BUENOS AIRES
PRIMAVERA DE 1999
Nº 14 • $ 8
REVISTA DE
CRÍTICA POLÍTICA
Y CULTURAL

EL OJO MOCHO

Perseverancia de la historia

Los años que pasaron
Cuba: memoria e interrogantes
Astrada, Perón, Maquiavelo

Entrevista a Jorge B. Rivera

ESCRIBEN:
León Rozitchner - Oscar Landi - Emilio de Ipola
Marilena Chauí - Carlos Correas - Alvaro Abós
Fernando Martínez Heredia - Jorge Quiroga
Guillermo David - Graciela Montaldo
Miguel Vitagliano - Lisandro Kahan

PRIMAVERA 1999
EL OJO MOCHO AÑO VIII Nº 14

SUMARIO

PALABRAS DEL ESPACIO 310
Recorrido del sonámbulo: Persistencia y espectativas 3

DIÁLOGOS
Bohemia y erudición. Entrevista a Jorge B. Rivera, notas de Miguel Vitagliano, Lisandro Kahan y Gustavo Nahmías 11

ENSAYOS
La leyenda del tercero en discordia, Horacio González 43
La parra caída. Las revistas culturales durante la democracia, Christian Ferrer 48
Actos de lectura. (De escritos exitosos sobre los setenta), María Pía López 52
La universidad en liquidación, Marilena Chauí 59

Cuba: memorias e interrogantes:
Los cuarenta años de Cuba y el hombre nuevo, León Rozitchner 62
Cuba, la otra invasión, Oscar Landi 66
Cultura y revolución, Fernando Martínez Heredia 68

Vigencia de un nombre:
Carlos Astrada. El hecho maldito de la filosofía argentina, Guillermo David 72
Carlos Astrada: virrey del pensamiento oculto, Esteban Vernik 77

La vida de las teorías:
La contemporaneidad de los clásicos, Eduardo Rinesi 80
Ontología política deleuziana, Raúl García 85
Torres-García o la razón prevenida, Jung Ha Kang 86

IDEAS Y TESTIMONIOS
Crónicas
Seis días considerando el futuro monumento, Florencia Abbate 91
Paseo Huérfanos. Diario de Chile sin Pinochet, Álvaro Abós 94
Ensayos
Perón y la historia, Carlos Correas 99
Chiapas o la ruptura de la idea moderna de utopía, Mirta Giacaglia y María Laura Méndez 102
Escrituras
Horacio Pilar, Jorge Quiroga 104

FICCIONES
Emil's e-mail, Emilio de Ipola 108

RESEÑAS CRÍTICAS 109

Año VIII, Número 14, Buenos Aires, primavera de 1999.

GGrupo editor: Emilio Bernini, Christian Ferrer, Horacio González, Jung Ha Kang, Guillermo Korn, María Pia López, Facundo Martínez, Eduardo Rinesi y Esteban Vernik.

Corresponsales: Federico Galende, Patrice Vermeren y Berti Nihuil.

Colaboran en este número: Florencia Abbate, Álvaro Abós, Nelson Agostini, Claudio Benzecry, Alejandro Bonvecchi, Sebastian Carassai, Gisela Catanzaro, Carlos Correas, Guillermo David, Bibiana del Brutto, Laura Estrin, Claudia Feld, Graciela Ferras, Cecilia Flaschland, Raúl García, Mirta Giacaglia, Lisandro Kahan, Gregorio Kazi, Oscar Landi, Mariana Luzzi, Fernando Martínez Heredia, María Laura Mendez, Graciela Montaldo, Gustavo Nahmías, Jorge Quiroga, Cristian Rodríguez, Lucas Rozenmacher, León Rozitchner, Valentina Salvi, Diego Sztulwark, Miguel Vitagliano, Silvia Ziblat, Alejandra Zina.

EL OJO MOCHO
críticas & tribulaciones

RECORRIDO DEL SONÁMBULO: PERSISTENCIAS Y EXPECTATIVAS

I. Neopolicías y pseudo libertades

El conocimiento

No cesa la pregunta por el conocimiento, qué cosa porfía en ser, qué se lanza de él hacia nosotros y, principalmente, cómo su materia es lo íntimo de cualquier actividad. Pero vivimos en medio de una permanente glorificación del conocer técnico. Las máquinas producidas por el conocimiento se han constituido en ideologías capaces de borrar su origen en el saber humano para pasar a desmenuzarlo, adormecerlo y encuestarlo. No es que estas formas de dominación no hayan sido estudiadas y en su momento denunciadas por las filosofías más vivaces del siglo. Magníficas piezas de pensamiento y protesta han recorrido el debate de la época, aunque es necesario decir que la mayoría de ellas acabaron confinadas en la bibliografía de un puñado de cátedras universitarias o convertidas en carne de simposios y conmemoraciones de rutina. Ahora quedan palabras perdidas, que operan en frases dichas a desgano, como si fueran tomadas de tiendas de desperdicios a las que concurren ciertos coleccionistas para confirmar su abjuración de la "racionalidad instrumental".

Lo cierto es que el siglo termina con el pensamiento regido por consignas de la profesión, de la única profesión que ha quedado en pie: *la del gestor de políticas.* No es cierto que ha desaparecido la política. Se ha condensado, mimetizado y refugiado en la gestión. Ha adquirido al fin su lenguaje, su filosofía, su noción de realidad, su codificación de verdades. Se la escucha a diario con su corte de adjetivaciones: *¡gobernabilidad!, ¡convertibilidad!, ¡flexibilidad!* Vivimos inmersos en los ecos de ese Partenón, que también ha sabido munirse de un catálogo de sentimentalidades. El emblema de esta situación está constituido por las publicidades de las compañías telefónicas privatizadas, que ofrecen nuevos servicios en nombre de una libertad comunitaria fraguada con los propios ingredientes en los que la libertad sucumbe.

Estas comunidades son vestigios amorosos invocados por un poder técnico cuya persistente lógica consiste en desbaratar todo síntoma comunitario. Por otro lado, los avances de la tecnología comunicacional se presentan en nombre de una publicidad que menta la autonomía del sujeto, pero es evidente que tienen un gran poder confiscatorio de la experiencia común y de la subjetividad reflexiva. No dejan de ser una metáfora pavorosa de una sociedad de control, que a diferencia de otras que se han manifestado de ese modo (baste el siglo veinte para ejemplificarlas), se visten de goce particular, libertades públicas y expansión de sensibilidades. Si se quiere arrojar un nombre, hay uno a mano desde hace largo tiempo: es el capitalismo concurrencial triunfante, pero ya con su individuo desujetivizado, con su sujeto desindividualizado.

La gestión de la que hablamos es principalmente un hecho lingüístico. Escuchemos a los administradores de las cosas y de los hombres, babearse con ese vocablo que sustituye a la vieja razón, ese adminículo decaído. Los países deben gestionarse, las economías deben gestionarse, las universidades deben gestionarse, la salud debe gestionarse, la globalización es, al fin, un hecho de gestión. ¿Qué significa esa gestión en el terreno de la llamada globalización? Nada que no fuese un intento sobreentendido de proclamar que se abandona la idea de la política como pensamiento y decisión en el seno de una sociedad colectiva e histórica. Despojen a la política de sus afanes criticistas –sus espuelas rechinantes– y sólo restará la gestión. Y entre las muchas acepciones de este concepto, nuevamente encontramos la idea de profesión.

No se trata, sin embargo, de condenar todo acervo de conocimientos que, más o menos ritualizados, determinan un campo de actos poseedores de sentido. Y digamos más: poseedores de eficacia. No se trata, por lo tanto, de mirar despectivamente una de las armazones vitales del mundo social, sino de percibir en qué se convirtieron cuando los hombres de profesión, bajo el pretexto de controlar el movimiento social sin forma, lo encapsularon en reglas de lenguaje y posteriormente, hicieron de esas reglas la única forma admisible del saber. Así lo creían porque postulaban que la única forma de pensar las máquinas era con un lenguaje articulado en homología con ellas. De este modo, en el seno de esa paridad, lo que parecían ser ideas de gobierno del mundo de las cosas, consagraba la vivacidad de la máquina. Porque era la máquina, confiscando el origen emancipado del pensamiento, la que aparecía como autora postrera de esas palabras. Esta inversión significaba un paso decisivo en la historia de la alienación que hace dos siglos era denunciada por la filosofía.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Los medios

Es así que las profesiones que parecían animar al mundo moderno con una sapiencia capaz de garantizar la alianza perpetua del conocimiento con las cosas, se convirtieron ellas mismas en brazos mecánicos de un conocimiento que ya sólo descansaba en la técnica y en su potencia de sustituir y cortar la experiencia humana. Ese corte y esa amputación, aún hoy es presentada como una conquista de libertades. Este fabuloso equívoco ha sido una y mil veces denunciado y se puede decir que es la fuente absorbente de las más iluminadoras jornadas de la filosofía del largo ciclo histórico que se inicia con la Revolución Francesa, y acaso se cierra con la ruina de la Unión Soviética. Pero al mismo tiempo que la filosofía de tenor crítico se refugiaba en las temblequeantes trincheras del reanimado pragmatismo norteamericano, del neorracionalismo comunicacional o de las filosofías de la diferencia, crecía un ideal de conocimiento como técnica de televisualización, cómputo e intendencia, regidas por las nuevos "géneros" y "formatos" (así suele llamárselos) determinados por los medios de comunicación.

¿Qué tendría de malo esta situación? ¿No se escucha a diario que los medios de comunicación persiguen la verdad? Nunca se exagerará demasiado esta convicción tan notable de los medios de comunicación, avalada por una interpretación superficial, por no decir equivocada, de la idea de que ellos "construyen la realidad". Con esta expresión, teñida de prestigioso auxilio que le prestan las filosofías construccionistas, los medios se creen en condiciones de pasar por alto el modo en que las condiciones técnicas confinan la palabra a usos previamente delimitados en ciertas reglas conversacionales. Estas reglas no son sino el modo en que las prácticas lingüísticas del consensualismo democrático se estrellan en el aparato de habla que elabora la televisión.

Sin embargo, para muchos se trataría del desafío de seguir siendo lúcido, crítico y capaz en un medio conversacional como el de la televisión, en el que ya parecen haber triunfado las bases técnicas que hacen del conversar un mero apéndice de la velocidad entendida como una forma de control antes que de entendimiento. Pero es evidente que el modo de emitir la palabra en la televisión, mezcla de asombrosa necedad y astucia en la utilización del tiempo, no deja de presentar nuevos contornos a la historia de la verdad, que todas las civilizaciones se empeñan en escribir. Es que la televisión, hasta hoy, vive de una contradicción ideológica que no parece fácilmente superable. Desde el punto de vista de lo que ella piensa y dice que es la realidad, se encuentra vinculada a los antiguos "realismos" y "naturalismos" del siglo XIX. Pero desde el punto de vista de los efectos de los medios sobre los horizontes colectivos de conocimiento, podemos decir que ellos son "construccionistas".

Con este vocablo lo que queremos expresar es que la *verdad* a la que se refieren reposa en las posibilidades técnicas del recorte, el montaje, los aparatos ópticos (como el cine), pero con un fuerte invencionismo. Esto es, lo que surge como "verdad" es lo que ellos producen y no lo que yacía en la "realidad" a la espera de sus intérpretes, testigos o narradores. No se puede resolver este dilema entre naturalismo y construccionismo muy fácilmente, pues simplemente los medios de comunicación (en el umbral del "nuevo milenio", como ellos gustan de expresarse) no cuentan hoy con el lenguaje adecuado para hacerlo. Se dirá que nunca se cuenta con el lenguaje adecuado y que lo que ocurre actualmente con la televisión es parte de la historia de la filosofía, en el sentido de que nunca se tienen las palabras adecuadas y que lo que llamamos realidad es lo que aún no tiene designación posible.

Pero es por esta misma razón que los *medios* tienen un nombre inadecuado. Llamarse *medios* es lo que precisamente hace irresoluble su situación en el mundo. En la falta de adecuación de su nombre está el problema, pues se presentan como protagonistas de una simple transmisión, como un mero vehículo, como un procedimiento que es infinitamente transparente respecto a lo que transmite. No hace falta ninguna sutileza para comprender cómo este nombre sugiere todo lo contrario de lo que ocurre. Porque significa que el conocimiento no alcanza para decir que su nombre popular ("medios") es la inversión perfecta de los efectos que producen, profundamente modificadores de toda la materia real con la que tratan. Es que los medios son esencialmente "finalistas" y esa es su irresuelta tragedia. Parecen transparentes, pero son opacos. Les gusta figurarse que cualquier "ciudadano" va hacia ellos a elaborar su protesta o su propuesta, en una imagen del gobierno civil diáfano, pero todos sabemos: entrar a un canal es difícil, hay que atravesar una maraña de controles antes de enfrentarnos al verdadero control, el control de la palabra, a cargo de un núbil ejército de productores y animadores que en su no lejano pasado aún llevan inscriptas las insignias obtenidas en algunas de las numerosas facultades de ciencias sociales y comunicación que criban el territorio universitario.

Y así, mientras *los medios que no son medios* resolvieron hablar en nombre de la verdad (aún subidos al corcel más fogoso del momento, las teorías de la "construcción de la noticia"), la universidades lamen su lenta decadencia habiendo aceptado que el conocimiento es obra de la gestión, la aplicación y la estamentalización. Es el fin, para esos gestores, de la larga era de la modernidad en la que el conocimiento pudo ser definido como una búsqueda de la autoreflexión y del trato con la naturaleza en términos de un especial tipo de saber liberador llamado trabajo. Ahora, sonaron las campanas de la liberación del trabajo pero por la vía de su anulación como definición antropológica de lo humano. El trabajo se ha convertido en un "medio" mientras que los llamados "medios" se ocupan de los fines, en tanto se arriesgan a caer en el ridículo las voces que atinan a musitar que no habrá civilización posible si la idea del tiempo y la sustitución de la experiencia que ellos promueven se impone en el pensamiento social.

Se llegó a desear, en uno de los capítulos más relevantes de las ciencias sociales del siglo veinte, que había que ser "buenos profesionales", como una manera de mantener las creencias en los valores de salvaguarda cultural en medio del fragor y crudeza de los tiempos. Y que ese profesionalismo tuviera la cualidad de defender los últimos atisbos civilizatorios, con la consiguiente esperanza titilante en una ciencia que no desmayara de su responsabilidad, entremezclada con los demonios más virulentos de la historia. Pero ya no estamos en esa situación que con avizorarse grave –era la hora de la llamada "primera guerra mundial" y sus inmediatos desenlaces– no había conseguido aún arrasar con los cimientos colectivos que sostienen la vida en las ciudades y en los países. Ahora parece que esto está sucediendo, pero gobernado por conocimientos que heredaron un linaje profesional. ¿Cuál es ese conocimiento? Si es que podemos responderlo, es el que en una notable transpolación, ya no proporciona aliento a la técnica como emanación cabal de lo humano, sino que él mismo ha quedado sometido a los imperativos ciegos de la técnica.

La dialéctica

¿Cómo ha sucedido esto? Las grandes filosofías del siglo XIX (del que pronto vamos a decir ya no "el siglo pasado", sino que esta calificación va a quedar reservada para el que ya abandonamos) insistieron en que había una *dialéctica* por la cual los frutos del esfuerzo humano se hacen *cosa inerte* que usurpa la energía humana para encaminarla hacia una ilusión de dominio que es su propio naufragio. Esa dialéctica era una forma de describir lo que ocurría cuando las fuerzas de constitución de lo humano se perdían en sus productos y a la vez una forma de denunciar esa pérdida. Por cierto, no fue este artificio crítico el único que alertó sobre el olvido del *conocimiento a la medida del hombre*, como decían las grandes filosofías de la antigüedad, pero como fue el más notorio, también se constituyó en el que más padeciera con la caída de las arquitecturas políticas que parecían surgir de su genio filosófico, como fue notablemente el caso de la Unión Soviética, construcción política cuyo lugar en la historia motivara los ya lejanos y vigorosos debates éticos entre Sartre y Merleau-Ponty, para mencionar sólo uno de los más vibrantes.

Nada era más lejano al pensar del siglo que la idea de un colapso general del modo de acontecer histórico. Sobre esa seguridad, que pudo ser llamada acumulación capitalista, revolución científico-técnica o hilo rojo de la historia, se ensayaron revoluciones y contrarrevoluciones. Las voces que se refirieron a la catástrofe del sistema o a su colapso como propia manifestación de sus leyes internas, no podían declarar a ciencia cierta si con ello describían la naturaleza del régimen capitalista u ofrecían un modo de prepararse ante la certeza de su cataclismo. Es conocida la tragedia de Rosa Luxemburgo, no sólo personal sino también teórica, con sus originales tesis sobre la catástrofe inherente a la ley económica dominante, tan delicadamente imaginativas como imposibilitadas de obtener evidencias en una historia que podía ser tan violenta y calamitosa como lo mostraran sus guerras de conquista y sus destrucciones masivas de hombres, pero que seguía proclamando su fe en el progreso y en una evolución social corriendo sobre una vía de horizontes técnicos cada vez más osados.

Así, las tecnologías que acompañan el desarrollo productivo se hicieron capaces de almacenar información textual, visual y biológica con una clara consecuencia en la mutación del sentido del tiempo promovido por las antiguas revoluciones industriales. Esta nueva temporalidad de la globalización, en lo que trasluce este impreciso y grosero concepto, postulaba una abstracción temporal que como utopía transpolítica solucionaba la cuestión del gobierno de los hombres con una anulación de la conciencia dialéctica anterior (la conciencia del trabajo, las ciudades y la política en plaza pública) creando una unidad de vida, por decirlo así, de carácter "ptolomaico". Era un tiempo a la Ptolomeo, liso y homogéneo, que usurpaba la idea de circularidad. Lo hacía para generar un universalismo indivisible, exento de sujetos, actos y quiebres singulares. Con lo que enrejaba a los hombres en un mundo plano, sometido a una luz unitaria e idéntica. Se anulaban entonces las viejas instituciones que pertenecían a la experiencia cultural anterior (la del estado-nación, la de la mercancía cosificada y el pensamiento de cálculo) para pasar ahora a un tipo de *non-power* que procede por redes desterritorializadas y transparentes, que se resumen en una nueva traza de dominio-tiempo, consistente en un poder de gestión basado en una *policía economicista*.

¿Cómo procede esta policía que a falta de mejor nombre llamamos "economicista"? Suele escucharse el pensamiento de que los poderes consagrados por el capitalismo informacional ya no precisan de actos territoriales, políticos e "imperialistas" de presencia, sino que actúan por medio de flujos de mercado que se condensan precisamente a través de la mercancía tiempo, con redes momentáneas que en su vaivén, definen la muerte de regiones o el descarte y masacre de millares de personas. Lo que antes se hacía dificultosamente con fuerzas militares dispuestas en *presencia* sobre el terreno, hoy se efectúa a través de un control de redes móviles, en un símil con las que lanzan los pescadores sobre las aguas. Las redes llevan actividad (vida) y al mismo tiempo mutilación de la experiencia (muerte). De ahí su atractivo mórbido, simbolizado en los renovados horizontes tecnológicos, que asisten a la vida de un número de ventajas y le restan las que se habían inscripto en una memoria social anterior. De ahí también el hecho de que los pensamientos políticos y económicos que atravesaron más creativamente el siglo, deban limitarse hoy a desear no ser abandonados por esos flujos, de los que se reclama

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

que no sean meramente "capitales golondrinas", sino condescendientes. Que sin perder su movilidad, tengan más predisposición por bendecir territorios y piedad para establecerse en ellos. Que sin abandonar su *aurea sacra fomes*, dejen que nos desgañitemos para reclamarles que vengan a abusarnos.

El miedo

Quizás esos sean los viejos escorzos del estado-nación, actuando nostálgicamente en el seno de la globalización deshumana. Y el nuevo poder de policía se hace financiero, bursátil, inversionista, demográfico, encuestológico. Es el poder que llegó por fin a una situación clasificatoria, cuyas expresiones favoritas, "riesgo-país", "calificadoras de riesgo", "costo-argentino", "costo-brasilero", etcétera, supone precisamente poner en juego la cuestión policialesca de la interpretación del desvío de los individuos respecto a una norma. Estas son las nuevas formas de conocimiento que se reiteran en las universidades a través de enjuiciamientos que copian el cálculo de costos y la evaluación de riesgos. De igual manera, así como los países "cuestan" con relación a un precio que se mide sobre "variables de inseguridad y riesgo", también la vida de las personas se mide con relación a una subjetividad de miedos colectivos construidos como forma controladora y gubernativa, materias primas ahora insoslayables de la gestión y la profesión del político.

Es entonces que aparecen las otras formas de absorción de la política en la *ratio* policial –su remota hermanastra– poniendo a las ciudades bajo el acoso de maneras de vigilancia que consisten en ensoberbecer a las poblaciones atomizadas en el respaldo a la "bala social en el pecho del delincuente". Si la economía como mecanismo de censura de potencias vitales es el primer policiamiento de la globalización, luego le sigue el *logos* policial propiamente dicho, por el cual se restituye la idea de *procedimiento en nombre de la ley* como forma esencial de la política. En el reciente proceso electoral, un candidato se mostró en su publicidad televisiva como un veloz comisario filmado al frente de uno de esos operativos, y otros candidatos, que no le fueron a la zaga, expresaron su deseo durkheimiano de que la sociedad fuera un plomo en el cuerpo de los reos y descarriados. Mientras tantos, sus asesores siguieron hablando de "ciudadanía", como si estos conceptos del anaquel ilustrado pudiesen subsistir ante tamaña eliminación de las mediaciones institucionales para tratar con el poder policial "devorando" políticos.

En un cuadro histórico donde los conocimientos técnicos pasan de las abstracciones competitivas de mercado (las que prometen el goce del libre albedrío y la trascendencia personal con la posesión encantada de bienes) al brutal efecto de las desposesión de millares de trabajadores de su escena existencial inmediata, y en donde el crecimiento poblacional arroja a la geometría de la miseria a porciones cada vez mayores de una población, no es posible trazar pronósticos alentadores. Por primera vez en la historia moderna es posible pensar que las ideologías de gestión ya rechazan abarcar conceptualmente los dilemas de sobrevida de las poblaciones tomadas en su totalidad. Se tornan así más sugestivas las palabras que escribiera Keynes en su autobiografía: "si Malthus, en lugar de Ricardo, hubiera sido el basamento central del cual hubiese surgido la economía del siglo XIX, ahora sería el mundo un lugar más rico y más sabio".

La pobreza y la brutalización de los trabajadores surgiría así como la dimensión antropológica esencial del capitalismo, no como un conjunto de carencias sociales que potencialmente serían resueltas en cuanto la producción extendiera a todos sus beneficios. Algo de esto vemos en las ciudades contemporáneas, vastas megalópolis sometidas a la masificación truculenta, la lenta pobreza, la desolación estética y la pérdida del hombre urbano libre, mientras un poder policial ordena multitudes en divisiones que primero definen los sobrantes y luego clasifican los modos de alarma que deben redefinir la nueva identidad ciudadana: *la ciudadanía del miedo.*

Crecientemente, se van arruinando o cercando partes de la trama pública, ya sean las plazas o bares, ya sean los espacios de circulación y producción de signos urbanos comunitarios, pues se hallan confiscados por un autómata central de producción de imágenes (la red de televisores públicos, que sigue a la de los teléfonos, abarca desde hace tiempo las estaciones de transporte subterráneo) y por el estado de cosas surgido de las gigantescas privatizaciones. Estas últimas acabaron privatizando a la propia política, pues la convirtieron en un conglomerado de gestores aptos para mantener la última hebra ilusoria del estado-nación que aún precisan las empresas globalizadas para no verse obligadas, en un mundo sin Estado, a recorrer un utópico tramo final que por el momento creen innecesario, de tornarse ellas mismas corporaciones-estado.

Pero el avance en dirección a un estado técnico mundial –vieja fantasía autonomista– tiene amplios pasos ya consumados. El bombardeo implacable de la OTAN contra ciudades, industrias e infraestructuras yugoslavas, consigue al fin aunar todos los problemas de la globalización a través de su nudo militar. El ideal policial global se anticipa a la artillería pesada del mercado y ésta se reencuentra con una justificación humanitaria preparada para revivir los "grandes valores" de la razón, esta vez con la publicística aportada por la socialdemocracia europea. No es necesario advertir hasta qué punto, el vergonzoso papel que ha cumplido este grupo político (ante el silencio, cuando no la aprobación, de los intelectuales "ajustados" de todo el mundo) había sido de algún modo anunciado desde los mismos tiempos previos a la primera guerra mundial, cuando luego de la muerte de sus notables fundadores, aparece en la socialdemocracia el debate sobre la cuestión colonial.

Allí, algunos de sus representantes –ante el escándalo, justo es decirlo, de quienes intentaban mantenerse fieles al legado libertario del momento inicial– declararon la idea de un socialismo colonialista amparado en un poder de intervención militar. Ocurre ya que estas voces, que parecían aisladas, han triunfado en toda su extensión, avalando la persistente sospecha del siglo veinte: el capitalismo por fin tendría el adosamento de una clase gerencial socialdemócrata, un batallón de *felipes gonzález* y *javieres solanas* (y todos los demás), que prestarían la vaga tintura humanística del pensamiento social progresista para avalar la construcción de una gendarmería mundial intervencionista.

Hay, pues, una catástrofe. No la que había anunciado Rosa Luxemburgo, sino una que se presenta sin que los itinerarios oficiales del capitalismo hayan sufrido mella. El conocimiento profesionalizado al nivel de las nuevas máquinas de vigilancia, de márketing informatizado, de seguimiento policial de información categorizada de grupos e individuos y de computarización de todos los actos de consumo simbólico o material de un individuo, va configurando nuevas formas sociales de control sobre la vida "como no las hubiera soñado el taylorismo", según las estudia Aníbal Ford en *La marca de la bestia.* Es muy difícil advertir en qué van a convertirse los modos de pensamiento de la edad clásica (desde Platón a Heidegger, podríamos decir) cuando proliferen y se impongan por doquier estas formaciones reflexivas basadas en tecnologías de investigación que son, ya, un sustituto efectivo de la política.

La herencia

Hace más de cien años, Macedonio Fernández consideraba que el siglo que suprimirá la herencia comenzará por no heredar casi nada. Se refería al pasaje del siglo XIX al siglo XX. Estamos ante la inminencia de otro pasaje, y no podemos pensarlo de manera tal que una frase como ésa pueda pronunciarse. Es que lo que parecía una promesa inusitada de vida liberada, frente a la cual estallaba el propio concepto de herencia, ya ha ocurrido pero ahora con consecuencias trágicas. Pues si se esperaba de un nuevo siglo que se superaran los Estados nacionales en nombre de un sujeto emancipado, eso ha ocurrido pero en nombre de formas de guerra tecno-arcaicas; si se esperaba que el trabajo disipara su carga explotadora y fuera liberando de la esclavitud, eso ha ocurrido porque el trabajo ha dejado de tener fuerza ontológica y ahora retira su peso ordenador de las vidas desheredadas, arrojando multitudes a la miseria. En cuanto a lo primero, es evidente que no han tomado estado práctico las grandes profecías políticas por las cuales un proletariado entendido como universal práctico suprimiría las malas formaciones de la historia impidiendo que lo humano se aglutinase en falsas unidades del ser político (como las naciones o el federalismo, que tanto recelo le provocaban a Rosa Luxemburgo).

Pero ese nivel abstracto mundial ha sido ocupado por la idea del gobierno espacial-temporal surgido de una red técnica, que ha desarmado las leyendas nacionales y sociales revolucionarias de la Revolución Francesa y la Revolución Rusa para reemplazarlas por un relativismo filosófico que no posee el encanto de los viejos relativismos culturales ni tampoco puede restituir la necesaria raíz genérica de lo "humano en tanto humano" que debe estar presente en todo acontecer colectivo.

Al respecto, una honda discusión recorre la filosofía contemporánea acerca del lugar del texto en el pensamiento de la historia y del lenguaje. Si por un lado el texto aparece como una dimensión irreductible de la realidad, absorbiendo todas sus funciones, movimientos y ritualidades, por otro lado un sordo recelo proviene del viejo campo historicista, para el cual el curso de lo real se explicita a través de una materia irreductible que no es el discurso, sino las transfiguraciones e intereses cognoscitivos de la decisión política "en el mundo". En el primer caso, la realidad aparecerá como un efecto de las sucesivas interpretaciones que hacen del texto un acontecimiento del destino del ser, o un evento que tiene sentido sólo con las visiones "precategoriales" que lo respaldan desde un saber de vida, o de un mundo cultural "que damos por descontado".

Y en cuanto al segundo caso, el texto no deja de hablar por sí mismo pero atraviesa momentos decisivos de "impotencia" que son precisamente aquellos donde la historia lo interrumpe, y la historia es la historia real de la conformación de los poderes fácticos. En este sentido, es ejemplar el análisis al que Carl Schmitt somete al texto de Hamlet, postulando que la "irrupción de la historia" en él, impidiéndole expandir toda su potencialidad discursiva, *no sólo no le quita atractivo, sino que le ofrece mayor tragicidad.* En este debate, los "relativismos nacionales" no pueden ser tratados como el ámbito de un error histórico, paso indispensable para la superación de la "teleología esencialista", pues su quiebra (que traduce el fin de la "era moderna") es un acontecimiento del que sólo pueden aprovecharse los tecnócratas de la felicidad a crédito que gobiernan empresas hablando de "efectos no queridos" o "evaluación de recursos humanos".

No sería tan grave si las fórmulas económicas empleadas, que se dirigen a destruir antiguas burocracias estatales, no destruyeran también el ideal social que el mundo moderno creyó irreversible, con una dimensión estatal-nacional que contuviera los particularismos de la lucha por la justicia, la liberación de las miserias materiales y morales y el redescubrimiento de la subjetividad pluralizada. Pero a la brutalidad con la que obligan a grandes contingentes al descarte de lo que poseen de genéricamente humano, le agregan la entrega de las singularidades e identidades al juego desesperado de las etnias y a la tragedia del redentorismo particularista.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Porque no se trata de pensar sociedades ordenadas alrededor de potencias estatales, y ni siquiera en torno a una casta profesional de funcionarios "probos y universalistas", sino de considerar el fracaso humano de todo lo que ha surgido para reemplazar los macizos estados positivistas-jacobinos-bienestaristas (por cierto, que con su corte de burócratas uniformados).

Y lo que ha surgido está a nuestra vista: pobrezas congénitas de vida para vastos núcleos poblacionales, aparición de extendidas economías ilegales que capturan los restos de las instituciones clásicas del período histórico anterior, redes comunicacionales que uniformizan el mundo social, político y académico a través de un imperialismo lingüístico y existencial que desmantela patrimonios culturales y somete a los países a un gobierno mundial que por fin junta su brazo "izquierdo" y su brazo "derecho" en la figura descubierta del humanismo policial planetizado. Y este gobierno mundial ni es la utopía libertaria de períodos anteriores, ni el ideal pacifista fabiano de candorosos progresistas, ni el invisible leviathan que solían denunciar mentes políticas poseídas por el delirio conspirativo y el alma paranoide de los antiguos nacionalismos bismarckianos, con sus modernas derivaciones más o menos fascistizadas. Se trata ahora de un gobierno elaborado a semejanza del poder "humanista" de los medios de comunicación autoconfiscados por la globalización, que en su despotismo visual instauran la democracia "cada vez que la cámara se enciende", del cual los políticos son artículos publicitarios que creen contratar publicistas pero ya son ellos las terminales actorales, contratados fijos en las "carteras de clientes" de esa nueva teletecnocracia.

En su bien informado libro sobre la filosofía actual (al que un evidente didactismo en ningún momento consigue restarle interés) Dardo Scavino comprueba la reacción *relativista cultural* a través de neo-nacionalismos a la Le Pen, dentro de los que se comete el serio error de involucrar a Lévi-Strauss, antiguo defensor del relativismo cultural pero hoy acusado de pertenecer (¿involuntariamente?) a la saga de los Gobineau y otros pensamientos opuestos a la mezcla racial. Desde luego, con el gran autor de *El pensamiento salvaje* (donde se defiende el pensamiento de ensamble del *bricoleur)* se incurre en un grave error de apreciación, pero lo cierto es que el justificado temor a que los restos de la política autónoma queden involucrados en las trincheras raciales –lo que sería un horrendo retroceso de la humanidad– nos obliga a extremar las precauciones, pero no a seguir interrogando los bienes intelectuales y filosóficos de las culturas con prejuicios muy elementales, aunque indudablemente presentados bajo valederos interrogantes.

Así, cuando Scavino afirma que "la deriva nacionalista amenaza la filosofía del giro lingüístico" (filosofía que no prefiere y que expone con gran conocimiento y agudeza), parece achatar sus puntos de vista, de otro modo de muy amplia respiración conceptual. No constituye una buena apreciación remitir a Renan a una exclusiva y particularista idea nacional, cerrando el debate sobre la relectura de muchos textos capitales. Esta relectura debe tener en cuenta que Renan origina, desde luego, una interpretación en Maurice Barrès (y por lo tanto en Lugones) y otra diferente en Gramsci (y por lo tanto en Mariátegui). Sin duda, el conjunto de problemas que aquí se abren, es la herencia para el próximo siglo, y para decirlo más prudentemente, para los próximos años. Ellos obligarán a una imaginativa recreación de los estados-naciones, munidos ahora de recursos asociativos democráticamente civilizatorios, pues son el único conjunto de conocimientos que ha adquirido la humanidad para crear ámbitos que superen las guerra de razas y religiones. Pero esto sólo podrá hacerse reinventando la experiencia que los libertarismos y socialismos del mundo moderno intentaron en el seno de esas naciones, para asociarlas a esferas de justicia, igualdad y socialización de bienes.

Pero en los años venideros, habrá que tener en cuenta de qué modo heredar esa interrogación que los libertarismos, los socialismos, los federativismos, los comunalismos y los sovietismos le propusieron a las naciones. Habrá que hacerlo de un modo en que se haga presente una preocupación por los valores de la vida crítica y de la mundanidad autoreflexiva. Porque una interrogación crítica debe superar las encrucijadas con nuevos valores efectivos, y no situándose en un plano que, como decía Weber, afecte "al emperador y el proletario al mismo tiempo". ¿Habrá tiempo y maneras de una nueva interrogación de ese tipo? Si lo hubiera, ahora habría que tener en cuenta por lo menos tres cosas.

Primero, que es necesario pensar cada acceso a una política revolucionaria auto-inhibiéndola de su propia pulsión a abismar catástrofes, no ya para preservar los intereses de gestión de las neoburguesías tecno-profesionales, sino la propia existencia colectiva en su dialéctica con la naturaleza. Segundo, que no es imposible recrear las leyendas socialistas libertarias con tal que interrogen lo que desean transformar –las naciones, las culturas, el mundo de los intereses de la historia– como parte de un diálogo con legados colectivos en que éstos no disuelvan el peso ontológico del conflicto histórico en nombre de una realidad entendida sólo a través de la permanente esfumatura de contratos sociales fugaces. Tercero, que la búsqueda de una dicción inherente a los problemas emancipatorios de los grupos, los individuos y los colectivos nacionales no se obtiene recurriendo a los programas bibliográficos mundializados por el neocapitalismo académico, sino haciéndole nuevas preguntas a la temporalidad que las sociedades han singularizado bajo las diversas formas en que encaminaron su trama histórica.

En nombre de inflexiones culturalmente irrelevantes que sólo cubren la necesidad autoexpansiva y geoacadémica

de los grupos intelectuales confiscados por la globalización, vemos fracasar nuevamente los llamados a la celebración de nuestra propia autonomía. El gestor profesional quiere impedir que nuestra cabeza piense. Y nuestra cabeza piensa cuando descubre su profesión secreta, la de llamar pensamiento al sentir informulado que descoloca un concepto y que sin embargo marcha con él.

II. El caso de la universidad dispositivo: el reloj

Hace algunos años estar en la universidad era un privilegio espiritual del cual solíamos participar con entusiasmo. Transitábamos sus pasillos y sentíamos que con nuestro trabajo aportábamos a la discusión pública de ideas. Hoy, en cambio, estar en la universidad significa adaptarse a los nuevos lineamientos de una casta que –al igual que la de otros restos del destartaldo aparato estatal– desprecia la vida universitaria.

¿Por qué permanecer en la universidad pública? ¿Es suficiente con sentir –aunque sea sólo por momentos– las potencialidades que emananan del pensar y decir desde la universidad de masas para tolerar el estado de desprecio en el que se encuentra la vida universitaria? ¿Acaso hechos como el empobrecimiento espiritual que se registra en universidades que ya no discuten sino pequeños espacios de camarillas no merecen aún una manifestación de repudio activo por parte de la comunidad universitaria? Y qué decimos cuando decimos comunidad académica o universitaria sino una invocación a la condición intelectual. Porque acaso, ¿no es también parte de la vida universitaria manifestarse públicamente sobre los devenires de las condiciones materiales en que se instala la discusión de ideas?

Condiciones materiales que no son sino símbolos de un desprecio de grandes proporciones hacia las prácticas universitarias. Porque tal es el significado de dar clases en medio de bancos rotos o en aulas de puertas sin manijas. Pero mayor aún es el desprecio cuando se trata de lidiar con burócratas que por fuera de las apariencias se encuentran desde hace tiempo alejados de cualquier compromiso con los dominios del conocimiento.

Apegados a los "lineamientos estratégicos" de la racionalidad del poder, estos nuevos gestores de la vida universitaria se desempeñan tal cual si estuvieran administrando los fondos de cualquier repartición estatal. Podrían estar en cualquier ministerio de la misma forma que en la universidad. Su desprecio por la racionalidad propia de la vida universitaria, alcanza su apogeo cuando toma las formas autoritarias del burócrata militar o las del "hijo de patrón de fábrica".

En estos casos el desprecio hacia las formas universitarias se vale de palabras vacías, como las de "excelencia" o "campus" para ensayar formas de acumulación de poder sustentadas en dispositivos militares y fabriles del control. Alambrados y barreras que surcan el "campus", uniformes secretariales para el personal no docente, y –en el caso del autoritarimo más disparatado– relojes a la entrada y salida de los profesores para que fichen sus tiempos en el establecimiento. Estas adapataciones tecnológicas del cuartel y de la fábrica hacia la universidad constituyen las formas "privadas" –puesto que siguen los mandamientos que los consultores privados de máxima flexibilidad laboral aconsejan– de la más nueva de las universidades públicas.

Si estos dispositivos de inspiración militar y fabril se alejan de los más elementales cánones acerca de la vida universitaria, si son el resultado de la progresiva devaluación de la condición universitaria, ¿no deberían llamar a una enérgica consideración por parte de las voces interesadas en la universidad pública, es decir en la universidad: libre, incluidora, crítica de la concentración del poder y preocupada por el saber de las formas que vendrán?

III. La crítica

La crisis de la universidad argentina, su indecisión respecto a de qué modo reformarse o mantenerse, su pérdida vertiginosa de las promesas que la habían caracterizado o de las promesas que muchos habíamos querido leer en ella, están reforzando las peores tendencias que en su historia fue anidando. Si desde hace años podemos señalar nuestro malestar contra un academicismo vaciado y una creciente burocratización del conocimiento, hoy ya debemos indicar su éxito. Pero un éxito que no convirtió a la universidad pública –por lo menos, a la más notoria de ellas, a la Universidad de Buenos Aires– en un bastión de un formalismo preciosista y una alta y restringida producción de saberes especializados, sino que incluso eso, que era lo mejor que podían provocar las tendencias anunciadas, no existe. Más bien, el despliegue de formularios, de incentivos, de lógicas secretas y acomodaticias, de supuestas meritocracias que enmascaran los lazos estrechos de las alianzas del toma y daca, el despliegue de la lógica de los organismos internacionales que vigilan la educación pero al modo argentino –es decir, picaresco y fanfarrón, un poco mentiroso y un poco creyente–, la aplicación de las clasificaciones que esas burocracias internacionales solicitaban –con el eco complaciente de las burocracias locales– pero sin el dinero que su pulcra

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

aceptación suponía; todo eso fue convirtiendo a la universidad en una suerte de espacio residual, cuyos profesores y sus potenciales alumnos son tentados ya no por los brillos de las academias del exterior sino por la proliferación de cargos rentados en las universidades del conurbano.

Es posible que muchos de los migrantes no desprecien los saberes burocráticos, pero también es posible que las migraciones tengan su orígen en el hastío –o en la angustia– que provoca una universidad que no ofrece dinero ni prestigio, pero tampoco –de eso se trata– condiciones que posibiliten la interlocución, la producción compartida, el debate y la crítica. Que la universidad ya no sea pensada como ese espacio –el de encuentro de interlocutores o compañeros y el de la discusión entre pares– es el signo mayor de su crisis. Porque aunque los edificios deteriorados parezcan una evidencia material de mayor contundencia, porque aunque la escasez de presupuesto sea un dato que es posible convertir –sin demasiadas vueltas– en slogan, es la creciente desaparición de la vida intelectual y de la búsqueda –aun cuando fuera, en la mayoría de los casos, infructuosa– del conocimiento, lo que convierte a la universidad en un lugar del que muchas veces se desea huir. En un lugar de trabajo mal pago en el mejor de los casos o en una estancia barata mientras no se encuentra inserción en el mercado laboral.

Antes que el ágora del debate parece ser el ring de las disputas por formas inocuas y estúpidas de poder o de enfrentamientos ligados a las encrucijadas entre biografías. Esta situación permea el lugar de la crítica, que se ve solicitada como arma para esas minucias o esos rencores de pueblo chico. Y si la crítica tiene cierta vocación demoledora o, más bien, cierto ensañamiento con su objeto, esa destrucción tiene que inspirarse en una idea de justicia. Serge Daney, en *Perseverancia*, defiende en la crítica, incluso en la crítica estética, una cuestión moral. Un *travelling* es, para Daney, una cuestión ética. Impugnarlo es un deber, porque antes que bello el cine debe ser justo. Si la escritura impiadosa del crítico es posible porque supone el deber de señalar lo justo –o lo que no lo es–, al mismo tiempo esa idea de justicia lo suspende en un tono de piedad, teme ser –él, su escritura, esta vez– injusto.

Podríamos decir: esa oscilación entre la escritura despiadada sobre una obra –un libro, una película, un disco, un discurso– y la piedad hacia el autor de la obra que se critica –hacia ese autor que suponemos leyendo la crítica sobre su obra–, esa oscilación es, evidentemente, una de las tensiones más fuertes que atraviesan la tarea del crítico, y una de las fuentes más pródigas en despertar interrogaciones. Sin esa tensión la crítica es puro simulacro: o complacencia sonriente o destrucción premeditada. Pero también lo es si pierde su inspiración justiciera, su idea de que hay algo de verdad en el mundo y que esa verdad debe ser restituida, o dicha o señalada.

Sin idea de justicia, la crítica se vuelve una cuestión personal, un elemento más de una riña o un elemento subordinado a intereses particulares. Tal es un caso que nos interesa tratar y no sólo por la sensación de que estamos ante un momento de injusticia, sino también porque nos sentimos aludidos, convocados –si no por la crítica en sí misma, sí por la situación– a intervenir. El caso es el modo en que se trata a David Viñas –ya no a su obra, sino a la persona Viñas– en el primer tomo editado de la *Historia de la Literatura Argentina*. Ese tratamiento demuestra, al mismo tiempo, un gran ensañamiento personal y el estado de decadencia del academicismo argentino. Porque si cierto empeño destructivo sólo puede ser entendido por las pasiones derivadas de malos encuentros entre personas; el cuestionamiento del estilo de Viñas –por ejemplo, su renuncia a la cita y al recuerdo bibliográfico– sólo puede entenderse como extremación del formulismo vacío que festeja la academia, que se solaza en un único estilo, una única escritura y una gran improductividad.

Pareciera que la academia literaria pretende tratar a Viñas como un perro muerto, olvidando que en algunos de sus libros –que sólo reconocen al pasar– se asientan los modos de lectura más sugerentes que ha dado la crítica argentina. Frente a eso, nos parece innecesario explicar el por qué de una defensa de Viñas, ya que cualquier estudiante de la universidad, cualquier lector de revistas, cualquier seguidor atento de la crítica literaria, percibe la importancia de su obra. Es de otro modo que queremos explicar esta defensa: somos amigos de ese intelectual argentino que no ha sido escurridizo a las polémicas, que no ha resignado intervenciones públicas, que pretende para sus escritos un importancia política. Schvartzman, el crítico, supone que Viñas está rodeado de seguidores incondicionales y obsecuentes, que no han leído sus obras o que, por lo menos, no las han comprendido. Eso nos convoca a una respuesta: hay algo de incondicional en la amistad –en ese sentido, la amistad se parece a la búsqueda de justicia– pero esa incondicionalidad no es ausencia de crítica, menos aun incapacidad de comprensión.

La crisis actual de la universidad, de la cual esta crítica nos parece evidencia, exige la pregunta por las formas de reconstitución de la búsqueda del conocimiento. No es en los incentivos monetarios o en la creciente precisión de los formularios donde anidan esas posibilidades, sino en la capacidad de volver a colocar la amistad intelectual –la amistad como lazo sin condiciones y también como paridad que posibilita el debate– como forma de relación. Aun en edificios deteriorados y con escasos dineros, una universidad puede funcionar. Pero carece de sentido –para nosotros, al menos– si produce sujetos que sólo aspiran a competir sin piedad con los otros por los restos del naufragio. Reponer su sentido es hacer de la universidad un ámbito de reconstitución de la vida colectiva, un lugar de encuentro, un espacio de debate, el territorio de una confrontación y de un diálogo amistoso. No es otra cosa aquello que creímos que prometía y que nos ha llevado desde hace tiempo a defenderla.

El ojo mocho

DIÁLOGOS

ENTRE DOS ORILLAS

Así podría haberse titulado esta entrevista. De ese modo se estaría situando una de esas trayectorias que ha oscilado en el vaivén de las palabras: de la vanguardia poética al estudio de las culturas populares, o del periodismo como oficio a los pasillos de la carrera de Comunicación; a los que además se suma el tránsito por otras orillas, las que delimitan dos ciudades –Buenos Aires y Montevideo– en las márgenes del río de la Plata.

La bohemia porteña no sólo refleja cierta semejanza con el título de uno de los fascículos y compilaciones hechas por Rivera en el Centro Editor de América Latina, sino que también remite a esa "fauna porteña" que poblara los bares de la avenida Corrientes entre los años cincuenta y sesenta. Ese encomillado, el de fauna porteña, recuerda el título de Taboada donde, de modo costumbrista, describe a los personajes que se erigían en paradigmas de los pobladores de esta ciudad, algo parecido a los personajes de las aguafuertes arltianas, sólo que si éstos reunían en sí mismos características urbanas encarnadas en sus cuerpos, aquellos, reconstruidos por Rivera, eran reunidos por sus primeros poemas, sus esbozos de libros, y las copas compartidas de los bares. De aquellos encuentros, quedan nombres de poetas, periodistas, revistas literarias; que son más que nombres dispersos. La evocación y la cita los reúne y conforma como miembros de un mundo extinguido. Estamos ante una reconstrucción.

La profesionalización de la escritura, uno de los temas sobre los que más ha trabajado Rivera, puede continuarse aplicada a él mismo. De hecho: dos nombres cobran mayor dimensión de aquellos trabajos: las colaboraciones en la revista Crisis *y en el diario* La Opinión. *Más tarde serán* Clarín *y* El País Cultural, *en Montevideo, las páginas donde se ha extendido sobre su tema predilecto: la cultura popular, entendiendo esta calificación de popular en su sentido más amplio, aunque para la escolástica disciplinar debería ser pensado en los márgenes de lo que con mayúsculas denomina cultura. Sin embargo, el folletín, los relatos policiales, la historieta, son algunos de esos otros productos, como le gusta llamarle, sobre los que la industria cultural ha extendido su abanico. Numerosos artículos periodísticos en variados medios, además de los trabajos titulados:* Eduardo Gutiérrez, El folletín y la novela popular, Los bohemios, El cuento popular, El escritor y la industria cultural, Madí y la vanguardia argentina La investigación en comunicación social en la Argentina, Panorama de la historieta argentina, *así también como* Asesinos de papel *(en colaboración con Jorge Lafforgue), muestran a Jorge B. Rivera como uno de los más productivos y eruditos investigadores sobre los fenómenos culturales en relación a lo popular. Algunas de estas cuestiones, digamos entonces: las imágenes, las máquinas, las escrituras y las ciudades –siguiendo algunos subtítulos de* Postales electrónicas– *se recorren en las siguientes páginas.*

Guillermo Korn

JORGE B. RIVERA:

BOHEMIA Y ERUDICIÓN

–... tenía varias obras de Duchamp. Tenía una caja que tenía unas tetas, unas enormes tetas, como de afiche de gomería, cuando eran nuevas, genuinas; la última vez que las vi las tetas estaban totalmente vulcanizadas, eran tetas de vieja, era horrible, habían cumplido un ciclo natural. Lo que yo había conocido joven y opulento era una especie de cosa, qué se yo...

HG: –¿Qué era eso, perdón?

–Una caja Duchamp. El loco este que no tenía guita, Fassio. Fassio vivía de pequeños sueldos.

HG: –¿El dibujante era?

ChF: –El padre...

–Juan Esteban Fassio. El tipo se privaba de cosas pero compraba libros, se hacía traer libros, suscripciones. Traía una cosa de un nombre que ahora no me acuerdo: el no sé qué, de no sé qué de la patafísica acá en Buenos Aires...

ChF: –Era el responsable del Instituto de Altos Estudios Patafísicos acá en Buenos Aires... Ese tipo de personajes ya no existen, o no es que no existan: pueden existir pero la cultura argentina no los fomenta. Esa mezcla de autodidactismo, obsesión, mundo libresco. No surgen de la cultura argentina, pienso que ahí se ha perdido algo.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

–El que estaba tratando de armar una especie de sistematización de todo ese mundo de los marginales, de cosas raras, o con deslizamientos raros, más raros inclusive que los de Fassio y la patafísica era Horacio Achával, tenía una biblioteca completa, una vez publicamos una biblioteca de utopías, el tipo descubrió que en Argentina había habido utopistas, que habían armado sistemas completos, sistemas de vida urbana, sistemas económicos. Hasta el dueño del Puloil era un utopista que tenía una utopía de la limpieza asociado al lugar, entonces el tipo vendía unos lotes con la idea que ese lugar era un ombligo del mundo perfecto, tenía un clima perfecto, una oxigenación especialmente propicia. Todo bueno. Uno consumaba un buen estilo de vida si usaba Puloil y compraba un lote.

HG: –Me acuerdo: el Mesías... propaganda genial, en los años 60, en medio del quilombo de la Argentina salían páginas...

–Pero escuchame, el tipo vendía Puloil pero también vendía el mensaje metafísico, vendía dos productos el tipo: el polvo limpiador más esta especie de utopía, un sistema reglado, había unos cuantos de esos. Bueno, Achával se dedicaba a juntar ese tipo de cosas, tenía una biblioteca llena de esas cosas. Digo, este país siempre fue pródigo en estos inventos. No sólo nosotros inventamos. Podríamos... sería el tomo que no escribió Roberto: los catorce locos...

HG: –Es un tema de Arlt la publicidad de Puloil... yo recuerdo que en la Facultad de Filosofía y Letras, en medio de los climas políticos, no había gran interés en la publicidad de Puloil...

–Era tan loco, tan desenganchado, tan complejo, esa publicidad de Puloil salía en la revista *Para Ti*. Si vos pensás en algo más aséptico, en algo más esterilizado que la revista de Vigil, *Para Ti* en particular, esas tapas con esas caras boludas impecables, ahí salía... qué manejo el de este tipo, pensar que al público femenino de la clase media porteña le podía interesar esa especie de deslizamiento hacia la locura, deslizamiento total a la locura. Decirle a alguien: "yo le vendo el paraíso en cómodas cuotas...", creo que era en San Luis o Brasil. Había que estar muy loco realmente... Interesante eso.

ChF: –Yo pensaba que vos podías llegar a reconstruir los recorridos en Buenos Aires de ese tipo de personajes, porque esos personajes además de ir a las librerías de viejo, por ejemplo Fassio, estaban en algunos bares, en distintos lugares. Ahora no es tan fácil reconstruir las pertenencias, los anclajes urbanos, hasta hace tiempo yo podía reconstruir un sistema de anclajes, sobre todo en la calle Corrientes...

–Todo ese universo lo perdí. Lo tengo más o menos claro hasta la etapa de Luchi, de Luis Luchi, hasta ese momento ¿no? Luis Luchi, un poeta y, como se llama, un borracho. Voy a contar una pequeña infidencia médica, voy a violar el secreto médico porque es interesante. ¿Vos lo conociste a Luchi? Lo viste en pedo muchas veces. Bueno, se fue a España con su mujer que era médica.

JQ: –Irene.

–Irene. Entonces él tiene, estando en Barcelona, tiene no sé qué problema. Entonces le dice te vas a internar. En el Hospital donde ella trabajaba. Y le dice a su jefe que era un cirujano, vamos a abrirlo, hacerle una inspección, a ver cómo tiene el hígado, suponiendo que el hígado de Luchi era una pieza para sacarla así y llevarla al museo, una especie de objeto color violeta. Era el hígado de un bebé, absolutamente normal, sin ningún tipo de coloración patológica, perfecto, como si hubiera tomado leche toda su vida. Y era de ginebra, total. El mundo ese de Luchi era un mundo de personajes...

JQ: –Cantore.

–Guillermo Cantore, que trabajó como empleado de librería. No sé si alguno de ustedes lo conoció. Personaje, otro borracho. Más otros tipos. Cinco o seis personajes que circulaban por ahí. Era como el mundo de Arlt, eran locos y locos de boliche, de la calle Corrientes. Del 55 al 65, esa década...

ChF: –Y vos ¿dónde parabas? ¿qué recorrido hacías?

–Bueno, yo no tenía un lugar fijo para emborracharme, aparecía a ciertas horas donde había tipos interesantes o tipos conocidos. Por ejemplo, nunca fui a La Paz, el mundo de La Paz no me interesó nunca. Pero el mundo del Suárez, donde paraba Luchi, en el estaño, era un mundo mucho más interesante. Te encontrabas con toda la desigualdad que implicaba el estaño como institución cultural. El hecho de no estar sentado a una mesa sino estar parado frente al estaño tomando copas y esa circulación variada sin ningún tipo de compromiso. Vos no te podés sentar a la mesa de alguien. Porque corrés el riesgo de ser malentendido. Pero sí podés estar en el estaño y te ponés a hablar como ocurre con el tipo de la izquierda como de la derecha. No el espacio limitado y muy comprometido de la mesa, sino la libre circulación del estaño. Eran todos tipos de estaño. Excepto Luchi, que de algún modo, también se pensaba como una especie de pope, ¿no?, entonces se sustraía de esa circulación del estaño y se sentaba en la mesa. Estaba separado, básicamente cambiaba las reglas de juego...

JQ: –Tenía una cohorte de jóvenes...

–Tenía un grupo de jóvenes. Estábamos todos nosotros, vos también, yo, Eduardo Romano, unos cuantos, Szpunberg. Szpunberg lo idolatraba.

JQ: –Lo idolatra.

–Además cuando se fue a España era el que lo protegía. Porque cuando Luchi se trasladó a España, vivían en Barcelona. Entonces Luchi salía a explorar los bares y cada vez, cada vez se alejaba más, digamos, hacia la periferia de Barcelona. Tenía un poco la cuestión esa de descubrir nuevos lugares, hasta que un día desaparece totalmente... la mujer se enloquece, aunque siempre estaba enloquecida con sus desapariciones, siempre lo buscaba... Bueno, Luchi se perdió, está en la morgue, está en la comisaría, se cayó al mar, ¿dónde está Luchi? De pronto suena el teléfono, a los dos o tres días, y se oye la voz de Luchi que le dice a la mujer: "Mirá, estoy en Valencia contemplando la luna del mismo nombre". Se había ido tomando. Había llegado hasta Valencia. Personaje muy clásico. Muy característico.

ChF: –¿El Suárez de Corrientes o el Suárez de Lavalle?

–No el Suárez de Corrientes, sí, sí. No el de Lavalle decís vos, no. Tenía una mersa completamente diferente. Digamos, Corrientes conservó siempre o al menos hasta hace muy poco tiempo esa identidad cultural, literaria. Como la tradición de Los Inmortales, de algún modo.

ChF– O sea que al Moderno o al Coto vos no ibas...

–No, muy excepcionalmente. Sabés que... fue una etapa que ustedes no conocen mi etapa de vinculación con la vanguardia... Yo fui una especie de joven vanguardista o de la vanguardia invencionista, todo ese tipo de cosas. Todo lo que venía de *Arturo*... 1944... hay varias derivaciones, para el lado del invencionismo, para el lado del concretismo. Digamos, en esa etapa, en esa etapa sí yo tenía una cierta frecuencia, una cierta asiduidad a algunos lugares donde más o menos había reuniones de este tipo de personajes. *Madi* más bien era una especie de periferia del fenómeno de las vanguardias, las que se reunían en esos lugares, no los protagonistas centrales, los pequeños popes, que eran más tipos de taller, tipos muy laburadores casi todos ellos. Algunos eran burócratas, Bayley era un burócrata de la Caja de Ahorro, Raúl Gustavo Aguirre era otro, no, bastaba ver sus obras para darse cuenta que no eran muy provocadores. Y dos o tres bichos que posaban de surrealistas pero que eran así como caricaturas. Lo que podía ser el surrealismo más duro, de Artaud, ese tipo de cosas... quilombos como los que armaba Artaud, pero acá en Buenos Aires, yo no conocí nunca, no recuerdo. Imitaciones tampoco. Éramos buenos muchachos pero burócratas o estudiantes...

HG: –Burócratas surrealistas, como ahora (risas)

–Conocí al gran burócrata surrealista que era Aldo Pellegrini.

HG: –Claro, Pellegrini.

–A quien yo respeto bastante. Era muy controvertido en ese momento, pero de todas maneras era un personaje típico.

LIBROS QUE HACEN CAMINO

Puñaladas
ENSAYOS DE PUNTA

Dirigida por ***Horacio González***

Libros para incidir. Pulsaciones del debate contemporáneo.

Últimos títulos publicados

MIL NOVECIENTOS CUATRO. Por el camino de Bialet Massé, *Javier Trímboli*

RAZONES DE LA CRÍTICA. Sobre literatura, ética y política, *Alberto Giordano*

LA ÚLTIMA RAZÓN DE LOS REYES, *Renato Janine Ribeiro.* Trad.: *Eduardo Rinesi*

LA DEMOCRACIA CONTRA EL ESTADO, *Miguel Abensour.* Trad.: *Eduardo Rinesi*

Novedades de septiembre

LA ANARQUÍA CORONADA. La filosofía de Gilles Deleuze, *Raúl García*

ENSAYOS DE TOLERANCIA, *Carlos Correas*

Títulos de próxima aparición (oct. / nov.)

LA EXPERIENCIA DEL PENSAMIENTO. Maurice Merleau-Ponty, *Marilena de Souza Chauí*
Trad.: *Eduardo Rinesi*

Una figura esencial de la filosofía francesa de posguerra que evidencia una constante actualidad, revisada por la notable filósofa brasileña.

RESTOS PAMPEANOS, *Horacio González*

Toda nación pronuncia el nombre de una revolución. Así, va dejando vidas, textos y gritos por el camino. El propósito de este libro es recogerlos, en el balance histórico de un siglo, para hacerlos hablar la pasión argentina.

ED EDICIONES COLIHUE
Av. Díaz Vélez 5125 (1405) Buenos Aires - Argentina
Telefax. (líneas rotativas): 4958-4442 / Fax directo: 4958-5673
E-mail: ecolihue@infovia.com.ar

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

JQ: –Eran personajes que provocó el Di Tella, ¿no?

–Yo te diría: a toda esa gente el Di Tella la borró. Todo ese mundo, de la primera vanguardia, el Di Tella la borró totalmente. En ese sentido, hizo una especie de cambio de estética, una especie de pasaje, una ruptura bastante franca. Digamos, todo el universo del pop art, del happening borra esa vanguardia creacionista, invencionista.

HG: –¿Esa vanguardia que vos te estás refiriendo es la de los años 50? ¿La etapa de Perón, no?

–De los 40 a los 50, la etapa de Perón.

ChF: –Las nuevas generaciones y los medios reivindican al Di Tella...

–Pero no reivindican o no conocen ese umbral. Incluso, se hizo en una oportunidad una muestra de conjunto de la vanguardia de los 40. Y son cosas bastante raras, porque había material de los hermanos Lozza, había cosas de Ardén Quin muy curiosas. Para quien conocía el fenómeno, la exposición juntaba cosas bastante interesantes. Pero algo, digamos, absolutamente ajeno a ese fenómeno ditelliano. Di Tella nunca le dio, nunca le prestó atención, provocó una suerte de borramiento, de ruptura, de corte bastante profundo. La ideología del pop y la ideología del happening no tenía nada que ver con esa otra cosa. Es más, creo que aparecía enunciada esa vanguardia como el lugar de la antigüedad. Realmente, era el lugar de lo antiguo, de lo superado totalmente. Y aparecía esta formulación más pertinente que era en la que Di Tella ponía guita.

JQ: –¿Y vos que hacías?

–Mirá, yo en esa etapa era dos cosas: era un joven poeta. Ustedes saben que yo publiqué tres libros de poesía, cuya reedición sería interesante. Si no sabían no tenían obligación de saberlo *(risas)*. Uno es *Poemas vecinos,* de 1956, que es un libro... No era un mal libro. Diría que es un libro bastante pegado a lo que se podía pensar como aplicación poética del invencionismo. Era un libro complicado, porque tenía una segunda parte que era, digamos, una colección de apostillas. La primera parte era estrictamente poética, de un invencionista. Y la segunda parte, la de las apostillas, los pequeños textos era totalmente surrealista. Una cosa de ezquizofrénico. Simultáneamente. Yo tenía 18 años, me parecía pertinente, adecuado y bárbaro. Ese era mi primer libro. El segundo es *La explosión del sueño,* de 1960. Donde hay una especie de búsqueda de una voz propia, una estética propia. Un libro que me parece más de búsqueda de una cosa genuinamente mía. Y después hay un tercer libro que se llama *Beneficio de inventario,* un libro donde yo hago una recuperación, digamos, de lo cotidiano, una especie de poesía coloquial.

JQ: –Lo popular...

–Claro. A ese libro, directamente lo tildaron de populista. El primero era incomprensible, nadie le dio pelota porque era imposible saber en que, digamos, parte de la serie se ubicaba. El segundo era un libro muy loco, muy loco, muy alucinado. Y este otro... ahí sí, todos hablaron: es un libro populista. Era más fácil calificar ese libro como populista. Había cosas que también tenían que ver con los anteriores, con ciertas experiencias del lenguaje. Lo que pasa es que de pronto, yo trabajaba mucho por ejemplo, con el lenguaje coloquial, trabajaba bastante con eso. Había un momento coloquialista.

JQ: –La poesía del 60 era así.

–Era así. Entonces, era un libro con una pata puesta en el coloquialismo de los años 60 y otra pata puesta en, digamos, en las experiencias de vanguardia. Como una amortización de la vanguardia, en cierto sentido. Un poco esa es la experiencia. Esos son los tres libros de poesía. Después intenté escribir un cuarto libro que quedó en materiales, borradores, no terminé de encontrar el tono. Supongo yo que había madurado en el sentido de convertirme en más exigente con respecto a lo que era la etapa anterior, era bastante desprolijo, bastante irreflexivo. En este otro momento, había alcanzado una cierta madurez, entonces pensaba que ya a cierta altura tenía que hacer una obra mucho más redonda, con una identidad más precisa. Y, te digo, quedó en eso. Búsquedas de completar esa identidad. Ahí quedó. Después me puse a hacer una cosa bastante curiosa, que incluso se publicó algo en aquel momento, en *Crisis*. Yo pasé los textos medio en joda y alguien lo publicó.

HG: –Qué buena época, esa...

–Sí, muy estimulante. Sobre todo en la última etapa era muy estimulante. Era una especie de... Ya estaba metido en el populismo. *La Nación* me lo hizo notar. Era una especie de traducciones de los clásicos latinos en lunfardo. De Horacio, fundamentalmente. Como poeta latino es fuertemente tanguero. Si ustedes leen los versos de Horacio son versos fuertemente tangueros, entre comillas. La noche, La vida breve, La percanta, Las traiciones... ¿Cómo?

JQ: –El escabio...

–El escabio, todo eso circula. Los boliches romanos tenían nombres lindos: Las rocas rojas, todos esos nombres tenían. Bueno, ese universo del escabio, la noche, las putas, este... ese universo de Horacio me llevó a hacer esas versiones. Ojo, yo había estudiado latín, eran versiones, me tomé el trabajo de traducir bien, incluso restaurando algunas cosas que no aparecían. Como Horacio tiene toda esa zona, lo mismo que Catulo, una zona fuerte. Catulo dice por ahí en latín que esa mujer que lo ha traicionado se merece besarle el culo a un verdugo con hemorroides. Lo dice Catulo por escrito. Y ningún traductor, desde el Siglo de Oro para acá, tradujo a Catulo de ese modo. Yo buscaba una restauración de ese tipo de cosas. Y se publicó, no. Alguien en *La Nación* dijo que yo era... que invertía la cosa: yo era un pituco que posaba de populista. Al revés: no era un populista liso y llano sino un pituco que posaba de populista. No sé qué quisieron decir con eso. O me llamaban por populista o me llamaban por pituco. Eso hizo que dejara de escribir poesía. Pensé: me voy a dedicar al ensayo que es una zona más confortable, una zona más seria, nadie en general se atreve con los ensayistas que básicamente son genios que nadie lee, entonces quién se le va a atrever. Entonces, de ahí en adelante mi producción es ensayística.

ChF: –El paso de la vanguardia al populismo...

–El paso es bastante curioso. Yo paso de la experiencia de esa vanguardia, de todo ese universo, por fortuna no ditelliano, pasé de eso a lo que prefigura este carácter ensayístico al que me condenaron. Yo empiezo a trabajar en una dirección, que es... digamos: existe la convención de que el género gauchesco, de pronto me agarra como una especie de descubrimiento de una suerte de identidad nacional, de la cultura nacional, en el sentido bueno, no en el sentido de algunos sospechan, algo como la reivindicación de una suerte de identidad, de raíces, de historia. Fenómeno. Macanudo. Entonces, una de las cosas que aparecieron en ese momento, que era un momento donde estaban todos los tratadistas y demás, aparece la idea del *Martín Fierro,* de Hernández como una obra suelta, obra puesta ahí sin una precedencia, sin una genealogía, sin raíces, una obra... se decía: una especie de apertura del género, que era Bartolomé Hidalgo; una zona de contravención del género, que es el *Fausto* de Estanislao del Campo; y después esta especie de pináculo, de remate, que es el *Martín Fierro* de Hernández. Antes, durante y después, nada. Una especie de gran vacío genealógico. Entonces, era bastante razonable que obras de esas características no tuvieran una línea de continuidad, una precedencia, una especie de línea genealógica más o menos larga. Yo estaba tratando no sólo de reconstruir ese circuito sino de reconstruir en general el circuito cultural del Río de la Plata, la idea más profunda era esta. Claro, había una cosa que saltaba inmediatamente, que era la existencia de Hilario Ascasubi. Digo: entre Hidalgo y Hernández estaba Ascasubi, presente, constituyente, y aceptado o negado según la perspectiva en la que uno se colocase en relación con la ideología de la gauchesca. Esto era una cosa inocultable. Entonces me puse a buscar, a investigar y a descubrir, efectivamente, los eslabones que faltaban. Esto me llevó a hacer mi primer trabajo de investigación más o menos sistemático. Tenía una cantidad bastante grande, bastante interesante, de eslabones que son intermedios. Es el caso de Luis Pérez, que es un gacetero federal, y cosas anteriores, de la zona de Hidalgo. Entonces, lo interesante y que define una cantidad de cosas que yo hice posteriormente, es que con excepción de Her-

LIBROS QUE HACEN CAMINO

Colección SyC (Signos y Cultura)

COLIHUE SYC SIGNOS Y CULTURA

Dirigida por ***Eduardo Romano***

Una colección para leer, pero también para ver y escuchar con ojos y oídos abiertos.

De próxima aparición:

FOLKLORE URBANO. **Vigencia de la leyenda y los relatos tradicionales,** *Martha Blache (comp.)*



HISTORIETAS PARA SOBREVIVIENTES. **Comic y cultura de masas en los años 80,** *Carlos A. Scolari*

HISTORIA DE LOS MEDIOS: DE DIDEROT A INTERNET, *Frédéric Barbier y Catherine Bertho Lavenir.* Trad.: *Eduardo Rinesi*

La Posta - Serie Mayor

LA PATRIA PERIODÍSTICA, *Susana Carnevale*

La historia de Primera Plana, La Opinión *y* Convicción *es sólo una excusa que le permite a la autora revelar la intimidad de los medios gráficos, su relación con el poder y el rol de sus figuras paradigmáticas como Jacobo Timerman.*

EDICIONES DEL PENSAMIENTO NACIONAL

FACUNDO Y LA MONTONERA, *Rodolfo Ortega Peña y Eduardo Luis Duhalde*

Esperada reedición de un clásico de la historiografía setentista.

CAMINOS DE NUESTRA AMÉRICA, *Andrés Cañas*

La historia y el destino de América Latina en la visión de líderes de nuestro tiempo: Cmte. Hugo Chávez, Javier Calderón, Martínez Heredia, Fernández Huidobro, Juan Lechín, Andrés Framini y otros.

EDICIONES COLIHUE

Av. Díaz Vélez 5125 (1405) Buenos Aires - Argentina
Telefax. (líneas rotativas): 4958-4442 / Fax directo: 4958-5673
E-mail: ecolihue@infovia.com.ar

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

nández, que trabaja con un sistema completamente diferente, es el único autor de libro, todos los anteriores habían publicado, fundamentalmente, en el diario, en gacetas o en diarios o en un folleto que cumplía las funciones de las gacetas. Bartolomé Hidalgo, Luis Pérez, todos, prácticamente sin excepciones. Entonces, se armaba una especie de sistema, que era un sistema de la prensa faccional argentina. Hasta la emergencia de la prensa moderna, con *La Prensa* y *La Nación*, evidentemente hay una especie de gran prensa faccional que está enganchada con todos los conflictos, con todas las luchas civiles, etcétera, de la Argentina. Del Río de la Plata: hago la extensión al Uruguay. Aparece de nuevo una cosa de esquizofrenia: de la vanguardia y todos los mundos y submundos de la vanguardia rioplatense, paso al mundo de las bibliotecas, ¿no?. Realmente, es como dejar el mundo de lo divertido, de lo jocoso, de lo interesante por esta especie de aburrimiento espantoso de pasarse horas revisando una biblioteca. Pero yo era bastante peleador, y sabía lo que estaba buscando y sabía dónde podía estar, entonces transformaba esas jornadas de biblioteca en unas peloteras fantásticas, me di el gusto de putear, de carajear prácticamente a casi todos los funcionarios de la Biblioteca Nacional, en la época de Clemente sin contarlo a Clemente porque no tuve ocasión de hacerlo sino lo hubiera hecho, a propósito del uso de la sala de reservados, de las cosas que aparecían y me negaban y yo sabía que estaban. Yo hacía una especie de paquete donde se juntaban la diversión, el tedio, el empolvarse, y el pelearse bien o mal con todas estas vestales bibliotecarias. De ese trabajo de investigación surge el primer libro mío, digamos, el primer libro orgánico, que es *La primitiva literatura gauchesca*. Es un libro que lo editó Jorge Álvarez, con un estudio preliminar, una cantidad inverosímil de notas que hoy las veo y digo qué loco que era, yo creo que ni los eruditos franceses, de la escuela de los Annales, se tomaban el laburo de buscar listas de precios para establecer si lo que el tipo decía era correcto o no. Bueno, eso lo editó Jorge Álvarez.

HG: –¿En qué año fue?

–1969. Mi primer libro ensayístico. Bien, buen libro. Tuvo buena crítica, además. Era un trabajo de investigación, y revelaba la existencia de una zona –que era mi hipótesis inicial– de una zona que completaba esta línea genealógica que remataba en Hernández. Y ahí se me despertó una especie de apetito, digamos, fastidioso por estas cuestiones. Entonces, ahí surgieron dos libros que están enganchados y tienen que ver también con esta idea de recuperar y resituar un autor o un fenómeno. El primero es un trabajo sobre Eduardo Gutiérrez, el universo del folletín.

HG: –Acá lo tenemos, estudiamos para esta clase...

–Muy bien, en la Sorbona es casi una especie insustituible... *(risas)* Ahí lo tienen. No se consigue, pero el otro es peor: *El folletín y la novela popular*. Hay libros que me han divertido y otros que me han aburrido. El folletín y la novela popular es uno de los libros que haciéndolo me he divertido más. En serio. Además, disciplinadamente, porque me tomé el trabajo de leer cuidadosamente, anotando, fichando, una cantidad de mamotretos folletinescos, de Eugene Sue, me leí los españoles, los folletinistas franceses. Aterrador realmente. Me sustentaba de algún modo el hecho de que Marx había hecho un esfuerzo semejante del cual hablaba bien. Si Marx hablaba bien, esto de algún modo le daba un cierto prestigio a la cosa y bueno... por qué iba a hablar mal yo de algo que Marx había usado...

HG: –Pero a Sue...

–A Sue lo usa constantemente.

HG: –En La ideología alemana lo usa y lo cuestiona.

–Lo cuestiona, lo critica. Pero además en los escritos estéticos y literarios lo cuestiona bastante, aunque secretamente era un consumidor voraz. Es indudable que lo conoce, no lo cuestiona porque le dijo la portera que era tal o cual cosa, sino porque tenía un conocimiento bastante minucioso, perdería algunas horas en el Museo Británico leyendo las últimas entregas de *Los misterios de París* o cosas por el estilo, *Los hijos del pueblo*, qué se yo. Pero él no lo cuestiona por su falta de interés literario sino por las posiciones reformistas, desde el punto de vista ideológico que él asume. Esa es la crítica que le hace. Bueno, yo he leído y puedo demostrarlo, en casa se conservan rastros y es uno de los motivos de pelea con mi mujer, constantemente, por dónde metemos todos esos papeles. Para hacer ese libro tan delgadito, verdad, me tomé el trabajo de leer todo, absolutamente todo. Incluso leer todo Gutiérrez. Significa una tarea densa, igual es siempre interesante, pero cuando uno lee por décima vez la misma peripecia contada con casi las mismas palabras puede ponerse tedioso. Ese es el punto de partida, digamos. Estos dos libros, el de *Eduardo Gutiérrez* y *El folletín y la novela popular*, y *La primitiva literatura gauchesca*, son los libros que de algún modo, abren todo este sistema de la literatura periodística. Casi todo este material es material que está vinculado, de distintas formas, con el periodismo. Y eso me condena, me condena a esta especie de militancia en la Facultad de Sociales. Como una suerte de experto en la historia de los medios.

JQ: –Te mataron...

–Sí. Me trajo una serie de problemas que antes me tomaba con una cierta desaprensión y ligereza.

ChF: –¿Dijiste que vos habías estudiado latín? ¿Estudiaste Letras?

–No, no. A mí me tocó una época, me tocó una secundaria... yo tuve dos secundarias muy diferentes entre sí. Una acá, digamos, el universo del latín de la época de Olmedo y de todas las figuras eclesiales que estaban haciendo la sagrada revisión de la educación liberal argentina para ponerla a tono con la salvación eterna. Esa fue una. Y después me fui a Uruguay, y en Uruguay al revés, fui al Liceo José Pedro Varela, que además era uno de los baluartes del laicismo vareliano uruguayo. Todo lo contrario, pero no todo lo contrario

Revista
confines
Director: Nicolás Casullo

porque tuviese una militancia en cierto tipo de antidogma, sino que esos componentes no funcionaban. De algún modo, mi formación está tocada por esas dos cosas, ¿no? Fuimos porque mi viejo era diplomático, yo por razones de edad era una especie de producto, una consecuencia del erario público. Pero fue una cosa interesante, el conocimiento de una ciudad como la de Montevideo en la década del 50, la Montevideo del Tupí Nambá, de una serie de historias y de tramas muy raras. Estaba todavía el hotel Pirámides, que era el hotel donde –algunos se acordaban– se había alojado el padre de Isidoro Ducasse.

HG: –¿En serio?

–...el viejo se quedó, no se fue a Francia...

HG: –Siempre surgen datos que te hacen pensar que eso sucedió, que fue cierto (risas)

–Escuchame, el hotel Pirámides en ese momento, que estaba cerca de la Plaza Constitución, estaba como antes, te faltaba verlo ahí al viejo Ducasse con la barba, en la puerta. Este... era un mundo muy especial, el mundo de Uruguay de los 50, con una serie de personajes también muy especiales. Entonces, era muy estimulante ese clima. Yo te digo, recibí estímulos de diversos tipos, incluso estímulos de los monstruos. Yo nunca vi una colección de monstruos tan notable como se podía ver por las calles de Montevideo en ese momento. Vi a la Mujer Cíclope, por ejemplo, que era una cosa... yo me sentía casi un clásico griego *(risas)*, un homérida.

ChF: –Nos estás cachando...

–No, era cíclope, tenía un solo ojo acá en la frente, una cosa rarísima.

HG: –Te aprovechás porque somos argentinos.

–Son cosas de Uruguay. Además, yo me llamaba Rivera así que en Uruguay tenía un lugar de privilegio. Había unos personajes, dentro de ese mundo marginal. El sistema uruguayo en sí mismo era marginal. Bueno, la mujer cíclope. Un tipo iba con un mameluco blanco por la calle, con una valija en la que había un

LIBROS QUE HACEN CAMINO
COLIHUE-UNIVERSIDAD

SERIE FILOSOFÍA
Platón. TIMEO
Traducción, introducción y notas de Conrado Eggers Lan



SERIE METODOLOGÍA
MÉTODO Y ANTIMÉTODO
Proceso y diseño de la investigación interdisciplinaria en Ciencias Humanas,
Hugo Calello y Susana Neuhaus



Fuera de colección
MEMORIA DEBIDA
José Luis D´Andrea Mohr
*Un **libro** y un **CD-ROM** con la más importante información reunida hasta la fecha sobre desaparecidos y desaparecedores.*

EDICIONES DEL SOL
Serie Antropológica

ANTROPOLOGÍA DE LA ENFERMEDAD, *François Laplantine*
Serio intento de clasificar las formas elementales de la enfermedad y la curación. Cómo se organizan los discursos sobre la salud y las representaciones de la enfermedad a través de obras literarias y entrevistas a médicos y enfermos.

LA RECONSTRUCCIÓN DE LA UTOPÍA, *Fernando Ainsa*
A partir de los grandes desafíos contemporáneos y la tensión entre identidad y modernidad, el autor se abre a la reflexión utópica basada en los principios del pluralismo, de la libertad y la justicia, apostando a que la utopía del futuro logre traspasar las fronteras de lo ideal para anclar en un territorio real.

EDICIONES COLIHUE
Av. Díaz Vélez 5125 (1405) Buenos Aires - Argentina
Telefax. (líneas rotativas): 4958-4442 / Fax directo: 4958-5673
E-mail: ecolihue@infovia.com.ar

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

EL RADIOTEATRO:
una experiencia estética dentro del fenómeno cultural de la radio.
(Y no al revés)

La foto de tapa de *Medios de comunicación y cultura popular* (1985), el volumen que reúne diversos artículos de Aníbal Ford, Jorge B. Rivera y Eduardo Romano, muestra una instantánea del radioteatro en sus tiempos de oro en el país: Amelia Bence y Alberto Closas en el estudio de una emisora, con los libretos en mano y ante el micrófono. Es más, ambos están vestidos de gala para la ocasión –él, con smoking y un clavel en el ojal; ella, de largo y con pendientes de brillo–, lo que indica la presencia de público en el estudio y, con ello, la importancia del género que era capaz de *salir* a través del éter y al mismo tiempo seguir construyendo la escena en donde quisiese.

Si bien el volumen, editado por Jorge Lafforgue en editorial Legasa, no dedicaba sus páginas exclusivamente a las experiencias radioteatrales, se decidía por dejar esa marca de la "cultura popular". A lo largo de sus 311 páginas el libro contenía sólo dos breves artículos sobre el radioteatro, pero fundamentales para las investigaciones acerca del desarrollo del género en el país: "¿Existió el 'escritor' de radioteatro?" de Romano, que indagaba acerca del azaroso y accidentado proceso de producción de los guiones; y "Radioteatro: la máquina de capturar fantasmas" de Rivera, que construía una rigurosa periodización del formato desde sus inicios en los 30 con González Pulido hasta los años 60, atendiendo a las transformaciones técnicas del medio como a su posterior "captura" de las temáticas del cine de Hollywood y su declinar ante la aparición de la televisión.

Centrar el enfoque en las experiencias nacionales, además de obedecer a razones de distinta índole por parte de los autores, cobra a nuestro juicio una importancia objetiva en la historia del género en Latinoamérica, ya que Argentina fue la gran usina del radioteatro en los países del sur, aunque en el resto, que incluía también una zona importante de EE.UU., ese mismo papel lo ocupó Cuba. Mientras a lo largo de la década del treinta, como sostiene Rivera, el radioteatro argentino continuaba la línea "criollista" creada por González Pulido; en la radio cubana se emitía *La serpiente roja* (1937) de Felix Caignet, una radionovela policial en la que el detective chino Chan Li Po descifraría innumerables enigmas durante los ocho años de emisión. El gran éxito internacional de Caignet llegó más tarde, en 1948, con *El derecho de nacer*, la radionovela más adaptada a otras culturas del mundo –hay inclusive una versión japonesa– y la más transpuesta a otro medios técnicos (cine y tevé) en diversas y sucesivas realizaciones. Si bien ya con *La serpiente roja* la obra de Caignet había llegado al cine, *El derecho de nacer* superó todas las expectativas. Muy rápido encontró espacio en la emisoras de México, donde incluso en 1952 se editarían sus guiones en ocho tomos, y en una importante franja de los Estados Unidos. La revista *Time* (julio, 1951), sorprendida por el fenómeno de "ese acaramelado melodrama" que atraía a la audiencia en el mundo (sólo en Colombia, siete emisoras transmitían en forma simultánea la pieza de lunes a sábados), dedicó un artículo al autor en el que destaca sus aportes dentro de las modalidades norteamericanas: "Trasladó la acción de la sala y la cocina, lugares en los que se desarrollaban las *soap operas*, a sitios tan exóticos como los cafetales de Palma Soriano. Y mientras las novelas en serie norteamericanas tienden a rehuir los problemas sexuales (...), Caignet se lanzó de lleno al campo de la pasión, el aborto y la ilegitimidad."

Es cierto que para quienes convivimos con las telenovelas actuales estas afirmaciones pierden su peso de origen. Pero esas líneas de *Time* resultan útiles para una distinción de formatos: en primer lugar, que las *soap operas*, además de su definición por el auspicio comercial, son formal y técnicamente *sketches de living* (también se practicaron en Argentina, piénsese al caso, por ejemplo, en los *sketches radiales* de Pepe Arias o Nini Marshall); en segundo lugar, que el formato desarrollado en toda Latinoamérica ha sido la radionovela y no el radioteatro, es decir la trama episódica heredera de las entregas del folletín en lugar de la pieza unitaria.

La distinción resulta significativa a la hora de examinar las obras de radio atendiendo a ellas menos en su carácter de fenómenos de la "cultura popular" y más como expresiones artísticas sustantivas. En definitiva, el arte radiofónico –porque de eso se trata– ha sido el único arte creado estrictamente en y por la tecnología de ese nuevo medio. Contemporáneo en sus principios con el cine, que tuvo mejor suerte y mejor prensa, el radioteatro nació en Europa al calor de las innovaciones estéticas, al menos seis o siete años antes que los primeros intentos de las radionovelas en América. La primera obra, *Danger* (1924) de Richard Hughes, fue emitida en Londres por la antecesora de la BBC, y a los pocos meses el nuevo arte tuvo lugar en Francia con *Maremoto* de P. Cussy y G. Germinet, y en Alemania con *Magia en la emisora* de Hans Flesh, quien ya por entonces defendía la autonomía de su arte: "La pieza de radio no será ni obra de teatro, ni pieza épica, ni lírica."

En cada una de esas obras fundacionales europeas, todas ellas unitarias, lo que primaba como tradición no fue el folletín o el circo criollo (éste último con mucha pregnancia en los comienzos rioplatenses), sino la tradición coral y operística. *Maremoto* (1924) suma además un nuevo artificio: sobre la trama de ficción de un barco en altamar, a modo de contrapunto agrega grabaciones medioambientales y testimonios reales de marinos. Ese cruce va a ser explotado por B. Brecht en *El vuelo de los Lindberghs* (1929): a bordo del St. Louis, Charles Lindbergh emprende la travesía solitaria de cruzar el Océano Atlántico, habla solo ante el cielo abierto y sus miedos, y la máquina lo alienta y le responde personificada en un coro; es un hombre solo el que tripula la nave pero es el trabajo de muchos otros quienes lo hacen posible. Ese esfuerzo colectivo resultaba así una metáfora de la reunión de los hombres para construir un porvenir distinto, y también una metáfora de un nuevo modo de percibir el arte, de cara, y ya no de espaldas, a la energía social que podía liberarse con el desarrollo tecnológico.

Estas innovadoras experiencias europeas eran conocidas por los artistas modernos de otras latitudes. No es extraño que Orson Welles las conociera en su paso por el radioteatro en la CBS; venía de montar el *Fausto* de Marlowe en un teatro de New York y la radio fue su laboratorio de aprendizaje en los medios tecnológicos antes de arribar al cine con *El ciudadano*. Un laboratorio de aprendizaje y, también, un banco de pruebas de lo que sería su cine. Creo que ésa es una línea desatendida cuando se hace mención a la pieza de radioteatro que dirigió y produjo sobre el guión de Howard Koch, *La guerra de los mundos* (1938). Si bien esa obra mítica de la radiofonía –y que en buena medida fue creada con esas intenciones por parte del productor y la cadena CBS– se basaba en la novela homónima que H. G. Wells había publicado en 1897, recreaba algunos procedimientos ya presentes en *Maremoto* como en *El vuelo de los Lindberghs*.

El impacto que produjo en la recepción –además de ser provocado– debiera pensarse en términos de una asimetría entre lo que conocían Welles y Koch acerca del medio y lo que conocía el público, acostumbrado a las *soaps operas* y las radionovelas convencionales. En Latinoamérica se hicieron al menos dos versiones de *La guerra de los mundos*, una en Cuba y otra en Ecuador. Para evitar el efecto producido en EE.UU., en La Habana se anunció con tres días de antelación el carácter netamente ficcional de la pieza y no hubo ningún inconveniente. En Quito se emitió, en 1949, sin ningún aviso por la emisora del diario *El Comercial*. En medio de la programación el público alarmado se hizo presente ante al edificio y, al descubrir la farsa, invadió la emisora en una tragedia que tuvo quince muertos y veinte heridos. El responsable del programa se dio a la fuga.

Cuando se confrontan estas escenas históricas del arte de la radio europeo con el americano surge siempre una pregunta clave: ¿Por qué fue tan dispar su desarrollo? La respuesta fundamental, pero no la única, es que las radios americanas siguieron el modelo eminentemente comercial trazado por Estados Unidos en detrimento del modelo cultural estatal de las emisoras europeas. Esta diferencia hizo que la radio, en materia cultural, se fuera perfilando cada vez más a ser un medio de difusión de las expresiones culturales existentes (música, transmisión de conciertos, y más esporádicamente, teatro leído y lecturas poéticas) y no un medio que produjera nuevas experiencias estéticas.

De esa manera nos hemos encontrado en Latinoamérica con la ausencia de los escritores en la radio, pese a que muchos de ellos descubrieron las posibilidades del medio en el exilio europeo. Sólo para dar un caso, cabe tener presente que *El cartero* de Antonio Skármeta fue antes que un guión de cine basado en una novela, un radioteatro que el autor chileno escribió para una radio alemana. Por supuesto, desde mucho antes de los setenta, durante y después, las radios europeas, tanto en Francia, Inglaterra, Holanda como en Alemania, habían puesto en el aire obras originales de H. Böll, S. Beckett, Dürrenmatt, Max Frisch, Joe Orton, Harold Pinter y la inolvidable *Under milk wood* (1954) de Dylan Thomas. Mientras, en Latinoamérica, apenas quedaría como el único horizonte posible de lo escritores en la radio, las imágenes de *La tía Julia y el escribidor* de Vargas Llosa.

Miguel Vitagliano

cartel que decía "filósofo". Yo varias veces traté de acercarme a ver qué es lo que filosofaba este filósofo, pero el tipo era escurridizo, desaparecía. Y yo pregunté varias veces si alguien había escuchado alguna vez. No, no, es un tipo escurridizo, que siempre va con su guardapolvo, la valija que dice filósofo, pero nadie lo escuchó nunca. Bueno, es una actitud filosófica. Fenómeno. Después había otro que era todo lo contrario, no llevaba la valija que decía filósofo, un tipo grandote, de grande melena y grandes barbas, que parecía Kropotkin, y era todo lo contrario, era un tipo que padecía de la elocuencia, se paraba en las esquinas, donde había dos o tres personas, se paraba y empezaba a hablar, y empezaba a filosofar, y eran largas horas y, por supuesto, como siempre se juntaba gente, el loco tenía siete, ocho, nueve, diez personas, improvisaba una especie de tribuna, y hablaba de temas interesantes, acerca de todo con la misma versación o falta de versación, no importaba. Cuando se cansaba de hablar, pedía que le tirasen un tema. Le tirabas temas y el tipo empezaba a improvisar, empezaba... tenía una enorme habilidad combinatoria y empezaba a versear el tipo, ¿no? Largaba décimas. Varios tipos así, en una ciudad pequeña, una ciudad pequeña y rara. La ciudad vieja en ese momento era una ciudad que se había quedado en el siglo pasado, en la época del sitio, prácticamente el noventa por ciento de las casas de la Ciudad Vieja eran del siglo pasado.

ChF: –Hace diez años era más o menos así...

–Ahora, la última vez que estuve nada que ver, me volví loco buscando una sola casa que tuviese estilo criollo, italianizante, de aquella época, nada. En ese otro momento, vos atravesabas, digamos, el límite de la Plaza Independencia, te metías por la calle Buenos Aires y entrabas directamente en la máquina del tiempo, era otro universo, eso me fascinaba. Yo era un gran caminador, y un gran ratero, obviamente me parecía mucho más interesante dedicarle tiempo a ese tipo de indagaciones, ver ese mundo, que escuchar las boludeces que me decían en el Liceo. Con lo cual, mi formación en esa etapa tiene baches. Sigue siendo con baches, pero por motivos menos atractivos ahora que entonces.

ChF: –¿Blanco o colorado?

–Mirá, tenía simpatías blancas más que coloradas. Era mucho más seductor todo el mundo ese, como se llama, blanco, que ese otro mundo mucho más positivista, laico, perfecto de los descendientes de Battle y Ordoñez, un universo demasiado or-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

denado. Yo además, estoy dando una especie de imagen de Montevideo. Toda esa imagen de país pulcro, perfecto, democrático, culto, cuando conocías el interior uruguayo en ese momento se te caía por todos los costados. Realmente, fue la primera vez que yo vi la miseria rural, digamos, tan cruda. Sobre todo en los departamentos del norte. Entonces, de algún modo, yo tenía una especie de... que por ser argentino se acentuaba, de mayor simpatía por los blancos. Mi viejo era peronista y la imagen de Oribe me parecía mucho más simpática que la de Rivera. Además, había toda una literatura que avalaba la existencia de una especie de proyecto político muy interesante, que tenía su origen un poco en los blancos. Para mí era como una especie de propuesta que por primera vez la veía con cierta claridad. Yo empecé a entender algunos fenómenos de la Argentina a partir de la experiencia uruguaya, aprendí a ver ciertos aspectos de la historia argentina a partir del conocimiento o la perspectiva de la historia uruguaya. En primer lugar, bueno, una cosa que acá no se daba en esa época, era una cierta libertad casi polémica entre los profesores, no había un dogmatismo demasiado cerrado, sino que cada tipo, cada profesor, venía con una vulgata propia. Yo tuve dos o tres profesores que de algún modo hacían recorridos por la versión liberal, riverista, o la versión blanca, oribista. Sobre todo, lo que esa mirada, ese tipo de episodios, de intervenciones polémicas, me estaban enseñando acerca de la propia historia argentina. Y eso me marcó bastante, yo siempre tuve un costado así, un costado de historiador, de tipo preocupado por estos temas historiográficos.

HG: –A mí me parece que aún hasta hoy se puede seguir viendo la historia argentina a partir de la historia uruguaya, ¿no?

–...al fenómeno del peronismo y a la figura de Perón. Te digo, una de las descripciones más lúcidas que yo oí inicialmente acerca de la política y la realidad argentina, se la escuché no a Herrera precisamente, sino a un dirigente estudiantil que era Claudio Williman, que era dirigente de la FEU, la Federación Universitaria Uruguaya, en un acto que se hizo a propósito de un episodio vinculado a la Argentina, la detención de Bravo, se hizo un acto de solidaridad con Bravo, pero Williman hace –para situar el episodio de Bravo– hace una especie de recorrida y de explicación de cómo es la realidad política argentina con una lucidez y una claridad, donde rescataba lo rescatable de Perón y el fenómeno peronista y hacía críticas que eran totalmente pertinentes en relación a lo mismo. Para mí fue la primera visión con un distanciamiento crítico, con una capacidad de comprensión, con una capacidad de integración de cosas, la primera. A partir de ahí dije: no, éste es un fenómeno bastante más complejo de lo que creen los peronistas o los antiperonistas. A mí me sirvió eso como una especie de desafío para ver las cosas con una racionalidad diferente, entiendo otro tipo de componentes. Te repito fue una experiencia fuerte, rica, en todo sentido.

ChF: –¿Nunca estuviste en la universidad?

–No, el hecho de que mi viejo fuese diplomático supuso siempre una especie de ir y venir, de movimientos, de desplazamientos que convertían en bastante problemático el seguir una cosa orgánica. O tenías el costo de un pedazo acá, otro pedazo allá, una reválida. Es más, a mí me costó laburo revalidar lo que había estudiado allá, fue tremendamente complicado. Es bastante típico.

ChF: –¿Y acá tampoco?

–No, pero además te das cuenta, no coincidía con una zona mía que era poco proclive a cierto tipo de encuadramiento, no había nada que me terminase de llenar, en ese momento. En Abogacía me parecía realmente suicidarse, Letras en ese momento no era estimulante, en absoluto, no era una carrera estimulante, Historia tampoco, Antropología recién empezaba y era algo que según el tipo que te tocase o el tipo que te interesase, en particular, te podía dar o no, podía ser Menghin, Lafón, no sé, esos tipos, podía ser más proclive a la inclinación o a la orientación de uno u otro, pero no era tampoco una cosa muy tentadora. Entonces, honestamente, no me interesó. Me metí más en el mundo del laburo, me hice más un laburante, un laburante autoformado en todo sentido.

ChF: –Vos conociste toda la formación de la industria cultural, de los 50 hasta la actualidad.

–Sí, porque fui –en cierto modo– un laburante de la industria cultural, a través del periodismo o trabajar sistemáticamente en la industria editorial en funciones de tipo rentado: dirigir colecciones, seleccionar materiales, preparar fascículos. Soy una especie de consecuencia del fenómeno de los fascículos, bastante marcado.

HG: –¿Y tu primer trabajo fuerte, en ese sentido, fue el Centro Editor?

–No, yo tenía antecedentes de otros trabajos. El Centro Editor era una especie de complemento, había tenido laburos más o menos constantes. El Centro Editor era bastante estimulante, en tanto y en cuanto tenía una enorme disponibilidad para proyectos, por ejemplo, la segunda edición de *Capítulo*. Yo en Centro Editor hice, y esto tiene que ver un poco con esta historia de las literaturas marginales y demás, hice para el primer *Capítulo* un fascículo que tenía que ver con Eduardo Gutiérrez. La elección era correcta, Gutiérrez era el punto de partida. Cuando se hace la segunda edición de *Capítulo,* cuando Susana Zanetti se hace cargo de ese proyecto, me pide me haga un Gutiérrez, que duplique ese Gutiérrez, entonces empezamos a hablar... una experiencia interesante, por suerte tuvo un límite, todas las cosas tienen un límite si no hubiera sido surrealista. Ella me pide ese fascículo, yo lo hago pero le digo que ese fascículo no se entiende totalmente, quedaría demasiado descolocado, demasiado aislado si no hacemos otro, aunque sea uno solo que dé idea de la existencia de un fenómeno llamado industria cultural. Gutiérrez y otros autores se inscriben en la emergencia, en la aparición de la prensa moderna, la aparición de las editoriales, los primeros proyectos que tienen en cuenta al mercado. Esto había que contarlo por lo menos en un fascículo, darle un poco ese contexto. Susana –que tenía una enorme bonhomía– aceptó esa idea. La aceptación a mí me estimuló de tal manera, que cada vez que iba a entregarle un fascículo le proponía un *Capítulo* complementario, que extendía la cosa. Todo eso se terminó convirtiendo en una serie, creo que son siete u ocho fascículos que después se coleccionaron con un entapado con el título de *"El escritor y la industria cultural"*, de hecho es un libro que se reeditó hace poco tiempo. El otro engrosamiento de un fascículo fue toda la serie de fascículos que se reentaparon después bajo el título común de *"Las literaturas marginales"*: que era la literatura policial, la ciencia ficción, la literatura de aventuras, la literatura gótica o terrorífica, el que fue la primera aparición, la primera en una colección de ese carácter del tema de la literatura dibujada, como un campo de la literatura ¿no? La historieta, el humor, el humor gráfico en general, el humor costumbrista, etcétera, etcétera, así que se armó una especie de artefacto a partir de un fascículo. Un artefacto que cubrió, creo que por primera vez, la descripción de esa zona de producción, que era una zona profesionalista. Yo estaba en ese momento enmarcado en una especie de sacerdocio profesionalista muy intenso, entre Manuel Gálvez y Ángel de Estrada, Ángel de Estrada que fue un esteticista pero un hombre totalmente desvinculado de la industria y del profesionalismo, me parecía un caso interesante, pero a pesar de todas sus desventajas literarias la vinculación de Gálvez con los aparatos de producción cultural, me lo hacían simpático, si esto cabe. Debe ser la primera vez que alguien habla de la simpatía de Manuel Gálvez... era sordo por otra parte y en general los sordos no suelen ser simpáticos...

HG: –Hace años que no se escucha en esta casa... hablar de Gálvez (risas). No, yo le conservo simpatía a las vidas de Yrigoyen, de Aparicio Saravia. Libros de gran difusión, por otra parte.

–Además, las memorias, las memorias son interesantes. Salieron por Hachette, en la colección *El pasado argentino*, son interesantísimas. El tipo cuenta toda su experiencia a lo largo de mucho tiempo, bueno, algunos tomos son más interesantes que otros. Tenía una especie de idolatría fantástica, lo cual no está ni bien ni mal ¿no?

ChF: –Yo noto una tensión en vos entre el vanguardismo, el vanguardismo invencionista, toda esa cosa abstracta y el populismo, no se tocan en ningún lugar. En tu libro *El periodismo cultural* vos tenés una frase fuerte acerca del ensayo, tanto ponés distancia del inmediatismo como también criticás bastante fuerte a todo el intento de crear un esteticismo alejado de las relaciones sociales, de las fuerzas sociales, del contexto social.

–Ese debe ser un resabio de contenidismo, del que no he podido separarme. Te digo porque esas experiencias de vanguardia de las que hablaba, no desdeñaban ciertos aspectos ideológicos, político–sociales, nunca fue una cosa absolutamente desconectada. Por lo menos los personajes que yo conocía, la práctica que yo conocí, incluso por ahí hay alguna versión, no voy a decir ni argumentar absolutamente nada, porque sería una larga cuestión, pero habría un indicio de que *Madi* tiene que ver con el materialismo dialéctico, si uno empieza a leer algunos formalistas rusos, verdad, algunos futuristas rusos, hay una cantidad de datos que establecerían algún tipo de unión. El resto no lo podría afirmar ni negar...

JQ: –Augusto de Campos me dijo lo mismo.

–¿Cómo, che?

JQ: –Que Augusto de Campos, en Brasil me dijo exactamente lo mismo, allá.

–Claro, y los que yo conocí, yo conocí a uno que era una especie de discípulo de de Campos, me dijo: nosotros éramos marxistas absolutos, totales y éramos revolucionarios, y yo le puedo decir: no estábamos en un boludeo esteticista, sino que teníamos una posición tomada. Yo le hice una pregunta que lo dejó un tanto descolocado, le digo pero todo eso cómo se insertaba con un movimiento obrero, yo para chicanear. Me dijo, no, no es necesario que haya una correspondencia. Bueno, en general, yo creo que sí, que es necesario, pero no, no, no es necesario, pero además ese movimiento obrero se estaba armando, en ese momento el marxismo y el movimiento obrero brasileño fueron muy fuertes, con mucha presencia, no se olvide de Prestes. Sí, pero la experiencia de Prestes fue totalmente diferente, no tenía nada que ver con eso.

ChF: –Eran del Partido Comunista los de *Madi*.

–Exacto, pero te digo, en esa vanguardia brasileña esto aparecía como algo muy fuerte.

JQ: –Y Maldonado y el hermano eran del PC, también.

ChF: –¿Maldonado también era del PC?

–Era del PC, sí. La cantidad de tipos del PC era impresionante.

JQ: –Y Bayley también era del PC.

–Bayley te lo negaba siempre.

JQ: –Pero era.

–Pero lo negó, siempre lo negó, así a muerte. Y en la última etapa, el mismo Kósice me negó a mí que *Madi* tuviese que ver con el materialismo dialéctico. Entonces inventó una especie de fábula que era totalmente insostenible, incluso una vez le dije: mirá no seas boludo, no vuelvas a decir eso en serio, porque por lo menos es poco serio. Porque nosotros escuchamos cuando éramos pibes, en la época de la guerra civil española, pasaba la gente por la avenida de Mayo y la gente gritaba Madrid, y en lugar de decir Madrid, decían *Madi, Madi. (risas)*

JQ: –Un bolazo.

–Un bolazo total. No lo cuentes porque no es serio, vos a veces no parecés demasiado serio pero si decís ese tipo de cosas y ponés cara de decirlo con seriedad, realmente te desprestigia totalmente, tiene razón... Así que esa cosa yo la noté siempre, después cuando conocí algunos textos de algunos formalistas rusos, vinculados con el marxismo y demás, la

Espacios
de crítica y producción

Publicación de la Facultad de Filosofía y Letras - UBA

Comité de redacción:
Jorge Dotti, Gladys Palau, José Sazbón, Pablo Gentili
Secretario de redacción:
Carlos Dámaso Martínez

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

ARRASAR EL CAMPO
(breve disquisición sobre la necesidad de una crítica destructiva)

No es demasiado difícil imaginar un futuro en el que los que portamos el imposible título de Licenciados en "ciencias de la comunicación", o –en su defecto– en "comunicación social", nos preguntemos, asombrados, cómo fue posible que hayamos dotado de imaginaria consistencia la susodicha decisión vocacional. El saber profesional que tantos denodados esfuerzos nos ha costado adquirir probablemente no tenga otro destino que el de aquellos ya lejanos profesorados de piano, los impresentables cursos de la Pitman y los barriales aprendizajes de los misterios del corte y la confección que nuestras abuelas supieron imponer a nuestras madres. Mitologías de clase media que heredamos bajo la ferviente y más globalizada pretensión de nuestros padres de que nuestro futuro ha quedado en gran medida asegurado por las largas horas de la infancia dedicadas a desarrollar nuestro conocimiento del idioma universal, anglosajón e informático. Nosotros los hemos superado –la temporalidad del mundo contemporáneo es así–, nos hemos visto obligados a no esperar una nueva generación para declarar la necesidad impostergable de avistar y transgredir los límites de una nueva frontera. Nosotros, la primera, o tal vez la segunda, generación de comunicólogos.

El calificativo profesional suena absurdo, lo sabe cualquiera que haya tenido que llenar alguna forma burocrática o que se haya visto en la situación de explicárselo a su abuela (y algo de razón tienen las abuelas que ignoran las extensas y reiteradas argumentaciones nuestras para concluir que somos, incluso cuando pretendemos conjurar ese destino, inapelablemente, periodistas). Para los sociólogos es más fácil: ellos no tienen que anteponer las palabras "Licenciado en...", basta que digan sociólogos y punto, porque hasta nuestras abuelas comprenden más acabadamente, mejor que nosotros incluso, lo que la sociología es, mientras que parece existir un defecto, una falla de origen en la definición de lo que sea la comunicación o las ciencias que la tienen por objeto y que suelen ser mentadas en nuestro título. Decir "Licenciado en Comunicación" o "Comunicólogo" suena afectado, y la sensación de incomodidad que supone esa afectación tal vez sea un síntoma.

Una incomodidad similar se trasluce en el reiterado lamento de Jorge Rivera, pronunciado en varias ocasiones a lo largo de la entrevista que comentamos, de haber sido "categorizado" como mero historiador de los medios por parte de un dispositivo institucional (la carrera de comunicación, claro está) que al reducirlo a semejante condición ocluye la posibilidad de comprender su biografía intelectual –como sí se revela a lo largo de la entrevista– como una totalidad que va más allá de las estrictas y muy limitadas aspiraciones curriculares de una institución. Puesto que esta concepción de la biografía intelectual obturada por la política universitaria supone dimensiones que son de orden político y estético pero también universitarias en un sentido cada vez más desplazado por la inteligibilidad académica en cuestión, es decir: en dirección a pensar lo que acontece en las clases, a las clases mismas inclusive, más como un problema vinculado a la cuestión del conocimiento como experiencia dramática que como gestión de un campo disciplinario e institucional.

Por eso, queríamos decir, las imágenes hilvanadas por Rivera acerca de las instancias que podríamos llamar fundacionales de la comunicación como disciplina académica resultan tan llamativas, porque revelan algo que los que no estuvimos allí –no había un *kindergarden* para nosotros– siempre, de alguna manera, de todos modos habíamos intuido: el carácter pastoso y fallido de eso que se nos propuso como un campo en formación cuyas inconsistencias de todo tipo debían ser disculpadas en razón de la juventud de la disciplina que se pretendía establecer y del saldo negativo que en relación a un proyecto así, ambientado en una especie de "museo del horror", suponía la herencia del entonces reciente proceso político argentino. Pues bien, lo cierto es que ese relato de un dudoso y no muy lejano pasado produce hoy –incluso para los que no estuvimos allí aunque estuviéramos, puesto de en algún sentido éramos los destinados a engarzarnos a esa historia, como si dijéramos espectros virtuales presupuestos en ella–, generan hoy entre nosotros esas imágenes una cierta nostalgia. El presente, menos incierto, se ha vuelto también menos hospitalario: "de pronto –en una clase acerca del Moreira o del Fausto– todas las caras empiezan a girar en el vacío", porque hay una serie de referencias ausentes en los estudiantes. ¿Las de la tradición política, literaria, ensayística e incluso científica nacional? Por supuesto, pero –agregamos nosotros– también las de la más elemental tradición filosófica o del pensamiento social clásico; puesto que los gestos de estupefacción sino de absoluta indiferencia comienzan a dibujarse en los mismos rostros, con la misma gravedad, cuando los nombres en cuestión son los de Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Weber, Durkheim o Gramsci, por no hablar de Adorno o de Benjamin, siempre que estos pensamientos no sean citados en los términos de las referencias de segunda o tercera mano que se han convertido en su sustituto habitual.

Pero esta crisis –si es que es posible denominar así una situación que, como se ha visto, viene prefigurada desde el origen– tiene también otros escenarios, más bien administrativos, aunque quienes allí suelen intervenir gusten de revestirse buena parte del tiempo con ropajes de la política que, por cierto, nunca dejan de quedarles notablemente holgados. En palabras de Rivera que podríamos suscribir más allá incluso de la experiencia de presenciar tales discusiones (que las hemos visto, claro está): "El manejo de situaciones creadas, preexistentes o de una cuestión interminable... una especie de campo...". La cosa no pasa de eso, dice Rivera inmediatamente y accedemos de nuevo –lo habíamos sugerido antes, más veladamente– al corazón de la kafkiana pesadilla. ¿No habría entonces que destruir el campo? No es una mera provocación, lo estamos diciendo seriamente, sin exagerar, un poco

inspirados en aquella frase de Rimbaud que Liliana Herrero suele traer a colación para explicar una de las dimensiones de la relación que establece a través de la música con la tradición: "Hay destrucciones necesarias...". Y nótese que quien hace esta escandalosa proposición no es un sociólogo justificadamente indignado por la desmedida comunicacionalización de las ciencias sociales y de sus instituciones. Hay que ser comunicólogo –reiteramos: afectado, y por afectado incómodo título que por cierto cargamos– para plantearse algo así, para asumir, en el mejor de los casos, la necesidad de emprender la descomunicacionalización de la comunicación; e incluso, si llegase a ser necesario, para abolirla.

"...Hay otros viejos árboles que se deben cortar, y otras sombras seculares cuyas costumbres perderemos..." continua el poema de Rimbaud que, con Liliana Herrero, se nos ocurría citar. Porque tampoco somos ingenuos respecto a la no gratuidad del gesto que aquí se propone: no se trata de refundar sobre lo ya fundado sino, más bien, de impugnar seriamente los cimientos sobre los que se levanta la completa arquitectura del espacio que hemos constituido como nuestro, de recuperar una pregunta que si se hizo cuando debía hacerse, no fue pronunciada con el énfasis que semejante interrogación exige: el suficiente para que su resonancia llegue hasta nosotros y perdure incluso mucho más allá: ¿Es posible la Comunicación? ¿De ser así, es posible una ciencia acerca de ella? ¿Qué tipo de reflexión podría llegar a tener lugar sí acaso no? La potencia necesaria para que esas preguntas desencadenen el estallido debe abrevar precisamente en la fuente cuyos quebradizos reflejos dejan rostros demudados y confundidos entre los estudiantes que ya en legión circulan por las aulas como *bricoleurs* levi-straussianos, en busca de escandidas piezas con las que armar un improbable destino laboral. Habrá que recurrir entonces a esa tradición política, literaria, ensayística y científica argentina, habrá que recurrir también a la palabra filosófica; interpelar a los textos que hemos abandonado y sustituido por manuales que repiten una y otra vez que aquellos ya no deparan ningún enigma para nosotros.

Si recordar implica siempre olvidar algo, habrá que asumir que olvidamos equivocadamente, que los nombres y las obras que merecía la pena resguardar han de recuperarse en detrimento de la repetitiva serie de *"papers"*, "investigaciones", "ponencias" y "nuevas bibliografías" que constituyen todo nuestro standarizado saber sobre un "campo" cuya destrucción acaso resulte tan difícilmente pensable porque propiamente (reconocemos la entonación lacaniana de esta afirmación) no existe. Dispositivo de sujeción del pensamiento estructurado a partir de un vacío, que si bien sea tal vez imposible de llenar puede sin embargo ser desplazado, conjurado, a través de una aproximación al conocimiento como aventura, como incesante movimiento sobre el mundo y (por lo tanto) sobre sí mismo. Movimiento, vibración, estallido. Y que sólo queden ruinas, fragmentos y espacio abierto. Seguramente, al momento de encarar la reconstrucción, nos reconoceremos algo desorientados, momentáneamente. Habremos cambiado la anomia por la desorientación, sí. Y habremos expandido nuestro universo, como buenos *bricoleurs* que somos, a nuevas posibilidades combinatorias. Nos harán falta seguramente guías que proporcionen orientación y consejo, no los encontraremos sino entre algunos (tal vez no muchos) de nuestros profesores. Jorge B. Rivera, como lo demuestra ésta entrevista, puede ser uno de ellos.

Lisandro Kahan

cosa me pareció bastante más clara, bastante más fundada, Tiniánov, Propp, etcétera.

ChF: –Ahora, en la evolución de la industria cultural, llamémosla así, de los sesenta a los noventa, ¿vos ves transformaciones y puntos de quiebre? ¿Qué cambio en la Argentina?

–¿En relación con eso? Mirá, los puntos de quiebre más fuertes tienen que ver, fundamentalmente, con la escasa solidez empresaria de todos los proyectos de la industria editorial argentina, que funcionó siempre como una especie de industria de emergencia en relación con las crisis de la industria española. Eso es perfectamente claro cuando vos analizás el momento de la guerra civil, el período 36–39, que es el período de aparición de algunos editores y de fortalecimiento de algunos proyectos editoriales. En todas las etapas en las que hubo algunos problemas con la industria editorial española, por razones de cambio, limitaciones de tipo aduanero, lo que fuere, se produjeron como emergencias, irrupciones de proyectos editoriales, algunos de ellos interesantes. Por ejemplo, un proyecto interesante en su momento y muchos de ustedes lo deben recordar, al menos los más viejos, el fenómeno Jorge Álvarez. Sí, aquel tiene una cara de anciano, pero él estaba en Rosario en esa época...

HG: –No, yo soy de Buenos Aires, no confundas. Yo recuerdo cosas más antiguas que Jorge Álvarez así que tu desafío más urticante...

–Bien... Álvarez aparece con proyectos, las famosas crónicas, todo ese tipo de cosas, eran proyectos de reinstalación de productos en el mercado. Y pongo el caso de Álvarez por ser el más notorio, pero hay una cantidad de pequeños proyectos editoriales que tienen cabida, tienen funcionalidad. Tal vez lo que se le puede objetar a esa industria es que siempre trabajó a un nivel de producción minoritaria y de producción de ocupación de las zonas que dejaba franca la industria española. Donde los gallegos volvían a la carga con proyectos editoriales, automáticamente se producía el esfumamiento de estos otros proyectos, en general. Yo lo vi en el noventa por ciento de los casos. El otro fenómeno, sería el fenómeno del cine. Un cine que tenía un posicionamiento industrial fuerte a un cine que no tiene capacidad de supervivencia frente a la ofensiva del cine mexicano. Cuando los norteamericanos deciden que el cine mexicano es una alternativa mucha más malea-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

ble, mucho más manejable que la alternativa del cine argentino. Esa industria cinematográfica que tenía cierto tipo de prestancia, cierto estructura industrial fuerte. Yo recuerdo mirá, no es ningún misterio, recuerdo los estudios, los tres o cuatro estudios, eran muy grandes. Había una prestancia industrial muy fuerte. Había excelentes artesanos, tal vez no grandes productos, siempre terminamos en la misma, si alguien dice: a ver, mencioname una docena de películas argentinas, y por ahí llegás a la docena y después las demás se te empiezan a caer por todos los costados, porque son esos productos espúreos, de zafe, esa residualidades como aprovecharlo al Charro Moreno, hacerlo actuar. Ese tipo de cosas, en las cuales el cine argentino era pródigo, era rico. Por ahí, qué se yo, *La guerra gaucha,* emblemática pero no es la única, *Prisioneros de la tierra,* hay varias, que de algún modo tiene que ver con esa idea de una industria que tenía un posicionamiento muy fuerte en los mercados latinoamericanos. El mercado uruguayo, el mercado peruano, el mercado cubano, el mercado colombiano, frente a los productos norteamericanos. Los productos argentinos, con la peculiaridad rioplatense lingüística de por medio eran productos muchos más vistos, mejor recibido que las películas norteamericanas, ¿no? que, en definitiva, en asentamientos con un índice de escolarización bastante bajos ¿quién se ponía a leer los subtítulos? En cambio ese porteño sonaba bastante más captable. La prueba está en la última producción cinematográfica de Gardel. Cuando Gardel pasa de las primeras películas, incluso del primer repertorio, del tener un repertorio totalmente rioplatense, porteño, con muchos modismos, incluso modismos lunfardescos, rioplatense a esa especie de lengua franca de las últimas películas de Le Pera, los últimos argumentos de Le Pera, que Gardel parece don Luis de Góngora hablando, qué se yo, una especie de lengua franca, *urbi et orbi.* Eso es la decadencia de la posibilidad de un mercado con identidad cultural pero al mismo tiempo es la evidencia, la prueba de la posibilidad de un mercado posible para estos productos. Eso creo que la Argentina, lo tuvo, estuvo a su alcance, lo tuvo, lo exploró, lo impulsó y lo perdió. Los cincuenta sería –por excelencia– la zona de fractura, de desaparición de ese tipo de posibilidad. Ahí se van a baraja productos editoriales, productos cinematográficos, incluso hay una gran crisis de todo el aparato productivo del radioteatro, digo, el radioteatro como género, como producto, con las enormes audiencias que concitaba, entra en una zona de crisis. El radioteatro y las compañías de radioteatro que hacían el circuito teatral, de las salas, de los clubes, de las salas cinematográficas, los teatros del interior, que realmente eran muy fuertes. Yo esto lo investigué bastante y vi que no había solamente una producción porteña, sino también rosarina, cordobesa, mendocina, bastante fuerte con productos bastante tipificados, algunos espantables y otros todo lo contrario. Con esa especie de dignidad de meter bien la atracción del relato, que en definitiva en estos productos es lo interesante, un relato que capte, que agarre que mantenga cierta fidelidad consumista, eso estuvo, eso existió.

HG: –O la historieta...

–Claro, otro ejemplo. La zona de producción de la historieta es una zona de gran producción y de gran crisis. La Argentina llegó a tener en un momento determinado a través de una cantidad de productos tipificados, el caso de *Patoruzito* en particular, de Quinterno, el caso de *Pif Paf,* el caso *Intervalo,* de *Aventura* y una cantidad de revistas más, tuvo realmente una producción, una producción historietística con importantísimos dibujantes como Salinas, gran maestro o con grandes maestros del libreto, del guión, del argumento como Oesterheld. Realmente se posicionaron fuerte en el mercado interno, pero también fueron productores de divisas, esa producción historietística tuvo mercados amplísimos. Esa especie de opulencia, o de universo con gran ímpetu creativo e industrial llegó hasta los cincuenta y se estiró tal vez con el fenómeno de los italianos como Pratt, como Oesterheld, todo ese equipo, se estiró hasta los sesenta aproximadamente y tuvo una especie de caída. En la actualidad los productos historietísticos que sobreviven son muy pocos, el caso de *El Cazador* y alguno más. Algo que no estaba presente en aquella época, en toda esta última etapa sí, con productos bastante interesantes, los fanzines, la producción historietística para el circuito marginal, donde yo honestamente tenía una idea por haber ido alguna vez, a hacer una averiguación, una de esas inspecciones oculares al Parque Rivadavia, pero un alumno de la carrera hizo un trabajo de investigación sobre fanzines y producción de ese tipo y realmente lo que hizo es un registro que llega casi a los trescientos productos. Algunos de los cuales los estuvimos examinando: productos de gran jerarquía, muy buenos productos, te digo, con nivel casi profesional .

ChF: –Ahora, vos colocaste el punto de quiebre en la década del cincuenta.

–El cincuenta para mí es un punto de quiebre bastante fuerte.

ChF: –Sin embargo todos los relatos actuales, nostálgicos, en general toman a la década del sesenta como mito fundador. La década de Primera plana a Crisis, la época...

–Pero como estructura industrial fuerte es la década del cincuenta, la del sesenta son fenómenos que aparecen prácticamente como fenómenos de bolsón, ¿no? Digo, el proyecto de Timermann, *Primera Plana* que hay que engancharlo con el fenómeno de *La Opinión, Primera Plana-La Opinión* como productos totalmente novedosos, de algún modo Timermann reformula viejas reglas y viejas convenciones del periodismo.

ChF: –¿No hay un nuevo lector moderno para ese nuevo producto, distinto del anterior?

–Ésa fue la teoría sobre la base de la cual Timermann llevó adelante el producto. Un lector al que se suponía dotado de características que no habían sido usuales. Yo tuve algunas experiencias en relación con eso. Voy a contar una que es imposible de pensar fuera de ese contexto. Una experiencia además anticipatoria de algo que va a pasar en definitiva con *Crisis,* incluso por el mismo protagonista. Quien se hizo cargo cuando Timermann fundó *La Opinión,* después de las experiencias de revistas más o menos efímeras que había hecho, quien se hizo cargo de la parte cultural fue Juan Gelman. Gelman propuso y Timermann compró algo que era absolutamente inusual, en relación con el periodismo revisteril, y de diarios de la etapa anterior. Esto era, no dedicar una zona específica de comentarios de libros, de comentarios de exposiciones, de arte en general, o comentarios científicos o tecnológicos, no ubicados en un suplemento particular, el clásico suplemento de los domingos siguiendo la vieja doctrina de *La Nación* y *La Prensa,* sino meter esos materiales en el cuerpo del diario todos los días, porque la idea era: el lector lee el diario todos los días, es cierto que hay un lector que compra en particular la edición del domingo porque encuentra un plus de materiales, pero no vamos a fomentar esa especie de venta en particular, de venta dominical sino que vamos a tratar de obligarlo al lector a que haga un consumo mucho más regular, más constante. Entonces vamos a meter esos materiales en el cuerpo del diario, todos sabemos que *La Opinión* no era un diario noticioso, más bien de comentarios. El espacio noticioso era muy restringido, incluso las notas de deporte que tenía el diario eran notas de análisis de fenómenos deportivos más que de información puntual. Fenómeno, macanudo, hacha y tiza, metele. Yo ya tenía alguna experiencia del trabajo en diarios, de trabajo con ese tipo de materiales. Gelman me da para comentar un libro sobre el formalismo ruso que acababa de salir: artículos de Tiniánov, de Propp; era el primer libro donde traducían y recopilaban en castellano textos de los formalistas rusos. Entonces había que hacer una nota, claro yo me quedé medio sorprendido, ¿qué *catzo* es esto?, realmente para un diario de estas características. Bueno, vamos a hacerlo. Él me dice, hacelo pero hacé una nota de conjunto un poco informando acerca de este fenómeno, que a pesar de su antigüedad el público rioplatense no lo conoce. Me tomo el trabajo de hacer algunas lecturas complementarias, entonces armo una hermosa nota que ocupaba toda una página, pero, una página íntegra, una página íntegra de *La Opinión.* Ustedes recuerdan el formato *tabloide* de *La Opinion,* una sábana total, absoluta, el diario no tenía publicidad, esto era posible. Entonces yo llevo la nota, Juan la lee y a los dos o tres días se armaba en el *Deutsche,* el taller alemán. Me llama, vení que hay un problema con la nota. Yo dije claro, llegó la hora de la realidad *(risas).*

HG: –Algunos problemas formales.

–Claro, hay que despertar. Timermann lo puteó y le intimó la desaparición de la nota, o que la corte, qué se yo. Voy al taller, Juan con una gran prudencia, con su estilo, como era él, como es él, me dice: no, mirá hay un problema, la nota se excede en diez líneas. Entonces la única forma para solucionar el problema es que vos me hagas una volanta y mandarlo a la página siguiente del diario, como son diez líneas se va a perder, yo no quiero cortar. Fijate vos el respeto. En *Clarín* a mí me han cortado hasta el apellido *(risas).* Fijate vos el respeto, cortalo vos, pero Juan, yo no tengo problema, pero diez líneas solas, sin volanta el lector se va a perder, se va a quedar sin saber como termina la nota. Yo corté esas diez líneas y salió, un disparate. Guardo la página como una demostración de algo, de una sábana total, ni siquiera tiene una viñeta, una ilustración, una foto de Tiniánov, de Propp, nada, un ruso, cualquier cosa, un mujik en la estepa, nada, ni la foto de tapa del libro. Una experiencia de puta madre, era todo un estilo. En *La Opinión* tuve eso que fue la revelación de que era un diario atípico, y después en otra oportunidad... claro, yo a veces tengo actitudes que son complicadas, debo reconocerlo. Se me ocurre que para el diario *La Opinión,* fundado y dirigido por Jacobo Timermann, y financiado por un grupo egregio de la comunidad judía hacer una nota ni elogiosa ni condenatoria sino una nota meramente descriptiva sobre Louis Ferdinand Céline. Hay que ser pintoresco realmente, yo ahora reconozco... Creo que a Timermann le sonó como una patada en el culo esa nota, es más me lo hicieron saber de modo interpósito como siempre te hacían saber las cosas en *La Opinión,* pero la nota se mantuvo ¿por qué? Porque Juan la defendió, y la defensa de un jefe de sección, en ese diario tenía algún tipo de validez. Cosa que en otros diarios no se nota, no ocurre. Yo supongo que la DAIA y la comunidad judía en pleno habrá reputeado a Timermann hasta el día de hoy, le debe haber negado el acceso a la salvación eterna o cosas por el estilo, pero la cuestión es que la nota se publicó. En general ese tipo de cosas eran fenómenos que en esos lugares ocurrían. No tuve demasiados problemas, ahí se produce la aparición del proyecto de *Crisis,* no sé si ustedes conocen la prehistoria del proyecto de *Crisis...*

JQ: –Más o menos...

–Yo incluso vi materiales, originales que avalaban que lo que testimonialmente se había dicho era real. Vogelius era un personaje muy curioso. Federico Vogelius era el dueño del producto, entonces había auspiciado una serie de proyectos de diverso carácter, proyectos culturales. Vogelius era, yo diría, el producto menos cultural que uno pudiera imaginarse, en términos de persona a pesar de ser un gran coleccionista de arte, un gran coleccionista de libros, libros raros y documentos históricos y además hizo el fenómeno de *Crisis.* Detalle más, detalle menos he visto una enorme cantidad de monografías en el mundo acerca de la etapa de *Crisis,* me vinieron a entrevistar húngaros, jóvenes norteamericanos, un joven paquistaní, una cantidad de gente en el mundo que estudia el fenómeno de *La Opinión* y el fenómeno de *Crisis.* Hay una especie como de puente entre ambos. Entonces me llaman, me convocan para ese proyecto. Me convocan de un modo bastante modesto, para que dé una opinión, una especie de pequeña nota en un número sobre poetas de tango. Hago una primera colaboración, sobre Discépolo. Pensado como más o menos esa colaboración y olvídate, y como en el caso de Centro Editor se transformó, después, en una especie de colonización. Revisando colecciones de *Crisis* me siento como una especie de latifundista, ocupo un espacio realmente fuera de lo común. La libertad creativa, la libertad de inventar géneros, generaba productos que esa revista, con esas características, permitía. Por ejemplo, cierta libertad de experimentación e investigación periodística. En un momento determinado yo no me acuerdo quién diablos trae a la revista un documen-

dialéktica

Revista de Filosofía
y Teoría Social

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

to, una especie de carpeta. La edición del diccionario de la Real Academia en el 70, comparado con este informe era un opúsculo, en relación con este asunto. Era el régimen de tierras públicas existente en la Argentina hasta la década del 60, del 70 más o menos. Desde el punto de vista económico, político, era un documento de una importancia fundamental, nada menos que el régimen de tierras públicas en la Argentina, se demostraba la cantidad de tierras públicas inactivas en relación a todo el tema de la reforma agraria. Entonces había que publicarlo, pero no se podía publicar eso, porque ni ocho fortunas de Vogelius juntas podrían... tendría que haberse desprendido de diez cuadros de El Greco para enfrentar esa edición, de todos modos esa especie de suma teológica sobre la propiedad de la tierra tenía tres o cuatro puntas de sistematización estadística que eran claras, como había tanta libertad de creación a mí se me ocurrió, yo podía hacer un *editing*, yo hacía una enorme cantidad de material que es *editing* puro. Una característica poco frecuente en el periodismo argentino, que se haga *editing*, que alguien se tome el laburo de ordenar una nota, sistematizarla, cortarla, de modo que tenga una cierta prestancia periodística. La cantidad de economistas, de físicos nucleares, de doctores en filosofía y letras, de teólogos, de veterinarios que pasaron materiales por *Crisis* era alarmante. Todo eso, como ninguno de ellos era escritor, había que darle un formato más o menos legible. Entonces, se me ocurrió transformar ese informe, no por falta de seriedad o por joda, transformarlo en una historieta, que es tal como apareció. Con la ayuda de un dibujante, que era un dibujante uruguayo, y como muchos uruguayos no tenía mucho sentido del humor. No sé, me costó una tarde tratar de convencerlo a Pancho que era el dibujante en cuestión, de cuál era el propósito, de darle una idea de como podía resolverse la cosa. Él decía: no, cómo una historieta. No, no es una historieta, es para buscar una cantidad de elementos visuales para tratar de, desde las cosas más elementales, más primarias pasar a cosas más sofisticadas, tratar de dar una idea de la cosa, mezclar los pequeños textos, cuadros estadísticos, representaciones gráficas, bueno, salió. De ésas varias. Era un trabajo bastante divertido, como experiencia periodística era entretenido, divertido. Al final esa redacción era bastante entretenida por las amenazas de las Tres A y ese tipo de cosas, eso le agregaba una especie de factor complementario de entretenimiento y diversión que fue una de las razones por la que Vogelius en un momento determinado dijo: no, no va más, lo cierro y punto. Era una redacción donde aparecían y se juntaban tipos bastante interesantes, uno de ellos era Eduardo Galeano, que era quien funcionaba como director de la revista, que ustedes conocen, pueden tenerle simpatía o no. Galeano tenía –otra de las grandes lecciones de periodismo– una capacidad fantástica para agarrar alguno de esos mamotetros y saber exactamente el punto concreto en el cual esa nota debía ser cortada, sin que se advirtiese el corte y la nota pecase, por algún tipo de falla. Galeano era el típico profesional, iniciado muy tempranamente, muy pibe en el periodismo con un gran oficio de redacción, él llega a la revista, después de haber pasado por redacciones...

HG: –En Marcha había estado.

–En *Marcha,* había estado en otros diarios uruguayos, pero básicamente en *Marcha. Marcha* fue una gran escuela, yo honestamente la considero y la señalo como una de mis grandes escuelas de qué es el periodismo. Quijano tenía una especie de poder para poder solucionar, reformular y plantear las cosas, en términos técnica y humanamente admisibles y compatibles. Como por ejemplo, hay que tener muchas pelotas para cortarle una nota o sugerirle algo a alguien como Emir Rodríguez Monegal, y aún más pelotas, más coraje y más temple para decirle a Carlos Real de Azúa que cortase una nota de las que mandaba. Carlos Real de Azúa era arborescente, las notas de Carlos Real de Azúa a veces ocupaban dos o tres números de *Marcha.* No había forma, con esa complejidad de Real de Azúa y ese interés para tratar los temas. Por eso para mí fue un gran modelo.

EV: –Sin embargo el tamaño de las colaboraciones en *Crisis*, si lo comparamos con las de ahora no eran breves.

–No, no, en absoluto. La revista daba. Se acuerdan que *Crisis* aparecía con unos documentos, era una cosa interesante, mapas, prensa antigua, bueno los textos más breves que recuerdo haber escrito son los qué indicaban qué era eso. Con una breve descripción, qué era, de dónde había salido, era una columna, ese era el texto más breve. Después son todas notas grandes, sobre el humor gráfico, otra sobre Borges en el suplemento de *Crítica,* había una cosa que era poco frecuente...

JQ: –Las notas sobre Borges...

–... las notas sobre Borges, sí. Tengo dos. Cuento ésta y cuento otra de Borges que es también interesante, porque es laburo periodístico, laburo de investigación. Bueno, la idea era la siguiente, no por provocarle incomodidad a Borges que era un tipo muy cordial... yo tuve además relación con él y bastante buena. Sino restaurar mínimamente cierta verdad cultural. Borges había subestimado, esto es público, todos ustedes lo saben, su paso por *Crítica.* Por ahí había dejado caer, así, de modo desdeñoso, una referencia que se sacaba de encima su participación, Y claro, había algo que no compatibilizaba, algo que hacía que esa especie de desdén quedase como chueco en relación con la propia historia personal y literaria de Borges, ¿no? Digo el pasaje entre el Borges poeta, el de los primeros libros de poesía y el Borges que va a meterse después en toda la zona de las ficciones y demás, un libro que es una clave y marca un poco ese pasaje, que es *Historia universal de la infamia.* Porque esos textos de *Historia universal de la infamia* habían sido en su totalidad, aunque hay un par de textos que quedan afuera, publicados justamente en la *Revista Multicolor* de los sábados que era un suplemento de *Crítica.* Entonces Borges rechazaba ese pasaje por *Crítica,* ¿no?, lo minimizaba pero sin embargo en su primer libro ficcional, en un libro tan curioso como ese que en definitiva es un libro de reescritura de textos de otros, eso era una cosa a investigar. Entonces, efectivamente, me puse a buscar, digamos a trabajar en el tema. Entonces acá aparecía uno de los rasgos, locura o generosidad, verdad? de Vogelius... Era muy complejo o muy difícil conseguir colecciones completas de *Crítica,* sigue siendo muy difícil, en general es muy difícil trabajar con diarios en la Argentina, yo he trabajado

LA GAUCHO ARGENTINA

Martín Fierro y Juan Moreira pertenecen a la misma familia gaucha de la literatura y la política argentina. Ambos comparten la época en que se funda la nación. La época de la realidad efectiva[1] de un estado que encara su ingreso a la modernidad por medio del orden y del progreso, "de la paz y la administración".

Las burguesías en ascenso ya no pueden esperar y el fantasma del Sarmiento asedia exigiendo definiciones que tendrán que buscarse ya no en su *Facundo,* sino en el libro que él mismo definió como su continuación: *Conflicto y Armonías de las Razas en América, "una versión corregida y mejorada de civilización y barbarie"* y que desde sus prolegómenos se preguntará: –¿Quiénes somos cuando argentinos nos llamamos? ¿Somos europeos?, ¿Somos indígenas?, ¿Somos americanos?, ¿Somos nación?, ¿Argentinos?.

Esta batería de preguntas que interpela nuestra identidad va señalando el rumbo de su respuesta al interpretar que la diferencia distintiva entre la colonización española y la de Norteamérica será que los anglosajones no admitieron a las razas indígenas *"ni como socios ni como siervos de su constitución social".*

¿Qué le queda entonces a esta América para seguir los pasos prósperos y libres de la otra? Nivelarse, dirá Sarmiento en sus conclusiones, *"corrigiendo la sangre indígena con las ideas modernas".*

Esta respuesta refleja la mutación del maestro y su pedagogía a la intolerancia del militar, de aquella extensión como mal aquejante a un mal étnico originario en la época de la conquista, de la conjunción de dos términos antagónicos anudados por el nexo "y" a la descomposición que los confronte y oponga, del pasaje de un pensamiento liberal y progresista a uno más darwiniano y positivista que anticipa las futuras investigaciones de la ciencias médico-sociales que encontrarán un fiel exponente en Ramos Mejía.

La sangre será el moderno corrector para encauzar el destino político del país en los carriles del progreso y con este instrumento civilizatorio se organizará la campaña al desierto y el necesario reclutamiento de gauchos para llevar a cabo esta tarea.

Martín Fierro (el de *La ida),* será el texto de denuncia escrito por José Hernández en 1872, donde el gaucho cuente en su cantar, las penas y las injusticias padecidas por haber sido enviado a la frontera por un juez de paz. Es el gaucho que cae en desgracia, el que decide desertar y que, al volver a su pago, al cabo de tres años, no encuentra ni a su mujer ni a sus hijos, prometiendo ser en adelante un gaucho matrero. Es el gaucho desterritorializado que cruza la frontera hacia el exilio y que *"dando fin a su argumento y de un golpe el istrumento lo hizo astillas contra el suelo",* el que retornará ocho años más tarde con la edición de la segunda parte: *La vuelta del Martín Fierro.*

Pero el gaucho que vuelva ya no será el que se ha ido. Ha sufrido la muerte de su amigo, el Sargento Cruz, ha visto el salvajismo desmedido del indio y este gaucho será el que acepte las reglas del juego de una realidad efectiva que deviene del moderno estado liberal y que el autor anticipa en el prólogo del libro al declarar la ambición de cumplir con ciertos *"propósitos moralizadores",* aconsejando: vivir con precaución, trabajar honradamente, evitar los vicios; afirmaciones todas ellas que intentan prevenir el desborde de las pasiones, dejándonos en presencia de un gaucho domesticado.

El Martín Fierro que regresa ya no conserva ese primer espíritu de denuncia. Su canto y sus consejos darán cuenta de una aceptación que refleja la suscripción del autor al contrato liberal. El que vuelve es un gaucho "converso", el que convino con sus dos hijos y Picardía (hijo de Cruz) conservar el secreto de haberse cambiado el nombre.

Juan Moreira, de Eduardo Gutierrez, hace su aparición para el mismo año. Este relato se inscribirá *"en la emergencia, en la aparición de la prensa moderna, la aparición de las editoriales, los primeros proyectos que tienen en cuenta al mercado",* según señala Rivera y que saldrá bajo el formato de folletín en el periódico *La Patria Argentina*[2].

Juan Moreira es el gaucho que tiene un trabajo, una mujer, un hijo, que afronta el atropello firme en sus convicciones y la conciencia de saber que le será imposible escapar a ese destino trágico que se le impone.

Cada uno de ellos ocupará un camino diferente en la emblemática de la política nacional.

Para Lugones en el poema se cristalizan los principios de libertad y justicia y en el gaucho ve al héroe y civilizador de la pampa reconociendo en él, la espiritualidad o el alma de la raza compuesta por sus tres elementos: La verdad, la belleza y el bien.

En la obra de Hernández, Lugones verá el poema épico de la patria y en el payador y su poesía, el mito de la nación. Su construcción será como un proceso inverso al concepto de racionalidad de Max Weber. Su recorrido no tendrá la inalterable dirección que transita el camino del mito al logos sino a la inversa, del logos al mito, proponiendo la contemporaneidad de un encantamiento proveniente de un tiempo originario y anterior.

El payador improvisa y su canto surge de manera súbita, natural. No cuenta con el detenimiento reflexivo del que escribe poéticamente suscitándose la tensión por la urgencia que requiere la respuesta.

Si bien ambas son expresiones de un acto creador, la diferencia parece estar centrada en la inmediatez que emana de la voz y que Lugones escuchará como la voz de la patria y en su canto la melodía que agita los restos para glorificarla.

Voz oída y palabra escrita, es la alianza que plantea Josefina Ludmer[3] como una de las cuatro definiciones para la existencia del género, donde la alianza será *"una relación de fuerzas poéticas y políticas, entre voces y sentidos, producida por los enunciados del género. No existe antes ni afuera de ellos. La lógica de la alianza supone una modalidad ficcional: es deseada y postulada, un deber ser escrito como ser. Cada vez que los enunciados del género construyen una forma específica de alianza es porque no tiene correspon-*

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

diente exacto en la realidad. La postulación que identifica, deber ser, decir, y ser, la hace realidad solamente en el género. Esta modalidad es la del contrato, del pacto, la de la posición del derecho y también la modalidad del espacio interno del género".

Esta alianza es la que encarna Lugones en el Teatro Odeón al finalizar su sexta Conferencia titulada "El linaje de Hércules" y que en la crónica del diario *La Nación de Junio* de 1913 aparece bajo el título "Una despedida triunfal". Lugones se felicitará a si mismo por haber sido *"el agente de una íntima comunicación nacional entre la poesía del pueblo y la mente culta de la clase superior; siendo así como se forma el espíritu de la patria".*

En esa íntima comunicación, los unos serán portadores de una poética y de un saber. Los otros, de la erudición y la cultura oficial. Poética y Política, palabra escrita y voz oída serán anudadas por Lugones como un intento por encontrar la unidad que otorgue la plenitud y expansión necesaria que precisa en esencia toda fuerza mítica.

Si una segunda condición para la existencia del género *"es la necesidad de que existan al menos dos sectores que se disputen la hegemonía en la que cada uno apela al gaucho como aliado del otro"*, el mito parece ser sólo posible en tanto ya no existe disputa, ni rivalidad, es decir, Lugones pudo pensar la alianza para realizar la construcción mítica del gaucho Martín Fierro como exponente de lo nacional, en tanto ya no existía el gaucho y sólo quedaba el recuerdo distante de su voz y la escritura como texto.

Este era el contrato que estaba proponiendo con sus semanales conferencias, cumpliendo con la última de las definiciones donde la alianza articulaba el mundo de los sujetos con la patria. Un acuerdo entre la poética popular y el poder letrado. Un pacto que bien podía haberse llamado "El pacto Odeón", donde al aceptar compartir un mismo pasado esos dos mundos se volviesen receptores de una misma herencia y un mismo espíritu.

Juan Moreira, en cambio será la convicción y la creencia llevada hasta sus última consecuencias por un sujeto gaucho que se encuentra en un estado de transición epocal, *"ocupando la posición de un sujeto entre dos culturas, dos justicias"*[4], un pasaje entre un orden que no terminaba de morir y otro que no termina de nacer.

Este será el gaucho que no pacta, que no acepta ni acuerda y por ello lucha hasta el final.

Lugones universaliza al Martín Fierro estableciendo analogías genealógicas que inscriban al gaucho en el marco histórico de la humanidad, viendo en el payador a un trovador y paladín del tipo español o en su traje, una combinación de elementos orientales y caballerescos que introdujo la conquista. Juan Moreira, en cambio, es el relato insubordinado de un gaucho que debió ser conjurado y terminó capturado por la representación teatral que inicia José Podestá.

Moreira y Martín Fierro (el de la vuelta), son exponentes fantasmales de una práctica política que asedia los confines del pensamiento nacional y popular argentino siendo posible (y tal vez atrevido), reconocer su herencia en el Moreirismo de los 70 o en los gauchos domados por esta última década.

Gustavo J. Nahmías

Notas

[1] Si bien su sonoridad evoca de manera inmediata una estrofa con ritmo de marcha, la *realidad efectiva Wirklichkeit,* en el pensamiento de Heidegger y su polémica sobre el psicologismo, remite a *wirken* (obrar), la realidad efectiva de lo lógico, como sentido, como lo que tiene validez, que puede ser comprendido por el sujeto que juzga pero jamás puede ser alterado por este comprender. Un "ser en efecto".

[2] Rivera, Jorge B., *Eduardo Gutierrez,* CEAL, Bs. As., 1967.

[3] Ludmer, Josefina, *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria,* Sudamericana, Bs. As., 1988.

[4] Ludmer, Josefina, "Prólogo" a *Juan Moreira* de Eduardo Gutierrez, Perfil, Bs. As., 1999.

[5] Ludmer, Josefina, *El cuerpo del delito. Un manual,* Perfil, Bs. As., 1999.

en otros lugares, la Biblioteca Nacional de Montevideo tiene una sistematización en su hemeroteca que es ejemplar y no es una hemeroteca del primer mundo, ¿no?, modestísima en el fondo, pero perfectamente sistematizada. La nuestra es una especie de, o fue, no sé, no creo que lo hayan resuelto, una especie de caos. Entonces no había colecciones completas. El único lugar donde había una colección más o menos completa era en la Biblioteca del Congreso, entonces allá fui y como realmente se contaba con todo tipo de medios, porque ellos me decían: no, no te tomes el trabajo de fichar, vos vas y hacés esas tarjetitas boludas y hacés fichas, no, yo te mando a Mastichelli, el fotógrafo y el fotografía todo. Efectivamente, hicimos un álbum con todo el suplemento multicolor de *Crítica,* año 32, 33 íntegramente fotografiado, unas fotografías perfectas, impecables. Bueno, y ahí trabajé con eso. Es uno de los trabajos de investigación donde aparecían zonas que completaban la idea que se podía tener sobre todo ese período, ese momento de la historia de Borges. Bueno, mencioné que había otra. Borges negó dos cosas sistemáticamente de esa etapa, una su condición de colaborador de *Crítica* que estaba manifiesta, y su condición de empleado municipal. Hablaba de esa etapa de empleado municipal en la Biblioteca de Carlos Calvo con un modo muy despectivo, como una especie de etapa sombría de su existencia. Borges define el lugar como una especie de crapuloso arrabal obrero, ¿no?, es terrible la descripción que hace Borges. Realmente es agónica. Uno se lo imagina, qué se yo, como un personaje de Dostoievski, ¿no?, en medio de la nieve de San Petersburgo yirando por una especie de barrio malandra.

ChF: –Con gente de avería.

–Una cosa espantosa, con gente de avería, gente desagradable, bueno. Lo primero que hice fue una especie de inspección ocular porque yo no me acordaba bien del lugar. Tenía una

especie de imagen vaga; Carlos Calvo y Avenida La Plata, no lo recordaba. Alguna vez había andado por ahí, tenía una idea totalmente distinta. Sí, el barrio se conservaba en ese momento, y lo hice fotografiar completo.

HG: –Está la biblioteca todavía.

–Está. Si, escuchame, el barrio es un decoroso barrio de clase media porteña con casas de dos y tres pisos que estaban, no ahora, que estaban entonces. Eso no era un arrabal crapuloso sino que era un barrio de clase media porteña, digna, decorosa como tantas. Está en Carlos Calvo y Avenida La Plata, ahí digamos a mitad de cuadra.

JQ: –El viejo alucinaba.

–Hasta me tomé el trabajo, miren que trabajo absurdo, de revisar en los boletines municipales, los flujos, las estadísticas, la cantidad de usuarios que habían tenido; un laburo realmente de investigación que merecía mejor suerte. Y entonces, lo que quedaba en claro era que si algo funcionaba era el prejuicio de doña Leonor Acevedo y las amigas de Borges en relación con algo que no era la calle Arroyo, que se yo, o Maipú allá al fondo. No, nada más grave que eso. Además era una Biblioteca que tenía un gran funcionamiento. Que él se haya sentido bien o mal ahí, es otra cuestión absolutamente diferente. Y después eso me llevó a investigar el otro aspecto que es, más que Borges, lo que los amigos de Borges hicieron circular en su momento, casi con esa especie de desdén, de medias palabras que se insinúan, la cesantía de Borges presionado a apoyarlo a Perón. Esa especie de crápula gigantesco de la historia argentina y él en un gesto de renunciamiento frente a esta imposición. Entonces la versión que circulaba era que efectivamente había sido despojado. No. Yo lo que descubrí, revisando los papeles e incluso no voy a contar la trastienda, ¿no?; yo llegué al legajo de él, no había absolutamente ningún tipo de anotación que indique que efectivamente fue sancionado ni nada por el estilo. Hay una renuncia asentada, hay una suspensión que le metieron en algún momento, supongo que por ir con las uñas sucias o algo así, pero no hay nada más grave que eso. Y se fue porque evidentemente no pudo sostener esa violencia, lo cual fue un gesto cívico que yo acepto y le agradezco, porque en definitiva fue coherente con sus ideas. Pero de ahí a que hubiese existido una especie de conspiración, no.

EV: –¿Es falso que lo iban a enviar a una repartición de cocinas, o algo así?

–No hay absolutamente nada de eso.

JQ: –Esa es la versión oficial...

–Esa es la versión oficial. Yo me tomé el trabajo de leer otros legajos de esa época. Generalmente casi todos los traslados están asentados, fulano de tal pasa de tal sitio a tal sitio, a la inspección general. Eso es lo que aparece en otros legajos, no en éste. Nada, simplemente ahí una especie de nota y termina porque él renuncia con fecha tal.

HG: –La fecha ¿cuál era?, ¿1945?

–No me acuerdo. Si era por ahí, es la inminencia de Perón...

ChF: –Se hizo una cena de desagravio o algo así.

–Sí, y hay un número de la Revista *Sur.* Durante mucho tiempo se lo consideró como una de las muestras de brutalidad del peronismo.

JQ: –Se sigue diciendo eso.

–El peronismo pudo haber tenido esas o brutalidades aún más objetables, pero esa en particular no, esa es de arriba. Lo publiqué en la revista que en este momento se me fue el nombre, una revista que hacía Eduardo Jozami. ¿Cómo se llamaba?.

JQ: –Señales.

–Creo que *Señales.* Es un número que todavía tengo por ahí, incluso hay dos o tres fotos. Agrego las fotos para demostrar que ese lugar no era una especie de lugar crapuloso, de barrio de lumpenaje, sino que era un barrio de la clase media porteña típica de Buenos Aires de esa época.

ChF: –Crápula pero por otras razones.

–Claro, no por eso.

ChF: –Vos no diste clases, entonces, hasta el año 85.

–Hasta el 85, exactamente. Tuve una experiencia anterior de dar clases en una escuela de artes gráficas que dependía del Instituto de Artes Gráficas, una clase para obreros, era una especie de maestrita de los obreros, ¿no? Daba unas clases de gramática, totalmente funcional, operativa para lo que debe saber un tipógrafo, un corrector de pruebas, un linotipista.

ChF: –Te lo preguntaba porque la generación del 60 no dio clases hasta la llegada de Alfonsín, hasta la normalización de la universidad, es decir que vivían de la industria cultural –vamos a ponerlo así– o de otro tipo de trabajo. O vivían en la bohemia, o tenían una fortuna familiar, lo que sea.

–Sí, pero no de la Universidad.

ChF: –Ahora yo me pregunto cómo se reorganizaron las relaciones de los intelectuales con la cultura. Porque el hecho de depender de la Universidad los hace académicos, con mayor o menor agrado...

–Claro, ahí hay un punto de enganche que es el siguiente. Tiene que ver con el último tramo del gobierno militar, con la idea de que en la Argentina no existe una escuela de comunicación y entonces a esa escuela de comunicación hay que crearla. No una carrera metida en la Facultad de Sociales sino una facultad. En eso está en ese momento Viser que estaba vinculado políticamente con los radicales, si no me equivoco, y algunas otras figuras, inclusive el que fue el primer, no decano, sino el primer organizador, que era Enrique Vázquez, expresando todo ese costado alfonsinista. Entonces ese concepto. Viser por un lado, Vázquez por el otro, ahí hay una especie de pugna, de puja en la cual Viser es desplazado, aparece brevemente Vázquez haciendo una gestión con un concepto totalmente diferente a lo que termina siendo la concepción de la carrera y la organización de la carrera. Vázquez en ese proyecto inicial le da ingreso fundamentalmente a profesionales de los medios, menos a figuras con perfil académico, con tradición académica y más a figuras que son figuras profesionales de los medios. Concretamente, de la televisión, de la prensa, de la radio, etcétera. Siendo él mismo, de algún modo, una

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

suerte de expresión de ese fenómeno. Yo empiezo a trabajar en la Facultad en ese momento, en esa etapa, cuando la facultad estaba todavía en el edificio provisorio de Callao, una suerte de museo del horror, qué se yo. Digo, lo que se había venido trabajando no en el contexto del radicalismo, en los aparatos culturales del radicalismo, sino más bien en una suerte de aparato que alguno de ustedes recordará que es una agrupación de investigadores de la comunicación, esa obsesión argentina de investigadores de la comunicación, ¿no? Es un proyecto en el cual estuvo Alicia Entel, estuvo Toto Schmucler y varios más, yo, Aníbal Ford, unas cuantas figuras más, digamos, le podríamos llamar la guardia vieja, incluso por razones cronológicas. Todos ustedes eran niños y no tenían cabida, no había un Kindergarten para ubicarlos a todos ustedes. Pero, bueno, eso eran deficiencias de la época. Eso fue una especie de zona de debate, una zona de producción bastante variada donde circulaban discursos teóricos, ideológicos y académicos bastante variados, incluso aparecían como pugnas de carácter teórico bastante fuertes. Funcionalistas norteamericanos, frankfurtianos, gramscianos, una especie de pasta. De esas reuniones que se hacían casi continuamente salió una especie de pre-diseño de lo que terminó siendo la carrera de comunicación. Pero, digamos, la aspiración era armar una Facultad, era la primera, en definitiva, en la argentina que aparecía con esas características....Creo que hubo una cantidad de fallas en el manejo con el rectorado que era en definitiva el que tenía que decidir bajo qué forma podía funcionar la cosa. Mientras estuvo Vázquez, tenía evidentemente influencia política y entonces él hizo una especie de interinato, hizo un proyecto que, tal vez, tenía que ver más con su cabeza que con lo que realmente podía ser una carrera universitaria. Incluso por la gente que convocó, por el tipo de diseño que hizo y porque de algún modo delegó bastante, entiendo, delegó bastante en terceros. El era más bien una especie de figura decorativa o de figura, digamos, egregia y el manejo real pasaba por otros lugares, ¿no?. Eso, digo, duró hasta que se hizo el diseño definitivo y yo empecé a trabajar con ese nuevo diseño en el año 88. En la etapa anterior hice dos o tres seminarios, dentro de la facultad o pre facultad o lo que fuere, en extensión universitaria, como parte de un programa de actividades de extensión universitaria. Incluso, bueno, tirando dos o tres cosas que a mí me sirvieron después para sistematizar justamente el trabajo sobre el escritor, la industria cultural y el periodismo cultural. De algún modo muchas cosas yo las vi en ese momento, o las sistematicé, o las ordené con motivo de eso. Un poco a partir de todos esos antecedentes se decidió y yo acepté que yo era una suerte de especialista en historia de los medios. Todo lo que yo había trabajado de algún modo tenía que ver con esa rama particular, desde entonces hasta la fecha, hasta ahora.

ChF: –Un autodidacta.

–Lo podríamos llamar de ese modo. Sí...

ChF: –¿Autodidacta o erudito?

–No sé, autoerudito. No digamos un autodidacta.

HG: –Erudidacta.

–¿Cómo?

HG: –Erudidacta.

–¿Erudidacta? Bueno... *(risas)*

HG: –¿Y en *Crisis* había discusiones políticas sobre el momento que se estaba atravesando?

–Sí, había muchas.

HG: –¿Y las podés recordar o reconstituir?

–No, mirá no creo, porque eran muy cruzadas, había figuras que aparecían ahí, alguien que tenía una especie de abono casi permanente, como el Pájaro García Lupo. El Pájaro en general no discute de política. Analiza, evalúa e informa, en general. O una figura que estuvo prácticamente presente hasta el último día que fue Haroldo Conti. Haroldo Conti era una suerte de figura constantemente presente sin haber sido un colaborador demasiado asiduo, era más una especie de..

JQ: –Habitué.

–De habitué. Además yo creo que Haroldo que era muy generoso y muy corajudo, sobre todo cuando empezó a apretar la amenaza. Haroldo asumió una especie de papel de protector, porque lo que básicamente hacía era dar aliento y estar presente para poner el cuerpo. Si era necesario poner el cuerpo y él lo tenía bastante grande..., tenía que ver con el estilo de él ¿no?. No sé, les puedo mostrar algunas cosas, alguna nota que hice yo sobre el cura Leonardo Castellani. A mí me significó también algunos agravios. Cosa curiosa porque yo terminaba siempre prendido a causas que no son las mías, no son totalmente las mías. Porque alguien, claro, alguien se mortificó, supongo yo que alguna especie de masón, se ofendió por esa nota sobre este cura, ¿no? jesuita, extraño. Este... sin conocerlo demasiado al cura que realmente era bastante raro, bastante singular, un cura que tenía conflictos eternos con la Compañía de Jesús, pero que tuvo actitudes o tenía actitudes de carácter, digamos, cívico.

ChF: –Y lo demostró en ese famoso...

HG: –Sí, sí... el almuerzo.

–Abrió la boca por lo menos, sí, en ese almuerzo con Videla.

JQ: –Pidió por Conti.

–Pidió por Conti, porque justamente le dijeron que Conti fue seminarista. El no se acordaba de Conti. Pero entonces le mostraron una foto donde está Haroldo de sotana, una sotana con cuatro mil botones, era largo el loco. Entonces dice: ah sí ya sé quién es, entonces ahí automáticamente toma la defensa, hasta donde el viejo podía tomarla. Quizás ya lo habían matado pero de todos modos el gesto estuvo. Así que fue una etapa para mí, de aprendizaje bastante importante. Y después la otra etapa, la etapa de la colaboración en *Clarín* que fue una etapa bastante sostenida.

HG: –¿Eso en qué año fue?

–Mi colaboración en *Clarín* empieza aproximadamente a comienzos de los 70 más o menos y dura hasta el 94, 95... Supongo yo, viste, como ocurre a veces en las redacciones por exceso de presencia, se produce una especie de recambio y no me

vuelven a pedir material. Entrego material, no lo publican entonces, digo, bueno se terminó el ciclo *Clarín,* chau. Y, digamos, no peleo demasiado la posibilidad profesional de *Clarín,* que hubiese podido reivindicarla porque yo tenía estatuto de colaborador, de acuerdo a la ley. No lo hice porque para entonces yo ya había empezado a publicar colaboraciones en *El País Cultural* de Montevideo. Entonces yo honestamente me sentía mucho más cómodo en todo sentido en el suplemento cultural de *El País* que en el *Clarín*. En *Clarín* siempre tropezabas con alguna zona densa, algo que no podías decir, algo que tenías que omitir, algo que si lo mencionabas tenías que mencionarlo de modo velado, tenías que insinuarlo o sugerirlo, ¿no? *Clarín* siempre estuvo lleno de cortapisas. En el caso de *El País Cultural,* con Homero Alsina Thevenet que es de un nivel de exigencia bastante alto y bastante insoportable, como se supone. En general yo nunca tuve problemas, jamás me indicaron ni me rechazaron temas ni me hicieron observaciones de tipo estilístico, cosa que Homero Alsina Thevenet tiene un manual de estilos, te lo refriega, te lo entrega el primer día y te dice: este es el manual de estilo, tenés que atenerte a eso. Son las preposiciones, los adverbios, los sangrados, la extensión de las notas. Pero, digo, está bien, son cuestiones de carácter formal, y además él lo justifica diciendo que eso abrevia el *editing* y hace que se vea la cortesía del medio para con el lector, darle un producto que esté bien armado, bien planteado.

ChF: –¿Tu padre siguió siendo peronista?

–Sí, sí...

ChF: –¿No te significó nada en particular, a vos?

–No, más allá de una foto dedicada por Perón, *(risas),* lo cual no es poco.

HG: –Seguro que la tenés en la biblioteca...

–Sí, la tengo, la tengo... *(risas)*

HG: –Son preguntas políticas oblicuas (risas)

–En definitiva es una foto firmada por Perón, no va a decir "Mefistófeles con cariño a Rivera". Es una foto de Perón sin la impronta militarista.

HG: –Hace poco creo que vi una así, muy conocida, Perón con moñito, en una repisa de la biblioteca de Martín Caparrós. Se la había mandado Perón dedicada al papá, Antonio Caparrós, un psicoanalista que en la época estaba comprometido con un movimiento de psicoterapias populares.

–A pesar de que a mi viejo le tocó como último destino diplomático Montevideo, y no aceptó nunca la interferencia de discriminaciones de tipo político en lo que él hacía como Cónsul, ¿no?, digo, "ese pasaporte hay que demorarlo", "ese pasaporte no se firma", ese tipo de cosas. Mi viejo, en cierto modo, como no le podían comprobar ningún tipo de irregularidad le dieron "término de funciones" que es una especie de eufemismo que se utiliza para dejar sin laburo a los embajadores políticos, no los de carrera, y no forman parte del escalafón. De ese modo: término de funciones, se terminó, punto. Ni es una aceptación de renuncia ni una cesantía, no, es una fórmula de carácter diplomático.

ChF: –Mejor no divulgar esa fórmula en la Facultad de Ciencias Sociales a ver si la usan. (risas)

–Sí, mejor no dar ideas, realmente. A veces uno se pasa dando ideas...

ER: –¿Y en tus lecturas de Borges nunca te interesó el modo que él había tomado la gauchesca también?

–Sí, sí ... Yo trabajé bastante Borges, y además tengo ganas de armar una especie de colectánea con una cantidad de trabajos bastante interesantes sobre Borges.

E R: –No, es que lo digo en relación con los trabajos de...

–En definitiva siempre hablé bien de él. No sé si conocen ustedes que hay una grabación que se llama "Borges oral", en píldoras y oral, es una entrevista que le hice yo para un proyecto, y después acabó, un grupo de gente que iba a hacer una especie de colección de testimonios orales con pintores, escultores. Y ésta es una con Borges. Fue muy interesante y compleja. Ahí yo tomé conciencia de dos cosas: de lo difícil que es trabajar con un ciego en una cosa de este tipo y lo aún más difícil que es trabajar con un ciego en un lugar donde no hay muebles confortables. A Borges me lo sentaron en el único asiento que había en el estudio que crujía, que hacía ruido. En un momento determinado habíamos conseguido un clima fantástico, muy bueno, excelente, Borges estaba muy metido en la cosa. Yo había hecho una especie de ensayo general, ¿no?, trabajé, conociéndolo a él como lo conocía, trabajé con una especie de astucia técnica, entonces venía fenómeno. Borges estaba especialmente bien, había empezado medio: "no, estoy mal, me duele", pero cuando empezó a hablar, empezó a ponerse bien. Como yo había previsto ese detalle toda la primera parte era una especie de introducción que se podía podar sin problemas. Pero Borges se había puesto especialmente interesante, entonces en ese momento yo noto que empieza a moverse y el asiento empieza a hacer una especie de ruido de grillo, cri, cri, cri, cri, que se notaba y los tipos de la cabina me hacían seña que tratase de pararlo. Claro, si hubiese sido un vidente se lo hubiese dicho, pero con un ciego era difícil, tocarlo era, ¿no?, podía entender otra cosa, qué se yo. Esto no era grave porque en definitiva era un cri, cri, que pasaba inadvertido. Entonces de pronto yo con terror, noto que mete la mano en el bolsillo, saca un pañuelo y se manda una sonada de nariz *(risas)* que reventó todo. Tuvimos que trabajar prácticamente tres o cuatro horas con la cinta para tratar de cortar y empalmar de modo tal que la cinta quede convincente, y es cierto un trabajo no de orfebrería, sino un trabajo de laboratorio, de precisión, quedó perfecto.

HG: –Ahora con el Centenario una sonada de nariz de Borges, puede tener cierto valor, ¿no? (risas).

–¡Una sonada de nariz de Borges! Vos sabés que yo creo que la tengo, habría que editarla aparte con una caja especial, con un estudio introductorio de María Kodama *(risas).*

ChF: –"Otras formas de la sonoridad".

–Otras formas de la sonoridad, sí,

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

exacto. O *Historia universal de la secreción. (risas).* Terrible, bueno, pero fue una buena experiencia, muy interesante.

HG: –Me parece que Eduardo había comenzado a hacerte una pregunta.

ER: –No, quería preguntarle a Jorge por alguien que nosotros ya hemos entrevistado. ¿Qué te parece el trabajo que hizo Josefina Ludmer sobre el género gauchesco, en un último trabajo de ella consideraba muy elogiosamente tu libro sobre Eduardo Gutiérrez, al que toma como inspiración de...

–Sí, eso dice. A mí, te digo, yo debo confesar, incluso se lo dije a la China, me resultó de una complejidad aterradora. Honestamente, me costó un trabajo enorme leerlo, tuve que leerlo con un enorme cuidado, a lo mejor, por ahí acostumbrado, ¿no? a trabajos de otras características, y entonces entrar ahí..., yo creo que el aporte que hace es muy interesante, pero me resultó realmente muy dificultoso y no me termina de satisfacer, digamos, esa especie de propuesta deliberada de encriptar de algún modo una cosa que es bastante más transparente. En definitiva, yo cuando llegué al meollo de la cosa, como con algunos textos de Roland Barthes, que vos al final decís, bueno pero era bastante más sencillo, para qué tanta pompa y ceremonia, ¿no?, si esto podría ser dicho a la llana, más o menos en un transparente español de uso general, ¿no?.., qué se yo, no sé. Yo incluso se lo dije, nos encontramos con ella en Río Cuarto, le dije: "mirá, me has encarajinado una parte hermosa de mi vida" *(risas).* "Uh ¡por qué, por qué decís eso?", "¿Me resultó difícil", "Bueno, está bien, pero es un libro serio". "Sí, ya sé que es serio pero es demasiado serio, yo no sé para qué tanta seriedad".

HG: –Bueno, serio por un lado y humorístico y cómico por el otro, también lúdico, ¿no?.

–Sí... Lúdico, lúdico es. Pero no, te digo, está bien, te digo, me parece que es un libro curioso.

ER: –Decías hace un rato que te habías propuesto buscar, pensar el *Martín Fierro* no como una pieza que estaba aislada sino que tenía también sus antecedentes. Lo que ella hace también es prolongar hacia acá el género gauchesco, ¿no?, hacia Lamborghini, pasando por el propio Borges.

–Sí, sí, es una relación interesante.

HG: –Bueno, pero tomando el *Moreira*, si me permitís..., lo que vos señalás como "serio", tiene el sentido muy parecido a lo que vos hacés, de buscar antecedentes, por un lado, y luego ver cómo se va desdoblando el tema. Allí se encuentran una cantidad enorme de referencias que permitirán hacer una historia de la cultura argentina tomando solamente ese hilo que establece *Juan Moreira*.

–Sí, claro.

HG: –Y mencionás las versiones de French, de Vacarezza, de Rodolfo Kusch, ésta última sorprendentemente para mí.

–Sí, escuchame, vos la de Kusch no la tenés, pero se hizo.

HG: –No, no sabía que Kusch había...

–Se hizo en una carpa que habían puesto en Plaza Once.

HG: –También mencionaste una ópera, "Pampa" de Arturo Berutti y Guido Borra estrenada en 1897 en el Teatro Ópera, más recientemente...

–Cantaban en italiano, ¿te imaginás a Juan Moreira cantando en italiano?

HG: –Un Juan Moreira cinematográfico realizado en el 48 por Moglia Barth y... ¿Mc Louell?

–Mac Lugal.

HG: –Mac Lugal. Y dos tiras gráficas de Walter Ciocca, que, bueno esas yo alcancé a leerlas en la vieja *La Razón*. Y puedo agregar una de mi cosecha, está la interpretación de *Juan Moreira* que hizo Alfredo Moffat en la carpa que había armado el Chacho Álvarez, ahí en Diagonal Norte, turbadoramente denominada "La carpa nacional y popular".

–Yo la vi.

HG: –Ah, ¿sí? Me temo que yo estaba en la parte, cómo se dice, organizativa.

–Sí, la vi. Había un flaco, ese con el guardapolvo amarillo.

JQ: –Ay, qué personaje ese...

–Pero después me dijeron que en un momento determinado y creo que se vio, se desmandaron bastante los muchachos del Borda, empezaron a darse patadas entre ellos.

HG: –En esa época se podía hacer campaña política con esos eventos moffatianos.

–Hacía campaña con la carpa. Pero era interesante el proyecto. Incluso ese momento de violencia donde los locos empezaron a darse sin asco, porque ya no era solamente darle al sargento Chirino, se daban entre ellos. La partida había entrado en su autodestrucción, se había autoconvocado para hacerse de goma.

HG: –Estás hablando de los inicios políticos de nuestro amigo Álvarez.

ER: –El iconoclasta... (risas).

HG: –Creo que al Vicepresidente, si llega a serlo, recordarle esa carpa no lo va a poner contento. (risas)

JQ: –Es el antecedente de la carpa docente.

–Sí, sí puede ser. Escuchame, en el compañero Álvarez reconozco y recuerdo cosas, que no sé si vos tenés presente de etapas anteriores, de la etapa de *Unidos*, pero de la etapa anterior inmediata de *Unidos*, cuando él explicaba el peronismo y aspectos, digamos, interesantes del peronismo en una Unidad Básica de la Avenida Santa Fe al 1800, con un grupo de jóvenes...

ChF: –¿Santa Fe y Callao?

–Santa Fe y no, no es Callao, bueno ahí, más o menos por ahí, qué se yo.. Pero no, digo, era un lugar desposeído, desvencijado, pavoroso que yo supongo la gente del barrio consideraría eso como una especie de resaca maloliente. Estaba también ese muchacho que murió, cómo se llama, que era dirigente gremial.

JQ: –Germán Abdala.

–Abdala, Abdala. El tipo más lúcido de todos y más interesante era Abdala. Lejos, ¿eh?, pero lejos. Pero, bueno, de todo ese grupo la figura que surgió fue la de Chacho.

ChF: –Tanto, que está visto que no se puede despreciar a los locales desvencijados.

–No, para nada, es más cuánto más desvencijado un local, mejor. Es un reducto inimputable, pero, en serio, por lo menos tenés la garantía que la guita de los Macri está lejos...

HG: –Mencionaba antes toda la saga "moreirista" porque no hay tanta diferencia con el trabajo que pueda hacer Josefina aunque ella lo encare de otro modo.

–No, claro.

HG: –Y otra cosa que te quería decir, que justo este libro tuyo sobre Moreira del 67 termina antes del Moreira de Favio y te quería preguntar qué opinabas del Moreira de Favio.

–A mí me gustó el Moreira de Favio, me pareció realmente una buena lectura. Yo, si tuviese que hacer una revisión del libro, aprovecharía el Moreira de Favio para hacer una especie de relectura de todas esas versiones. De algún modo eso lo boceté en algunas clases de la Facultad. Solo que, bueno todos ustedes tienen experiencia, a veces los alumnos te siguen en estas especies de madejas y a veces, yo me doy cuenta que son demasiado inasibles. Hay una cantidad de referencias que los tipos no tienen. Yo desistí de hacer una secuencia genealógica con el *Fausto*, digamos para llegar al *Fausto* de Del Campo y seguir. Es interesante porque de algún modo te permite ver una cantidad de fenómenos de tiempo largo, de tiempo corto, para hablar de un funcionamiento sincrónico, de aplicación de la diacronía. Pero te siguen hasta cierto punto, de pronto es entretenido, de pronto vos notás que todas las caras empiezan a girar en el vacío, ¿no?, notás que algunos se duermen, se caen sobre el compañero o se caen al piso lo cual es mucho más peligroso e incómodo. A veces digo, si a alguien le interesa podemos hacer una reunión en casa y yo les cuento algunos aspectos, o hacemos algún seminario aparte... Entonces, yo trabajé una secuencia que incluso excede, porque hay cosas nuevas, porque vas trabajando con lo que aparece y desaparece en cada uno de los casos. Son discursividades que se alimentan de modo hasta antagónico a veces.

ChF: –¿Y en qué otra revista estuviste...., más allá de haber trabajado en *Crisis*?

–Bueno, no era una revista, no estrictamente, Quiroga debe acordarse. ¿Te acordás de *Aguaviva*? Bueno, *Aguaviva* era, no sé, una revista, qué se yo como llamarlo, era un plegable, pero una revista en definitiva. En ese momento vivía Alejandro Vignatti, que era un joven poeta, un hombre perdido para la ciencia, en realidad porque él se había iniciado en la ciencia, había venido a Buenos Aires desde San Andrés de Giles, era un gran peronista por otra parte, era uno de los pocos tipos que era peronista, y peronista de convicción y te decía que era peronista. En ese momento, todos, más o menos eran de izquierda con diversas variantes. Alguien te dice, no, yo soy peronista, era bastante raro. Entonces Alejandro Vignatti, Eduardo Romano, yo y alguien más que siempre era diferente, hicimos una especie de plegable que se llamaba *Aguaviva* y que publicaba bastante material.

EV: –¿Eso en qué año?

–Y, mirá, más o menos, eso podría ser por el 59, más o menos, 58, 59, 60. ¿Eisenhower cuándo estuvo en Buenos Aires?, ¿se acuerdan?

JQ: –¿Quién?

–Eisenhower. Nosotros sacamos una edición especial que fue un despelote con un poema de Ferlinghetti que se llamaba "Poema para enjuiciar al presidente Eisenhower" que era bastante interesante. Vignatti trabajaba en la Caja de Ahorro. Descubrí que la Caja de Ahorro era una especie de aguantadero de intelectuales, por ejemplo Denevi trabajaba en la Caja de Ahorro, trabajaba Raúl Gustavo Aguirre, trabajaba Bayley, había una punta de tipos que trabajaban ahí, Calatayud, el director de teatro, una especie de mundo raro, viste, vos decías, una entidad bancaria y no sé, era como una especie de licencia poética, ¿no?, en términos de la banca, de la historia de la banca argentina. Entonces,...

HG: –Wallace Stevens, no se donde leí, trabajaba en una gran compañía de seguros pero allí nadie sabía de su obra poética, muy reconocida en otros ambientes. Cuando murió, sus compañeros cuarenta años de trabajo, al ver el revuelo que se había producido en el mundo cultural, decían "El viejo Wally, quién lo hubiera dicho...".

–En la Caja de Ahorro entran todos tipos de carrera, algunos se jubilaron como tales, ¿no? y entre ellos estaba Vignatti.

JQ: –Era muy amigo de Horacio Pilar.

–Se querían mucho los dos, pero eran dos tipos absolutamente incompatibles. Esa cosa organizada, inteligente de Horacio era, en el otro, era pulsión pura, era un loco, una cosa espantable y buen poeta, a lo mejor por ahí eso lo ayudaba. Y no había forma de integrarlo a la Caja de Ahorro. Él decía entonces que la única forma de integrarlo era que lo podían sacar con un frac verde, por una ventana para que anunciase si hacía buen tiempo o mal tiempo. Te digo, no sabían qué hacer con él. Lo mandaban a buscar un boletín, toda la ocupación de Vignatti, todo el presupuesto nacional armado en función de que él iba a buscar un boletín a un área determinada, buscaba el boletín, lo traía. Y era protegido por todos, ¿no?. Una especie de protegido de lujo. Él es el tipo que más ímpetu ponía en armar este proyecto de *Aguaviva*. Y salió un libro mío, *La explosión del sueño*, un libro de Romano, un libro de él, *El cielo no arde*, creo que era, y una edición de lujo, que la bancó, por otra parte, Denevi, de *Emperador de la China*, con unas tintas muy hermosas que hacía el negro Benicio Núñez, no sé si vos, Quiroga, lo conociste.

JQ: –Sí...

–Era dibujante, un tipo de un refinamiento fantástico, ¿no?, tal vez uno de los tipos más sofisticados que yo

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

recuerdo en el gremio de los ilustradores, que es un gremio donde no hay mucha sofisticación, ¿no? Toda gente de oficio, y algunos son refinadísimos pero no son cultos en la acepción habitual del término. *Aguaviva* estaba pensada como hoja de poesía fundamentalmente, de poesía y de teoría poética, pero básicamente de poesía. Prácticamente ahí estaba casi toda la gente de la llamada generación del 60 y después, bueno, como gran gesto así de afirmación política y demás frente a la visita de Eisenhower, la publicación de este poema de Ferlinghetti. Porque Alejandro estaba totalmente caliente, aunque no entendía nada, ni tenía la menor idea de qué era eso, con los *beatniks,* con Ferlinghetti, Allen Ginsberg, Gregory Corso, todo ese paquete. Entonces él se pensaba a sí mismo y se predicaba y además intentaba vanamente llevarnos a todos a esa especie de territorio, sin embargo se pensaba como un *beatnik,* un tipo suelto por los caminos de Norteamérica, claro que en Buenos Aires, bastante más modesta la cosa. Podía ser, no sé, en camión hasta Villa Ballester haciendo dedo, o algo por el estilo, a Luján, si alguien te llevaba, pero ahí se terminaba la historia. Después descubrió en un momento determinado, descubrió que su vocación no pasaba por la poesía. Ya había decidido que la ciencia no, y empezó a hacer poesía. Y en un momento determinado decidió que había otro campo que era el campo de la creación cinematográfica. El film de arte, que él en su vida nunca había visto un film de arte. Yo había sido socio de Núcleo por ejemplo y en los programas de Núcleo siempre te encajaban alguna colección de films de arte, las primeras cosas de Resnais. Pero él en la puta vida supo que existía algo que era el cortometraje. Ni la más puta idea de qué era el cine, digo el lenguaje cinematográfico, el mismo cine como producto. Entonces como él resolvía todo de modo expeditivo, ¿qué hace? En el Teatro de la Diagonal, donde estaba Calatayud, organiza una función de cine. Se va a la Embajada de Francia y se pide todos los film de arte que tiene la Embajada de Francia. Se contrata un alemán que andaba con una cámara y entonces pasa todo. Entre las cosas *Noche y niebla,* que era una cosa de terror, ¿te acordás, no?, la de Resnais, una película sobre la represión, los campos de concentración, una película terrorífica, acongojante. Bueno entonces pasó los tesoros de la Biblioteca Nacional de Francia, *Noche y niebla,* una cosa sobre un fabricante de vidrio, todo mezclado, ¿no?, todo, un corto publicitario, tomó nota de qué era el cine en ese momento, el cine es esto. Entonces hizo un guión. Pero le faltaba una cosa, había conocido el universo del film de arte, pero le faltaba un artista y como él no conocía ninguna artista ni por asomo, me dice: ¿con quién puedo hacer esta película? A mí se me ocurrió el artista que tenía más cerca que era Gyula Kósice, entonces le digo: "mirá yo conozco un muchacho que es un escultor". "Ah, bueno, quiero conocerlo". Entonces ahí se produjo la simbiosis, digamos el encuentro, como decía Lautréamont, el paraguas sobre la máquina de coser... Se produjo un encuentro de ese tipo. Que era este loco ansioso de Alejandro Vignatti con otro loco ansioso que era Kósice, un loco ansioso total. Dos ansias que se juntaban. Entonces hizo un corto de arte sobre la obra de Kósice, las esculturas hidráulicas, qué se yo. Y quedó un producto, no solo pasable sino que compitió en un certamen de cortos y sacó un premio. Cosa que todos nos llenamos de sorpresa, fijate vos cuál es el origen de las cosas. Este, digo era un personaje de ese momento. Hasta que saturó bastante Buenos Aires o él se saturó de Buenos Aires o todos se saturaron los unos a los otros y se fue a Venezuela. Yo ahí le perdí el rastro hasta que me enteré que había muerto.

JQ: –Estuvo en Brasil, creo.

–Estuvo en Brasil un tiempo, estuvo en San Pablo. En San Pablo creo que lo corrieron, tuvo una serie de despelotes ahí fantásticos entonces lo corrieron. Y terminó en Venezuela y ahí murió.

JQ: –Murió joven entonces.

–Muy joven. Andaría por los treinta y pico de años. Yo una vez le digo: "mirá, mi mujer es de Salto", provincia de Buenos Aires y entonces por razones familiares, íbamos siempre a Salto. Toda la zona esa de Salto es un repositorio paleontológico muy rico, es la zona donde trabajó mucho, cómo se llama, Francisco Muñiz, antecesor de Ameghino, y entonces vos caminabas por la orilla del río y en general, cuando había bajante, aparecían, asomaban pedazos de caparazones de gliptodontes, un fémur de gliptodonte, algún tarso de megaterio. Yo en casa tenía uñas de megaterio, tenía bastantes cosas que había ido recogiendo, ¿no?, contra todas las reglas de la conservación y lo que dice que no debe hacerse, todo al revés y tenía diez o doce piezas ahí que eran huesos, fémures. Entonces le conté a Vignatti que tenía ese tipo de cosas en mi casa y él automáticamente se hizo la película. No pensó en una uña de megaterio que es una cosa así, o un fémur de gliptodonte que es una cosa así, o un pedazo de caparazón, *(risas)* sino que pensó, viste, en mi casa como una especie de museo de La Plata, con un megaterio armado ahí y mi piba jugando con los megaterios y los gliptodontes. Entonces se vino con todo un aparataje para filmarlo. Claro, eso era Alejandro. Alejandro no tenía capacidad para el fracaso. Cuando el tipo llega con esa película armada y se encuentra con unos huesos y unos restos que parecían restos de carnicería vieja, se desarmó totalmente y entró en una especie de crisis. Me obligó a replantear todo para meter focos y demás para una estupidez que además no tenía ningún sentido, ¿no? Con mi piba que era chiquita, jugando con esos huesos. Pero, digo, era esa especie de fantaseo con las cosas.

ChF: –Buenos Aires ha producido todo este tipo de personajes... me pregunto si es una característica de aquí, o de todas las grandes ciudades...

–Mirá, yo creo que es una característica que tiene que ver con la incipiencia de ciertos aparatos. Esto es una reducción un poco cruda y no demasiado fina, pero digo, hay como una especie de fauna que circula en torno a la producción cultural, digamos a ciertos tipos de dispositivos de la producción cultural, que después, llegado el momento de concretar ciertas cosas, se queda en eso. Uno no tiene posibilidades de integración, de acceso muy concretas. Como pueden darse en otros lugares. Los surrealistas en sus momentos más despelotados, había algunos que eran realmente casi marginales absolutos, pero digo, Breton no se medía demasiado en el contexto de la cultura y la sociedad francesa de su tiempo y aprovechaba todos los intersticios de producción, todos los dispositivos de los aparatos culturales con una sutileza y una capacidad de generar beneficios notables. Cuando descubrió la posibilidad de hacer eso mismo en Estados Unidos, aún más. La revista *VVV,* todo ese tipo de dispositivos los aprovechó y los explotó al mango. Acá, me parece que se da esa especie de todo por una disponibilidad absoluta, todo por hacer, todo por realizar, pero al mismo tiempo una especie de falta de un elemento, de un campo de realización real, auténtico. ¿Ustedes conocen mi libro sobre los bohemios? Es un libro que salió en la *Historia Popular,* en la colección del Centro Editor. Ahí publiqué varios libros con seudónimo, ese es uno de los pocos libros, el único en realidad que publiqué con mi nombre, los otros están todos publicados con el seudónimo Jorge Páez, salvo ése, que me pareció un libro más personal. Y lo firmé así porque además eso formaba parte de todo ese proyecto de investigación, todo ese campo de investigación vinculado con la industria cultural. En ese momento, esos tipos o esa franja que va de 1890 a 1920 de personajes que están, digamos, con una enorme disponibilidad, en algunos casos con un enorme talento, una gran capacidad de realización creativa, interesante, pero que no tienen realmente una infraestructura de medios o de dispositivos culturales como para poder realizarse. Entonces agarré varios tipos, por ejemplo: el caso de Emilio Becher, que era un personaje de una gran fineza crítica, ¿verdad?, con problemas, digamos, tal vez personales, de realización personal, de comportamiento personal. Que termina siendo una especie de borracho que se emborracha en la Helvética antes y después de entrar a *La Nación.* Hay una etapa de producción de él con el seudónimo de Estilo que es una etapa de una enorme sutileza y una cantidad de textos que fueron publicados por el Instituto Rojas de Filosofía y Letras, realmente se dan cuenta que era un excelente notero cultural, digamos, pero al mismo tiempo, era un tipo que no podía ser contenido fuera de eso. No podías meterlo en las rutinas más duras del diario, más allá de esos textos que le dejaban hacer. Eso, más ciertos problemas internos de él hacen que termine siendo una especie de borracho que antes de entrar y después de salir se va a La Helvética y se mama y muere joven con una cirrosis de puta madre. Y el caso de Antonio Monteavaro, yo me tomé el trabajo de recopilar sus cuentos, que hacen un pequeño volumen, publicados ahí en el Centro Editor. Hay un pequeño volumen con la producción de los bohemios. Pero, bueno, Monteavaro también con dificultades para integrarse, quemado por el fantasma del alcohol, entrando un poco en esa especie de circulación perversa. Es decir tipos con un pie puesto en la estructura productiva de la industria cultural, en el periodismo, en los proyectos, digamos incipientes de editoriales, pero al mismo tiempo no contenidos, repelidos en cierto modo por el mercantilismo, por una especie de idea de la literatura y el arte como una zona incontaminada, ¿no?. Entonces ellos mismos, de algún modo, no contenidos de modo productivo por la estructura y al mismo tiempo portando todavía una especie de ideología que los hace marginales, era al mismo tiempo rechazar cierto tipo de cosas porque eran formas de mercantilización. Un poco esa concepción que ahí en ese momento tiene bastante fuerza. Por un lado se está armando el territorio de la producción industrial, de la industria cultural y al mismo tiempo está sobreviviendo, sobrenadando esta especie de ideología de rechazo de la materialidad, del mercantilismo, esta especie de gran pervertidor de la cultura, de las bellas artes y demás que es el dinero. Todo aparece conjuntamente en estos temas. Esa tensión entre la vocación, la disponibilidad y la capacidad de realización genuina y esa especie de no poder compatibilizar con el mercado y con estos desplazamientos medio escatológicos hacia el alcoholismo.

HG: –Esa ecuación de bohemia e industria cultural es interesante porque sólo la industria cultural permite ver por su reverso una historia de desencanto respecto a lo que es la literatura. Por eso la bohemia es un estado de negación respecto a algo que está más estabilizado, alguien decía que lo contrario al burgués no es el proletario sino el bohemio, frase vanguardista si las hay. De modo que la relación entre esas cosas no deja de ser una proporción necesaria de la cultura que no perdió su vinculación con el procedimiento cultural más importante de una época ni la idea de la crítica, o de la vida oscura del literato. Por eso la cuestión sería cómo ves ahora esa ecuación bohemia-industria. Uno siente esa falta, ¿no?

–Sí, no existe más. Y además creo que hay una especie de ingreso, sobre todo de los más jóvenes, que uno ha visto, un ingreso más directo a las propias mallas de redes de la industria. No hay una especie de noviciado, empezando por una cantidad de hombres jóvenes que tienen inserción laboral, material. No pasa por ese noviciado, que ya no les sirve para nada. Si quedan a un costado es por dispositivos de aparatos culturales o ciertos tipos de recambio que ...

ChF: –Yo creo que uno de los grandes fracasos de la década del 60 es haber generado una especie de ideología general que se le puede llamar "juvenilismo", habitado por gente que está al día con el lenguaje de las estrategias mediáticas. Los encontrás en *Página 12.* Y en general en todas las producciones culturales asociadas a los nuevos soportes tecnológicos. El juvenilismo produce un discurso muy potente y logra que las nuevas generaciones puedan ser rápidamente cooptadas. Quizás ahí se produjo esta transformación mercantil. No sé si ahora hay mayor capacidad de compra, mayor capacidad de ingreso al mercado por parte de los jóvenes en tanto consumidores o si es que ahora se es joven desde los 12 hasta los 68 años. Eso transforma la situación porque antes un joven era un excluido, por definición casi.

–Sí, digo, yo cuando me inicié la idea de una existencia de un público juvenil no se tenía en cuenta, la idea de

Lea
TopíA
REVISTA
DE PSICOANÁLISIS
Y CULTURA

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

generar un producto particular, menos tampoco. Se suponía que había un producto juvenil, estudiantil se suponía que era, que ese producto estaba destinado a algo muy específico, fuera de eso no había absolutamente ninguna posibilidad de pensar en un mercado de estas características, para nada.

ChF: –Aparte no se tenía dinero para...

–No, en absoluto, no. Quedaba una especie de zona intermedia y entraba a participar de los productos de los más chicos o de los más grandes.

ChF: –O debía ser un largo calvario, un largo camino, pagar derechos de piso.

–Alguien me dijo, describiendo esta situación de la que estamos hablando, me dice, mirá cuando yo empecé a ir a los Cabaret, en los 40, estaba la entrada, la pista y el bar o la barra, las mesas, entonces en la barra estaban todos los veteranos y nosotros estábamos en la entrada alrededor de la pista, mirando, mirando a los veteranos. El ideal era poder llegar a ese nivel de veteranía y tener el derecho de estar ahí, con el vaso de whisky en la barra, ¿no? Y que el barman te reconociese y te diga: "¿cómo le va, Antonio? y te sirvieses tu whisky *(risas)* o lo de siempre. Eso cuando yo era joven era el modelo, nosotros mirábamos y esperábamos que en algún momento nos tocase llegar a ese momento. Y dice, ahora, vez pasada fui a un Cabaret, no era un Cabaret, era otra cosa.

JQ: –No hay más Cabaret.

–No hay más Cabaret, como dicen ahora un lugar bailable, qué se yo.

JQ: –Una disco.

–Ah, una disco, claro y dice, era al revés, todos los pendejos estaban en el protagonismo y los viejos estábamos absolutamente excluidos, mirando. Entonces fijate vos qué tragedia mi generación: cuando empezamos, estábamos excluidos, estábamos mirando y ahora que podríamos estar en la barra, estábamos mirando de nuevo.

HG: –Y pasando del Cabaret a la cultura, digamos, a la cultura vista desde las grandes mutaciones técnicas.

–Y, bueno, un poco se da la misma situación; de pronto, en un momento determinado a mí me dicen de *Clarín:* no, mirá, entró toda una camada de gente joven, los tipos viejos ya no corren más, no tienen interés. Fijate vos el promedio de edad de los colaboradores, todos.... los colaboradores, tipos jóvenes. Y además, no solamente jóvenes, sino mujeres, una enorme cantidad de mujeres que están trabajando en las redacciones como nunca antes. Las mujeres antes, en una redacción, hacían la parte de cocina, la parte de modas, ya no.

ChF: –Aumenta también la probabilidad de que un medio destroce vidas también. Vidas frustradas...

–En muchos casos ha habido frustraciones totales, completas. Eso está, eso Payró lo ve, mujeres artistas. En *El triunfo de los otros,* la obra de teatro, es decir, aquél que ha tenido una especie de vocación literaria, una vocación de arte, en qué terreno termina, en ser una especie de escriba, un negro, un tipo que escribe para terceros en vez de hacer su producción. Ve que esa producción es una producción que tiene éxito y él no puede meter su propio bocadillo en esa sociedad, en ese mundo.

HG: –¿Pero la idea de una juvenilia más acentuada en los medios no corresponde también a un espíritu más acrítico respecto a los engranajes tales como la cámara secreta, el movilero omnipresente? No veo mayor crítica.

–Claro. Si te dicen: "no queremos un periodismo de crítica".

JQ: –Eso tiene que ver con el capitalismo, es más que generacional, que eso es una estrategia que se da acá, se da en Brasil, se da en todos lados.

–En el caso de Uruguay, por ejemplo, en el caso de *El País Cultural,* donde hay interdicciones también, las zonas prohibidas, en las que no hay que meterse, por ejemplo, es la zona de la sexualidad. Digo, Alsina Thevenet no va a transar con un tratamiento demasiado provocativo de problemas que tengan que ver con la sexualidad. Esa es una zona en la que ni se te ocurra internarte, por lo menos proponerle un tratamiento, un tema, una nota. Pero en los otros casos hay una suerte de permeabilidad, de posibilidad bastante amplia, generosa. Yo no noto ahí la barrera juvenilista, decir "vamos a privilegiar un determinado repertorio temático porque es un repertorio que pertenece a una capa de consumidores". Acá si lo veo. Acá, la advertencia de que la publicación se dirige a una capa de consumidores de tales características etarias, eso es casi constantemente y además las limitaciones relacionadas con esa pertenencia. En otros lados también. Hay una zona de la prensa francesa, también muy trabajada por la idea del público juvenil, que serían como los nuevos destinatarios. Resulta que es bastante complicado, porque antes y ahora la idea del público juvenil vos no la podés asociar, o la podés asociar con bastante reserva, a la idea de consumo.

HG: –Bueno, lo que representa la idea de que del lenguaje en los medios debe ser homologado a la coloquialidad con la que se ejercen los tratos más cotidianos. Por un lado, hay una suerte de antropología espontánea en esa idea, pero por otro lado, el lenguaje periodístico adquiere una instantaneidad autodestructiva que no dejará ninguna obra perdurable. Pienso en Lanata, por ejemplo. Ahora, vos acá, en *Postales electrónicas* decís que siguiendo las modificaciones técnicas que llevan a la cámara de cine desde la de Reynaud... ¿Renyaud es?, Reynaud, el francés, anterior a Lumière, no me acuerdo el nombre, a ver no lo tengo acá... Bueno, vos sos el que escribió el libro...

JQ: –Si te mira como diciendo de qué estás hablando.

–Reynaud, Emile Reynaud.

HG: –Bien, eso es una buena pronunciación. Reynaud, según vos decís, había inventado un artefacto técnico, óptico, que fue superado después por el de Lumière y el cine se encarrila hacia la cámara con el respaldo técnico que después le dio Lumière. Las vicisitudes del arte se juegan ahí en relación al triunfo de un medio técnico sobre otro y ese otro que queda relegado quizás era inferior. Pero también podría decirse que es una injusticia técnica que haya triunfado uno sobre otro. Lo que te quería decir, en relación a la llamada cámara secreta, es que de algún modo también ella es un triunfo de un medio técnico, en la concepción del lenguaje de los medios, que implica una fuerte presencia de ese horizonte técnico, que condiciona un estilo, un procedimiento, una determinada construcción de valores, en general, creo, muy cuestionable. Para hacer una historia de todas las mutaciones del aparato óptico que van desde el primer momento que se ve el cine tal como lo conocemos, sobre las ruinas de todas las experiencias técnicas anteriores, y ésta, que es una experiencia técnica sofisticada, pero muy pobre culturalmente, la de la cámara secreta. En realidad es un elemento técnico muy evolucionado asociado a una especie de folletín del secreto de la vida de las personas. En ese sentido es lo más antiguo que hay y que sin embargo, como medio técnico está revolucionando la televisión juvenil, sobre todo.

–Sí, habría que hacer un relevamiento de todos los nuevos aportes tecnológicos que son varios...

HG: –Pero vos... digamos, como en general, este artículo que escribiste sobre las mutaciones en las cámaras en los comienzos del siglo, es optimista. Es decir, si triunfó la de Lumière frente a la otra es que sería mejor la de Lumière. ¿Ahora nosotros podríamos decir lo mismo?

–¿Vos viste alguna exhibición del praxinoscopio de Reynaud? Te digo, porque cada tanto por televisión pasan un programa en el cual...

HG: –Ah, ¿pasan? Praxinoscopio se llama. ¡Qué gran nombre! La idea de praxis y la idea de mirar...

–Praxinoscopio ampliado. Reynaud primero inventa un juguete, no un juguete, es una especie de praxinoscopio portátil que tiene un enorme éxito, que termina siendo un juguete. Lo piensa desde el punto de vista tecnológico como un avance tecnológico en el arte de ver. Hace una apuesta de naturaleza tecnológica, alta, fuerte. Sin embargo ese artificio que él inventa se transforma en un juguete, pasa a ser nada más que eso, un juguete, no puede reemplazar la espectacularidad de ninguno de los dispositivos espectaculares conocidos hasta ese momento. Ni siquiera el teatro de las sombras chinescas y los teatros de proyecciones animadas que son más o menos anteriores y conocidos, con un desarrollo bastante importante. Reynaud lo plantea como lo que va ser el nuevo medio por excelencia, pero termina haciendo un juguete. No desiste de todas maneras y piensa que, claro, la falla está en que no es el artificio para una visión absolutamente individualizada. La única posibilidad de darle mayor desarrollo, mayor énfasis, mayor instalación es convertir ese dispositivo en un dispositivo de visión colectiva. Un poco se inspira en el teatro, al teatro lo ven una cantidad enorme de personas, entonces tengo que hacer que este dispositivo sea visto por una enorme cantidad de público, de ahí que hace el praxinoscopio ampliado. Y, digamos, tecnológicamente el tipo da un paso adelante en términos tecnológicos absolutos con relación a lo anterior, hace un avance. Pero en relación con los contenidos, hace exactamente lo mismo que se veía en el praxinoscopio pequeño, el de juguete, pero, entonces con una visión más amplia, una visión más general. Esto es, en el aparato chiquito el tipo había metido todos los personajes de la comedia del arte, digamos una especie de referencia fuerte para él: Pierrot, Arlequín, Colombina, todo ese mundo. En el grande el tipo hace exactamente lo mismo, hace una especie de historia de Pierrot, que es lo que se puede ver, que es lo que se ve a veces, digamos, en algunas exhibiciones televisivas, una especie de cortito, de cosa pequeña, donde Pierrot se acerca a Colombina, la corteja y Colombina lo rechaza y el tipo queda, afeitado y sin visita, sin su Colombina que se va del brazo de Arlequín, historia típica de la Comedia del Arte. Eso vos lo ves, y tiene realmente una calidad poética que el dibujo animado nunca pudo conseguir. Es decir, el dibujo animado hizo una apuesta a la animación grotesca y se olvidó de ese antecedente, de Reynaud, así empezó a contar otro tipo de historias, historias grotescas, historias con personajes desbordados, etcétera, etcétera. Reynaud, vanamente, intentó varias exhibiciones pero no consiguió que le diese pelota nadie. Esto, cinco años antes que los Lumière arrancasen con su material. Entonces, una razón: las cintas de Reynaud había que dibujarlas a mano figura por figura, vos imaginate la realización de un metraje considerable, un cortometraje mínimo, dos minutos de exhibición dibujo por dibujo. Descomponer los movimientos figura por figura. Reynaud hacía eso él, personalmente, con la ayuda de una especie de dispositivo de dibujo y lo coloreaba a mano imagen por imagen. Imposible, es decir vos no podías pasar, por más poesía, encanto, gracia que tuviese el espectáculo, no podías realizar personalmente una tarea de esa naturaleza, imposible.

ChF: –En realidad se puede pero en otro tipo de sociedad.

–En otro tipo de sociedad, exacto.

ChF: –Reynaud me hace acordar a William Morris que también se da cuenta de que el mundo deriva hacia una sociedad industrial. Entonces lo que Morris trata de encontrar son modos de trabajo que todavía estén anclados en una clave artesanal y trata de encontrar tecnologías de producción de decorados, toda esa parte de decoración con las que él trabajaba, trata de encontrar tecnologías y modos de trabajos que pueda hacer cualquier persona. Pero necesita de un tiempo, de una dedicación y de un gusto para el cual no estaban presentes las condiciones. Salvo, bueno... en otra sociedad para la cual tampoco estaban dadas las condiciones.

–Yo te digo en el caso de Reynaud tenés un esfuerzo, una inversión descomunal de producción, de producción artesanal donde se requiere de una sabiduría, de un conocimiento, de una técnica que, digamos, que eso no lo podés pasar más que al pequeño formato y además sin insistir demasiado. Esa, es una experiencia que se va al diablo, así que no puede prosperar. Hay varias experiencias, la segunda experiencia que es interesante y que incluso la cuento, es la experiencia que hacen los hermanos Skladanovski. Así los tipos fabrican un dispositivo que se parece en cierto modo, un dispositivo para la producción de imágenes animadas, pero que trabajan en fotografía y los tipos descubren la posibili-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

dad de utilizar la película fotográfica con imágenes. Pero hay un solo problema, cómo es complicado el dispositivo de proyección en el caso de Reynaud, los Skladanovski no pueden, por razones tecnológicas, por razones de cómo se arma la inventiva en un punto determinado, no pueden descubrir una cosa que van a descubrir los Lumière. Entonces las imágenes que filman son imágenes de puta madre, de una calidad fotográfica fantástica, superior a la calidad fotográfica de los Lumière, tienen que ser proyectadas con una máquina doble, son dos cintas. Es el fenómeno de la alternancia de la imagen, que lo produce no una sola máquina con la cruz de malta sino dos máquinas que van produciendo en forma simultánea y alternativa, una y otra imagen. La fusión de esas dos imágenes da la idea de movimiento. Un quilombo fantástico, vale decir, ese aparato, al diablo. Y los tipos que encuentran la solución de todo el problema son quiénes: los Lumière, que descubren un dispositivo: la cruz de malta, es decir la posibilidad de una máquina que tiene una pequeña pieza parecida a una cruz de malta que es la que produce el pasaje de una cantidad de imágenes por minuto a un ritmo determinado y esa cantidad de imágenes y ese ritmo determinado es lo que por recomposición produce la idea de movimiento. De todas las experiencias, la que se impone es la más sencilla de todas. Porque realmente es absolutamente sencilla, simple, la que te hace decir, ah puta esto es lo que yo quería, ¿no?. No me di cuenta pero es lo que yo quería.

ChF: –Además llega en el momento justo en que la sociedad está madura para asumir que la representación política, que la "representación", necesita un nuevo motor, y en este sentido estaban todos los presupuestos preparados, simbólicos, los económicos, las distracciones, construyendo la costumbre de observar este tipo de cosas, que en un momento dado se encajan entre sí. Estoy seguro que la computadora llegó en un momento en que se encastra perfectamente.

–Claro. Los únicos que no lo ven con esa claridad, lo cual tampoco es infrecuente, son los propios Lumière, que subestiman, no les interesa lo que han hecho. Fueron los primeros impugnadores del cine. A tal punto que realmente se desentienden de ese dispositivo y no recuerdo cuál de los dos, sobrevive y en un momento determinado llega a decir que él se arrepiente de haber contribuido justamente a la introducción de ese dispositivo diabólico, pervertidor que es el cine. El tipo sigue pensando, bueno, esto una especie de transgresión no querida. Se hacen ricos con ese dispositivo, lo niegan totalmente como una especie de innovación no deseada, es más, el último, digamos, lo hace ya con una experiencia cinematográfica bastante extensa. No muere al año, muere ya con el cine prácticamente a las puertas del sonoro.

HG: –Bueno, Godard dice en *La Chinoise*, en una observación interesantísima, que Lumière es el impresionista, a pesar de que no sé si él creía serlo, pero es contemporáneo de los impresionistas, un pintor. Y Méliès, que parecería ser el inventor del mundo fantástico, es el documentalista, que además parece que tiene documentales. Toda la técnica de Méliès, dice Godard, o le hace decir al chico de *La Chinoise*, va invirtiendo la relación entre el supuesto documentalista y el supuesto ficcionista. Al primero le interesaban las llegadas de un tren a la estación como una puesta de sol sobre una iglesia gótica, y al segundo el viaje a la luna como cuestión documental, no de ciencia ficción.

–Claro, pero Méliès tiene una cosa curiosa, ¿no?, un tipo de relación con lo real y con el documental, complejo, porque, en un momento determinado con motivo de una de las grandes ferias de París, la feria mundial o alguna de esas, a él lo convocan para hacer una especie de documental sobre la feria, sobre la exposición. Entonces él acepta pero lo que se le ocurre, lo que realiza en cierto modo, es filmar un documental sobre una maqueta de la exposición, no sobre la propia exposición, cosa que él hubiese podido hacer bastante bien porque tenía la tecnología que de hecho podía servir. La tecnología de los Lumière había servido para hacer un documentalismo bastante competente, bastante fino. Hay una cantidad enorme de documentales, conocidos y no conocidos. Entonces sigue funcionando ese mecanismo de representación, de criterio de representación, que son previos a la emergencia del cine realmente, a la emergencia de la tecnología. Méliès tiene un dispositivo, lo rechaza y lo suplanta por una suerte de maqueta que no tiene nada que ver con lo real. Interesante eso, ¿no?, porque un poco tiñe y define todo su estilo. La idea del trucaje. A los Lumière no se les hubiese ocurrido ni siquiera los presupuestos más básicos del trucaje, independientemente de que Méliès haya descubierto la posibilidad del trucaje de modo accidental o no. Hay una serie de desarrollos que hacen pensar que Méliès tenía más claro el problema del trucaje que, bueno, que podía ser consecuencia del mero azar, de la casualidad, de la cámara detenida y vuelta a hacer funcionar en un momento siguiente. Esto se discute, pero realmente con el montaje, con el trucaje, Méliès descubre todo un lenguaje, una posibilidad que además es absolutamente independiente de la propia tecnología.

HG: –Sí, pero... Obliga a pensar si el destino del cine hubiera sido mejor sobre la base de aceptar a Méliès o a Lumière, ¿no? Vos decís que Mansilla vivió en los comienzos del cine pero no tiene ninguna observación sobre el telégrafo. Pero están las fotos famosas esas que se hacen acá en la calle Florida.....

–Sí, las fotos de truca. Me pareció que justamente si alguien podía ser un buen observador, alguien interesante, ese podía ser Mansilla. De Sarmiento había encontrado una cantidad de observaciones en relación con lo mediático, algunas de las cuales son bastante interesantes.

HG: –¿Sí?

–Y sí, hay algunas que son interesantísimas. Hay dos que son típicas de Sarmiento y son típicas de un desajuste perceptivo y del desajuste, digamos, funcional respecto de la vigencia de los nuevos métodos. Hay dos anécdotas de Sarmiento bastante significativas. En primer lugar, por la constante relación de Sarmiento con la idea de progreso, de desarrollo que tiende a presentarlo como pionero de la modernidad. Eso por un lado, y por otro, aparece como reacción de un usuario frente a una tecnología nueva cuyo funcionamiento es

prácticamente inédito. Esta tiene que ver con el teléfono. Se instalan en la década del ochenta del siglo pasado en Buenos Aires las primeras líneas telefónicas de la Pan Telefónica Bell, un par de docenas de teléfonos, uno de los cuales, está instalado en la casa de gobierno y se registran algunas primeras comunicaciones, una de éstas, prácticamente en la etapa de prueba del sistema es la que sostiene Sarmiento con su amigo Aristóbulo del Valle, hablan y en un momento determinado Aristóbulo del Valle le pide un libro a Sarmiento y Sarmiento le dice que se lo va a mandar, y cortan la comunicación. Entonces, Sarmiento que en definitiva es un hombre de la cultura escrituraria qué hace: toma una hoja de papel y empieza a escribir una larguísima carta de varios folios a Aristóbulo del Valle continuando algunos de los temas tratados en la conversación y agregando algunas consideraciones nuevas. Sarmiento como usuario no entiende todavía de la economía del teléfono, entonces necesita además de continuar la comunicación, volver a su viejo rol escriturario y seguir el intercambio a través de la escritura; esto es interesante. Termina de hablar y sigue escribiendo, en vez de tomar el teléfono y decir: Mire Doctor, tal cosa. No, escribe una carta, una larga carta de diez folios, la cual está publicada en el apéndice de uno de sus libros. Ese es un ejemplo, un ejemplo del desajuste entre la tecnología y las reglas de uso de la tecnología. El otro es: se extiende la línea telegráfica de Buenos Aires a Córdoba, la línea que acompañaba al ferrocarril; era la primera vez que la línea telegráfica que en general se extendía hasta sesenta kilómetros, hacía casi setecientos kilómetros. Sarmiento era presidente, manda al vicepresidente, Dalmacio Vélez, a Córdoba como su delegado para presidir en Córdoba la primera comunicación telegráfica. Entonces llega el momento, está Sarmiento en el puesto de transmisión telegráfica en Buenos Aires y Vélez Sársfield allá en Córdoba. Sarmiento tiene que dirigir un corto mensaje de salutación, mira y ve que está rodeado de todo su gabinete y de una serie de figuras conspicuas, militares, intelectuales, políticos, todo el mundo lo está mirando, entonces empieza lo que sería un corto mensaje de salutación, pero vuelve a mirar y sigue dando el discurso y así se transforma un telegrama en una especie de proclama que tienen que detenerlo hasta que toma conciencia y corta. En un caso, el hecho es no advertir que mediante el simple acto de volver a levantar el tubo podía comunicarse con del Valle y decirle lo que tenía que decir, vuelve a su costumbre escrituraria; en el otro, no tener la percepción de que el telegrama es un medio corto, incluso hay una pirámide para transmitir los mensajes inventada por los corresponsales de guerra, y se larga a mandar una proclama, un especie de manifiesto, páginas y páginas de conversación telegráfica. La de Mansilla, no sé si es esa la que te referís vos, que se recibe un mensaje y que entre la recepción del mensaje y la emisión del mensaje, el telegrafista introduce una serie de modificaciones, y entonces lo que se recibe es una suerte de encriptado absolutamente intransparente que provoca toda una situación de desencuentro, esta es otra...

HG: –En ese sentido son culturas escriturales que oponen una resistencia...

–Sí, exactamente, son culturas de escrituras.

HG: –Sería bueno saber si se pudiera hacer eso ahora...

–Habría que encontrar los equivalentes de esos dos episodios. De falta de aprendizaje o de falta de ganas de comprensión y de integración con los nuevos procedimientos...

ER: –A lo mejor podrías hacer una consideración general acerca de cómo ves la carrera de comunicación, qué tipo de crítico de los medios de comunicación se estaría formando.

–No mirá, sinceramente, no es que esté rehusando a la pregunta, pero he sido convocado tantas veces, a lo mejor a vos te pasa lo mismo, a la facultad para replanteo de programas, replanteo de contenidos, que viste, yo he sido siempre tan errático, yo creo que la cantidad de posiciones de poder son tan grandes, en Comunicación como en Filosofía como en cualquier lado, lo cual es muy difícil de procesar, es muy difícil de remover, aparecen cuestiones absolutamente accesorias, como la cuestión de los sesenta y cinco años de los profesores, o la cuestión del género, estos son los problemas que se debaten ahí adentro. Honestamente, para mí le resta absolutamente verosimilitud a la discusión. Las veces que fui convocado por la dirección de la carrera, y a vos te habrá pasado lo mismo, para reforma de planes o para cuestiones más livianas, reuniones de doce horas en las que jamás se llegó a un solo punto de acuerdo, de concretarlo en algo, yo pasé por la experiencia de integrar la Junta de la Carrera durante bastante tiempo, para mí fue una experiencia totalmente estéril. El manejo de situaciones creadas, preexistentes o de una discusión interminable a la que asistíamos los docentes, los pibes de Franja o del Moves, una especie de campo, la cosa no pasaba de eso. Yo honestamente, con respecto a la facultad, lo que me fijé como compromiso fue tratar de armar de la mejor manera posible, de la manera más actualizada y más dinámica mi materia y tratar de establecer la manera más productiva con los chicos que objetivamente a veces son muy productivos, yo tengo ejemplos de pibes y pibas muy interesantes que me han hecho trabajos interesantes, te digo, algunos de muy buen nivel, en general lo que yo trato es de abocarme a hacer la materia del mejor modo posible, de establecer el mejor *rapport*, que eso de meterme en las relaciones de poder, de política, de discusión, te digo mi experiencia de pasar por la Junta fue absolutamente negativa desde todo punto de vista. Una pérdida de tiempo.

ChF: –Es peor, mucho peor, no va la gente, nunca hay quórum, los estudiantes están desaparecidos, no se puede decidir nada.

–Y si no, son esas bajadas de poder que vienen del rectorado, del decanato que son terribles. Yo honestamente cuando me llamaron en algún momento, le dije: no, yo me estoy recuperando, no estoy con ganas de andar de reuniones en reuniones, por ahora, no. Me vino bien la enfermedad pero de hecho decliné porque la experiencia...

ChF: –Al mismo tiempo los núcleos intelectuales de la facultad podrían confluir y hacer algo fuerte, pero los problemas personales, las diferencias, las pequeñas diferencias...

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

–Pero lo que me decías antes, ahí en el caso de la carrera nuestra hay que tener en cuenta que no se piensa exclusivamente en la salida laboral del periodista, sino que hay otras terminales en lo que hace a la cosa educacional, en lo que hace al trabajo social, la cosa de las relaciones laborales, aunque seguramente el ochenta por ciento son estudiantes que terminan orientándose en la cosa de periodismo, pero viendo tesinas de otras orientaciones, veo que hay mucha más gente de la que suponía que está en esa orientación.

EV: –Hay mucha gente que está volcada hacia la publicidad.

–Claro, pero sabés que pasa, hay también una orientación que en definitiva es una orientación publicitaria, pero sinceramente yo no creo que en la facultad le puedan dar un solo elemento dinámico actualizado y realmente interesante para manejarse en ese campo. Sinceramente, creo que hay otros lugares donde hay conceptos más funcionales para la publicidad. Sobre comunicación yo no me quejo porque creo que en general la cosa está más o menos interesante. Claro te encontrás con cosas raras, te encontrás con pibes que cursan simultáneamente en la facultad y en Tea y te dicen: "no, porque en Tea hay orientaciones más practicistas, más de inserción en lo laboral y la facultad es más teórica, más de formación cultural teórica pero menos específica". Y así conozco varios casos y algunos muy interesantes, una chica que está trabajando en *Clarín* e hizo simultáneamente una y otra.

EV: –Quizás volvemos a lo que estábamos hablando antes acerca de estas figuras que están en los medios, que a veces son periodistas.

–Claro, ahí hay algo que yo alguna vez traté de sondearlo, de ver sobre qué imaginario se estaba construyendo esa elección vocacional, por qué ese interés, y lo que saltó mucho fue la idea del periodista o la periodista vedette televisiva, no la imagen cenicienta del escriba metido en la redacción, sino más bien la figura espectacular...

EV: –¿Y estás trabajando menos?

–No, estoy trabajando más, estoy preparando un par de libros. Así que prefiero concentrarme en ello, lo de la facultad ya es un campo que está perfectamente armado. Pero en serio, más allá de esos malos ejemplos, yo me he encontrado con algunos alumnos brillantes. Tanto que antes de enfermarme armé un especie de proyecto de hacer en casa un especie de seminario, con todas las exigencias y demás, porque además los mismos pibes pedían un abundamiento, sentían que de algún modo yo les estaba dando muchas cosas pero dentro de esa economía recortada de una clase con doscientos tipos que no podés hacer abundamientos muy sofisticados porque o se te duermen o se van. Pero en este momento estoy dedicándole más tiempo, más esfuerzo a terminar un par de proyectos que tengo de libros.

EV: –¿Podés adelantar algo?

–Sí, siempre conviene porque esto se va a publicar y son lectores potenciales.

EV: –Para la vasta audiencia de la revista...

–Sí, son compradores legítimos. Un libro es una selección de textos de carácter histórico–cultural que tienen que ver con una especie de historia cultural, donde aparece lo mediático pero aparecen también otras instancias políticas, económicas, etcétera. Es la recuperación de una cantidad de trabajos periodísticos que hice yo en algún momento que en el contexto de resolución de la economía de una nota, te quedan muchas cosas en una carpeta y usás el diez por ciento. Eso me está sirviendo para armar un libro que tiene una enorme unidad, es un libro que se inicia y que está escrito todo en un mismo envión. El otro libro es más complicado, es del otro costado mío que es el de la crítica literaria, de la historia de la literatura, más específica. Es más complicado de resolver editorialmente porque tiene varios textos que son fuertes, son textos que les puede caer una condena por obscenidad en cualquier momento, yo trabajo con composiciones históricas de interés literario e interés histórico, por ejemplo, *La cagada contra José de Urquiza* que fue una composición que se escribe en el momento de la batalla de Pavón, es una pieza que yo tengo la tesis que fue escrita desde el campo porteño y muy probablemente por Estanislao del Campo contra la figura de Urquiza, contra el papel que está jugando en ese momento Urquiza. Después, tengo otra que es una composición de Acuña de Figueroa que es el autor del himno uruguayo, que se llama *Nomenclatura y apología del carajo*. Tiene que ver con la tradición de la extravagancia española del siglo XVII, XVIII y XIX, que hay muchas de esas composiciones, son no sé cuántas formas que hay de nombrar al miembro masculino y después hay un apéndice con los equivalentes para el órgano femenino. Y después hay un tercer trabajo sobre la obscenidad en la folletería política. Son tres trabajos que tienen una gran unidad temática, pero no sé qué editor puede animarse a publicarlo, porque además yo lo pienso como una edición de buena presencia con una cantidad de material complementario, ilustraciones que estuve juntando, toda una serie de investigaciones que alguna vez hice sobre la obscenidad, la censura, te acordás que en un momento estaba de moda hablar sobre la censura, yo elaboré una especie de sistematización sobre todo el problema desde el punto de vista político, jurídico, entonces en ese contexto empecé a trabajar con esos materiales diciendo "bueno la obscenidad es una parte de la cultura y muy importante, y en las maneras políticas del siglo pasado rioplatense lo obsceno es muy fuerte", está muy negado pero tiene una presencia muy fuerte y esto sería como un testimonio. Esos son los proyectos que están como disponibles.

EV: –Y toda tu investigación se canalizó al interior de la industria cultural, digamos.

–Sí, yo creo que sí, yo abandoné toda una línea de crítica de la literatura y de la investigación más específicamente literaria, no definitivamente, pero imaginarme pensando siendo un crítico literario o algo parecido es una cosa que no se parece demasiado.

HG: –Cuando vos decís investigador, eso es algo fuerte, alguien que va a archivos, la documentación es un núcleo muy poderoso, pero tu escritura tiene un toque ensayístico evidente, por eso la pregunta sería ¿qué opinás del ensayo? Y otra cuestión, son tus propios ensayos, en donde siempre hay una pátina de escepticismo, una ironía por...

–Yo en realidad, en rigor, me considero un ensayista fundamentalmente.

HG: –No por eso, en el enorme aparato documental de lo que hacés, hay siempre la idea de que la historia es un sinsabor, algo que nunca se nombra, sería la idea del pesimismo del ensayista.

–Eso es una herencia, un dato de la condición de ensayista, una actitud de dejar abierto, yo en general no soy ni excesivamente tolerante ni excesivamente lo contrario, es muy difícil.

HG: –De todos modos en tu observación de los adelantos técnicos y de las innovaciones, siempre hay un distanciamiento, pero nunca las exorcizás. Se puede decir que sos un escéptico pero...

–...voluntarista.

HG: –de buen carácter...

–Sí, apacible. Incluso por una especie de curiosidad por saber cómo sigue la historia.

ER: –¿Te reconocés en algún modelo de ese estilo de investigador y ensayista al mismo tiempo, porque en general al ensayismo se lo asocia a una cierta despreocupación por el trato más cuidadoso con la fuente que evidentemente vos tenés y que tiene la investigación periodística, o académica, pero a su vez la academia después de exorcizar al ensayo lo convierte en una cosa desorientizada...

–Sí, sí, absolutamente, el ensayo no puede hacer su aparición en ningún tipo de competencia académica.

ER: –Claro, y pensando, en los distintos momentos del ensayismo argentino, en qué tipo de ensayos vos reconocerías una inspiración decisiva.

–No, mirá yo no me reconozco exactamente en un ensayista argentino, pero una figura que yo he respetado siempre es la de Carlos Real de Azúa. Sería él; en general te digo muy apretadamente: Ángel Rama, Monegal y Real de Azúa.

ER: –Todos uruguayos. Este número de El Ojo Mocho puede ser auspiciado por Buquebus (risas).

–Yo tengo una invitación para ir a la Facultad de Humanidades de Montevideo en el mes de agosto.

HG: –Y tenés que ir con el número de *El Ojo Mocho* en la mano.

ChF: –Te cuento dos anécdotas sintomáticas sobre Real de Azúa. Hace dos años fui a Uruguay a dar una charla en la carrera de Sociología, y me encontré con que hay una materia que se llama Sociología del Uruguay y con cierto interés pedí que me dieran el programa, y me encontré con que había todo tipo de textos y de Real de Azúa no había ninguno. Pregunté por Real de Azúa y nadie sabía quién era. Es algo que se puede dar perfectamente aquí dando Sociología de la Argentina y no poner a Martínez Estrada. Una cosa increíble, yo me quedé... porque Real de Azúa era un tipo que entendía Uruguay...

–Escuchame, el trabajo sobre el patriciado es un trabajo sensacional.

ChF: –La segunda anécdota es que él era un tipo con problemas porque era homosexual.

–Tenía muchos problemas con su familia.

ChF: –Y al final de su vida, bueno laburaba en un instituto de ciencias sociales o algo así, y me contaron que en un momento de izquierdización del Uruguay, era en el 72, ahí ya no le daban tanta importancia, y vos sabés que al llegar la democracia le hacen un homenaje y es el decano de Económicas, Juan Carlos Dean, el que le pone a un aula de Económicas el nombre de Real de Azúa, se lo pone aunque cuando él tenía 18 años trabajaba en ese instituto y él era muy de izquierda y el otro no.

–Él era profesor del instituto Vázquez Acevedo que era el preparatorio. El escribe un libro interesantísimo que se llama *La consolidación de la nacionalidad uruguaya*, un libro interesantísimo porque discute en qué momento ese conjunto pasa a tener una identidad distintiva que se diferencia de la Argentina, en qué momento nace, con la independencia, con Artigas. Y después el del patriciado, un libro chiquito, y después una colección de ensayos que sacó *Marcha*.

ChF: –El equivalente argentino es Martínez Estrada.

–No, para mí es mucho más sólido Real de Azúa.

HG: –En Azúa la historia no es mitológica como en Martínez Estrada. Pero vos ¿qué opinás de Martínez Estrada?

–Tuve una relación bastante conflictiva con Martínez Estrada. Tuve un momento de gran admiración hacia él pero después comencé a revisarlo a partir de encontrar una gran insustancialidad en cosas de él. Me interesó y me desinteresó. Te digo que hasta el día de hoy me pasa eso. El libro sobre Sarmiento es un buen libro, como libro, como propuesta. El libro sobre el Martín Fierro me parece un libro confuso, y además toma un punto de partida y una perspectiva totalmente caprichosa, esa cosa caprichosa no me termina de seducir. Y después no sé, algunos textos más políticos que son interesantes en tanto cultura política. Como un tipo que en un momento determinado toma cierta perspectiva, después no sé, el libro sobre Balzac me parece pres-

Revista
LA CRIETA
N° 5
LA PROMESA DEL MITO
•
CONJURAR A BABEL
CONVERSACIÓN CON MARTÍN CAPARRÓS

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

cindible absolutamente. *Radiografía de la Pampa* es un libro emblemático, seguramente el más interesante de todos y el más arbitrario de todos. Te digo: tuve una relación conflictiva. Por ejemplo, en el momento en que él escribe *Radiografía de la Pampa*, Bernardo Canal Feijóo está haciendo un tipo de acercamiento parecido, entonces lo que no ve Estrada porque no le interesa verlo porque contraviene su hipótesis, Canal Feijóo lo ve y lo dice con absoluta claridad, y de manera prieta, cuando hace el análisis de la deforestación del monte santiagueño, con referencia a los planes de La Forestal, hace una descripción que es totalmente pertinente en muy pocas páginas. Lo que el otro ve como fatalidad telúrica, como fantasma, Canal Feijóo lo desmitifica, la contextualiza, lo explica bajo la historia, la economía y los datos reales del problema. Es cierto, es totalmente seductor y convincente Martínez Estrada, te puede hacer pisar el palito fácil, pero los términos del problema están puestos en el otro texto, este es el texto que me interesa.

EV: –En relación con la apreciación de Sarmiento, vos también contraponés a Feijóo con Martínez Estrada.

–Claro, sí, ahí también. El libro de Martínez Estrada sobre Sarmiento es interesante, a mí me interesa, estés de acuerdo o no con las tesis que Martínez Estrada tiene. Por ejemplo, en ese libro me seduce la pasión que el tipo defiende en un especie de emblema, está bien. Yo lo leí rigurosamente todo, Martínez Estrada me debe faltar muy poco. El libro de Balzac lo dejé por la mitad porque dije basta, terminemos con este bodrio. Siempre con esa relación de amor y odio, con interés y bronca, eso me parece interesante que un intelectual despierte esa especie de tormenta de pasiones me parece interesante, te mueve algo. Ahora, Murena a mí no me mueve nada, cuando usaba jopo no me movía el jopo.

HG: –No se puede decir que no sea un investigador en el sentido que vos usás la expresión. *Radiografía de la Pampa* está llena de datos, lo que pasa es que a él lo domina el mito.

–Sí, sí, oíme él tiene un libro hermoso, que es el libro más hermoso de él, que es el libro sobre Hudson, que es de una belleza excepcional.

EV: –También se lo acusó de no presentar datos rigurosos.

–Sí, pero ahí realmente está el buen conocimiento que tiene del tipo, y además ahí hay una especie de pasión conjunta, un especie de amor por la naturaleza, por los pájaros, a mi me emociona ese libro.

ChF: –Se identifica él con Hudson.

–Exactamente. Para mí ese es el libro que elegiría si tuviera que hacer un rescate.

ChF: –Parecés un poco duro con Martínez Estrada. Por ejemplo, *La cabeza de Goliat*, habla de Buenos Aires y hasta de sus piedras, de la radio y de la televisión, del efecto de la moda, del caminar del porteño, a mí me parece que ahí hay materialismo lírico.

–Además, es un texto muy anticipatorio, es un libro del cuarenta y lo que se dice respecto a la radio. Es un libro lleno de hallazgos. Lo único es que está esa idea de una especie de fundación tectónica, esas diferentes capas que se superponen.

HG: –Bueno, una ciudad bíblica.

–Diferentes ciudades, una encima de la otra, pero está bien, eso no me molesta.

ChF: –Pero en su libro sobre Buenos Aires Canal Feijóo también habla de capas, está bien las historiza más.

–Las historiza más, él tiene más tendencia a historizar, además escuchame por su formación jurídica sigue siendo un especie de abogado que escribe, el otro es un autodidacta. Ahora reconozco una cosa: es muy injusto el olvido en el que se lo tiene, Martínez Estrada es como si no hubiese existido.

HG: –Pero fijate vos, Murena dijo nadie como Martínez Estrada cantó la verdad del país y no quedó esa frase porque la dijo un escritor que no alcanzó a trascender lo que pasó en los años setenta, pero Germani que hizo la excomunión de Martínez Estrada si quedó. Queda la excomunión que hizo Germani y no el elogio de Murena.

ChF: –Esas páginas sobre los pájaros de Hudson son únicas.

–Para mí ese es el libro más bello lejos de Martínez Estrada, si hubiera que reeditar algo, sería ese libro que en general es un libro que no tuvo reedición.

ChF: –Es un hermoso libro que es aún más interesante que el propio de Hudson, que hay que leerlo, tiene cosas lindas pero hay otras que son farragosas. Hudson se consideraba a sí mismo naturalista y no ornitólogo. Y de alguna manera Martínez Estrada no se consideraba académico o perteneciente a un lugar que puede hablar científicamente, él también era un "naturalista". Por eso le interesa Hudson, porque ve que es alguien que está muy cerca de la tierra. Hay un momento muy conmovedor, cuando Hudson a los sesenta años tiene muy poco dinero y entonces acepta un trabajo por encargo junto a un profesor, un ornitólogo de la universidad que quiere escribir un libro sobre los pájaros de Argentina y contrata a Hudson porque él tiene todo el saber y él ponía el aparato técnico, lo habitual. Y una vez que sale el libro, es el único libro que Hudson no reconoce, porque todo ese aparato técnico destruye "sus" pájaros, y el dolor que Hudson siente, uno lo siente a través de Martínez Estrada.

–Escuchame, Hudson es literatura digamos menor inglesa, escritores sobre temas de pájaros hay como treinta como Hudson, es un especie de corte nacional inglés...

(Entrevista realizada por H. González, Ch. Ferrer, E. Rinesi, E. Vernik y Jorge Quiroga)

PENSAMIENTO UNIVERSITARIO
Director: Pedro Krotsch

ENSAYOS

Más allá de las disputas por nombres y frases rotundas que impregnan la campaña electoral, hay un cierto clima político, caracterizado por la sensación del fin de una época, y por la ausencia de entusiasmos o esperanzas. Quizás esto sea lo que los politólogos clamaban: el arribo a una democracia madura, instituciones prescindentes de los vaivenes pasionales, reglas inconmovibles y voluntades políticas institucionalizadas. Pasaron más de quince años desde el fin de la última dictadura militar, hubo varias instancias electorales, surgieron partidos políticos que pasaron fugaces o tienden a disolverse en los grandes adversarios de la segunda mitad de este siglo. Cierta apatía ciudadana y un creciente renunciamiento de toda forma de la política que no sea la gestión de lo existente parecen ser los signos de la época.

Creímos que algo debíamos revisar al borde del fin del siglo. Los primeros ensayos tratan sobre la presencia de las últimas décadas en la situación actual: quisimos que estas páginas interroguen la política, los exorcismos, las memorias, la cultura, la universidad. Dar cuenta de los modos no siempre rotundos en que se van conformando las interpretaciones sociales y los entusiasmos públicos. Junto con algunos escritos sobre la Argentina, publicamos un artículo de Marilena Chauí sobre la universidad brasilera. Son nuestras situaciones.

En las páginas siguientes, y bajo el nombre de Cuba: memoria e interrogantes, editamos tres lecturas de las cuatro décadas pasadas desde el triunfo de la revolución. Cuba es, para nosotros, un tema difícil: exige posicionamientos constantes, y, al mismo tiempo, esas tomas de posición son obstaculizadas, no sólo por el larguísimo bloqueo sino también por los lazos afectivos que nos ligan a la historia de aquel país. Sin embargo, esos lazos no son sólo combustible del silencio, también son insumos para el cuestionamiento. Si tenemos necesidad de decir sobre Cuba, es porque seguimos viendo en ella el nombre de un deseo, la posibilidad de realización de una nueva sociabilidad y no se la interroga sólo por lo que es sino por lo que podría haber sido o por los anuncios inscriptos en el nombre de socialismo.

Los otros ensayos también suponen una idea de revisión: algunos, de la vigencia de un nombre clave de la filosofía argentina –Carlos Astrada–, otros, sobre las formas en que podemos reencontrarnos con los textos del pasado. Hay algunos ensayos más signados por los tiempos, otros más prescindentes de la contemporaneidad: de todos modos, los une la trama de la pregunta por los legados y por la situación en que esos legados –teóricos, interpretativos, políticos– nos colocan.

M.P.L.

SITUACIONES

LA LEYENDA DEL TERCERO EN DISCORDIA

Por Horacio González

Durante muchos años, en brazos de una espontánea dialéctica, y acaso porque toda generación nueva quiere verse rebasando las experiencias que la preceden, en la Argentina se forjó el fuerte emblema de la superación de los partidos tradicionales. Quizás estamos frente a una leyenda, esto es, una exposición extraordinaria que golpea a nuestra conciencia con la fuerza proverbial del arquetipo. Y así, la llamaríamos la leyenda del tercero en discordia, idea que pertenece a una difundida expresión coloquial. Con ella se quiere decir que ninguna realidad deja de tener un huésped inesperado que desmantela el imperturbable equilibrio compartido por dos. Frente al alivio tan difundido de pensar que toda actividad se halla partida en una dicotomía, el tercero en discordia viene a recordar el principio de discrepancia, en un orden donde el complemento de dos divergencias parecía cerrar cualquier otra alternativa. Al tercero en discordia lo trataremos pues como una leyenda –si se quiere, una fructífera leyenda– porque es un pensamiento perseverante de las filosofías dialécticas, del folclore popular, de la experiencia familiar y de la política de las naciones, en el sentido de que siempre hay una insatisfacción ante las escisiones más visibles y establecidas. Son desavenencias, es cierto, pero también se presentan como complementarias, por lo que siempre se busca deshilvanarlas con la intromisión de algo inesperado que vendría a resultar la verdadera escisión. La política, en suma, es una lucha entre escisiones que siempre se proclaman la última. La ulterior escisión siempre se levantará como distinta y auténtica.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Sin embargo, la leyenda del tercero en discordia no quita que todo surgimiento sea orgulloso y apasionado, aún cuando no sienta estar interfiriendo en dualismos que parasitan de la lógica circular de la disidencia y el consenso. Si no nos inquieta recordar, la Unión Cívica Radical surgió revolucionaria, fusil en mano y con un vago aire jacobino. Y como la urgencia retuerce los velos a la memoria, surgió también a la lejana sombra de un ahorcado rosista y con la presencia viva de Mitre. No resulta fácil ahora recrear el ambiente de efusiones en que se creó ese partido centenario, pero basta aseverar que tenía un núcleo fuertemente conspirativo e insurgente y como siempre ocurre, de nada vale que los estudios sociales posteriores hubiesen señalado su indiscutible vocación integracionista, el peso de los chacareros y hacendados de la pampa húmeda o de los hijos segundones del patriciado. El comienzo de esa Unión Cívica no tuvo tiempo de pensarse como el tercero en discordia, sino que deseaba ser una reacción moral que constituyese a la política como impulso sacrosanto y agonal. Para eso precisaba gestos inaugurales muy arrebatados, que no escribieran gris sobre gris sino que se fijaran como dramas de trinchera en la imaginación social. Por eso, el que hoy es el más festejado escritor nacional definió como "acto de patriada y coraje" a uno de los notorios episodios de sangre de la historia nacional, la insurreción radical de 1933.

Pero a nuestra leyenda del tercero en discordia la alimenta también la constancia con la que a lo largo de toda la historia de la política argentina, existieron los territorios imaginarios que compusieron las figuras del proscrito, del clandestino, del resistente o del abstencionista. Con estas figuras se quería decir que el anfiteatro central de la política podía ser ignorado o considerado como objeto de la contingencia de una pregunta: "¿dentro o fuera de la Duma?". Desde luego, la expresión Duma, con su lejano gracejo, nos recuerda las mitológicas *Obras Completas* de Lenin y el clásico dilema del revolucionario social frente a la realidad minusválida de la representación burguesa. Si el parlamento se arroga el albergue de todas las corrientes políticas pero traza una línea de exclusión con sus reglas, cuotas y cortapisas, es lógico que sea representativo y excluyente al mismo tiempo. Y es lógico que una parte esencial de la política sea la pregunta sobre si hay que trasponer la frontera que nos instalaría allí, si llegáramos a cumplir con la cuota de representación adecuada. Si consideramos obras, circunstancias y biografías, toda la tradición revolucionaria del siglo XX se escinde casi en partes iguales entre los que consideraron la necesidad y los que consideraron la abjuración de estar allí, desde Rosa Luxemburgo a Rodolfo Ortega Peña, desde Karl Liebknecht a John Cooke.

La leyenda del tercero en discordia se nutrió, en excitantes debates que no deberíamos olvidar, de esas figuras del ausente o del desterrado, no sólo expatriados de los territorios nacionales sino de las comarcas institucionales. Pero para nosotros son también familiares otras figuras conceptuales, que significaban la percepción de aquellos que sin pertenecer a un mundo político que juzgaban quebrantado pero se mantenía pertinaz y numeroso, se decidían a investigarlo organizando alguna forma de permanecer en su seno. Así nacieron en la Argentina las experiencias del entrismo y las que se acogieron bajo el recordable emblema del hecho maldito del país burgués. No eran semejantes pero trataban problemas equivalentes, y surgían de un razonamiento que tomaba buena cuenta del fracaso del mediador que con una candidez que no tenía en cuenta el fragor de las guerras sociales, creía que entre los movimientos populares y las organizaciones obreras era posible un acuerdo ilustrado y filántropico.

Piénsese en el frustrado encuentro entre José Ingenieros e Hipólito Yrigoyen, en 1919, en donde aquél pensaba intermediar entre el presidente y los organizadores de los movimientos huelguísticos de ese año. Este encuentro irrealizado sintetiza adecuadamente la tragedia intelectual del país –que es la de los imposibles vínculos entre la utopía social y la potencial simpatía hacia ella que podían sentir algunos gobernantes– y que siendo comparable a muchas otras mediaciones imposibles que hubo en nuestra historia contemporánea (algunas, de tan distinto signo como la de Federico Pinedo en 1955, entre Perón y los inminentes golpistas), no puede encontrarse ningún otro que tenga su sencillo y mudo dramatismo. Ingenieros propone un programa socialista de reformas muy enfáticas, influidas por la reciente revolución bolchevique, que redactado de esa manera o de otras más prudentes y lavadas, recorrían y recorrerán toda la historia argentina del siglo. Finalmente, Ingenieros nunca consiguió efectuar esa mediación y dejar en el escritorio yrigoyenista expresiones tales como "Reforma general de la instrucción pública de acuerdo con los principios de los ilustres Sarmiento y Lunatcharsky", donde el ministro de educación soviético convivía con el notorio prosista argentino.

Esta reunión que nunca hubo entre el indescifrable presidente y el más importante escritor de la izquierda argentina de los años 20, implicaría una cuerda tendida hacia el futuro de la política nacional, desdichadamente ya conocido por nosotros. Por un lado, Ingenieros quería que el gobierno renuncie "a toda pretensión de favorecer al mismo tiempo a los capitalistas extranjeros y a los trabajadores argentinos". ¿No escuchamos aquí, a modo de familiar letanía, el cántico de las izquierdas peronistas de los años 60 y 70, también un poco de los socialismos que se desgranaban del viejo tronco en torno de aquellos mismos años, un poco del grupo Praxis de Silvio Frondizi, otro poco de los partidos comunistas que veían "conciliación de clases" por doquier sin estar necesariamente en aptitud de comprender los modos atípicos en que se evidenciaban las fisuras de la sociedad? De todos modos, las políticas que buscaban asentarse en un igual tratamiento de las necesidades populares y del empresariado capitalista, eran tachadas de populistas. Y durante mucho tiempo, se debatió en el peronismo si el equilibrio de el capital y el trabajo se rompía en los hechos, a favor de los capitalistas, mientras que la locuacidad costumbrista cantaba "combatiendo al capital". La izquierda denunció que era ilusión ese equilibrio, aún presuponiendo que fuera deseable. El liberalismo antipopulista también lo denunciaba, pues lo estimaba verosímil y veía que por esa compuerta se mantenía latente el fantasma plebeyo del socialismo, acaso menos basado en la socialización de los medios de producción que en aquello que la opulencia de ciertos escritores de derecha consideraba una "San Bartolomé del Barrio Norte".

Pero lo que nos interesa de esta

frustrada mediación de Ingenieros, es que esa malograda credulidad del intelectual de más peso de aquel país ya tan remoto, deja abierto el camino de otras experiencias de izquierda que parecían más promisorias en su relación al movimiento social popular. En primer término, las que podríamos denominar políticas de acompañamiento partidario en nombre de frentes políticos anticonservadores. No está demás recordar aquí a una interesante figura del primer marxismo argentino, el ingeniero en minas y agrimensor Germán Ave Lallemant, que recomendaba una incorporación en las filas de la Unión Cívica Radical, sus "futuros enemigos de clase", pero actuales combatientes por la conquista de la democracia, amplio objetivo del que ningún socialista debía ausentarse. Muchas veces se daría luego ese debate, que cobraría un nuevo dramatismo en la época de las izquierdas nacionales de los años 60, que fueron implacables enemigas historiográficas de Juan B. Justo, el hombre que concebiría el socialismo argentino como un *bildung* operario de mentalidad no menos higienista que legalista.

Es que las izquierdas que se definieron por lo que denominaban "independencia política de la clase obrera" y las que se concebían en un momento muy frágil de una larga marcha, buscando "aliados nacionales y burguesías progresistas", ocuparon las páginas de un debate que no le fueron ajenos los propios Marx y Engels, pues ya está delineado en uno de los apartados del *Manifiesto Comunista*. De discusiones como ésas nace la crítica o el encomio hipnotizado de las burguesías progresistas, de lo que hoy sólo queda un puñado de andrajos, ahora demasiado parecidos a los prejuicios defensivos que surgen ante la agonía cultural argentina. En el paisaje de esa discusión de las izquierdas autonomistas, progresistas o nacionales, el peronismo de 1945 no quiso ser un tercero en discordia sino que se animó a proclamar que abandonaba una era infeliz y que dejaba a toda una Argentina arcaica detrás. Hizo los cálculos potentes del imperioso fundador que nada le debía a nadie, aunque es sabido de qué modo socialistas, comunistas y nacionalistas se vieron conmovidos por ese torbellino que evocaba todas las lenguas políticas del siglo pero lo hacía con un dialecto que surgía de la relación entre libertad y orden en los grupos humanos convocados a movilización general. De modo que sin desear ser el tercero en discordia, el peronismo lo fue para las ideologías que desde décadas anteriores protagonizaban las grandes controversias de la época.

Incluso, espíritus agudos como el de Arturo Jauretche, propusieron que el peronismo ocupase toda la escena nacional, apelando drásticamente a su carácter fundador, generando dos alas, a la manera de girondinos y jacobinos, que fueran los futuros partidos de la redimida nación. La crítica posterior a esta idea, que de hecho se había verificado en los 70, estaba a la vista: sin presencia del Estado, girondinos y jacobinos confrontaron a campo abierto en Ezeiza, y luego, más que girondinos, el propio estado organizó milicias clandestinas de represión. El propio Perón quiso restituir el sistema de partidos, sin perder su etérea primacía, lo que de haber prosperado esa experiencia, hubiera reactualizado la cuestión del tercero en discordia para vastos sectores políticos. Nuevamente se habría preguntado allí: "¿Dentro o fuera de la Duma?". Esta pregunta se hacía especialmente angustiosa para las juventudes peronistas recientemente incorporadas, pues lo que precisamente estaba en juego era el sentido, el momento y las condiciones de esa incorporación, en la medida que ponía a prueba los cimientos históricos del léxico tradicional del peronismo. No es inadecuado recordar en éste punto la conocida experimentación que practicó el grupo Forja. Es quizás uno de los terceros en discordia más importantes de la historia ideológica argentina. Pero es una experiencia que eslabona dos momentos históricos antes que una alegoría del colapso simultáneo, en estertor compartido, de los colosos políticos dominantes.

Forja implica un pasaje del radicalismo al peronismo en la propia biografía e itinerario de sus miembros más notorios. Su contracara en el radicalismo –si nos permitimos una rápida y esquemática filigrana– era el alvearismo institucionalista y modernizante, deseoso de abandonar las alucinaciones del abstencionismo y –si se permite decirlo– totalmente probritánico. El alvearismo deja la más impresionante estatua de Buenos Aires, la del joven general Alvear, abuelo del que siendo presidente encargara el monumento al más célebre escultor francés de la época. Forja era la discrepancia viva frente a ese monumento. Ambigua y mitológica, Forja inventa un nacionalismo popular con una publicística de sonoridad contemporánea, ajena al hispanismo cerrado del nacionalismo de conjura y antecámara. Sin embargo, vacila entre ser una línea interna del radicalismo u otro partido. Esta vacilación pinta el corazón insondable del tercero en discordia a lo largo de la historia nacional moderna. Finalmente queda como una de las más potentes corrientes de ideas del país. Disolviéndose, pero sin dejar de ser una línea interna radical; sin dejar de ser línea interna del peronismo; sin dejar nunca de estar constituyéndose; sin dejar nunca de estar desvaneciéndose. Es el primer grupo político testimonial con lenguaje modernista, inspirado en las alquimias de la lengua que habían tenido lugar en la década anterior. Sus publicaciones eran muy influyentes, su afichería era vibrante y su dramaturgia comunicativa estaba inspirada en una síntesis de la revolución francesa y la rusa, como su célebre "pan, patria y poder al pueblo". Pudo haber sido nuestro nacional-bolcheviquismo pero se limitó a acentuar un punto de partida en la redención nacional, casi como un juicio kantiano a priori, esquema trascendental de cualquier decisión política.

Forja salía del radicalismo sin dejar enteramente de ser radical y se refugiaba en el peronismo sin acabar nunca de ser peronista. En esta paradoja está incluido todo lo que podemos saber sobre nuestra figura del tercero en discordia argentino. Para Jauretche y Scalabrini Ortiz, el peronismo parecía un revoltillo con demasiadas concesiones al liberalismo social, sin estar exento de ninguna de las desgracias de la demagogia. Pero callaron prudentemente su discordancia para no explicitar que rompían con algo que aún en su profusión de equívocos, no dejaba de reconocer sus remotas paternidades. Por eso, es a los radicales, hacia 1947, que les toca el turno renovador, luego del castigo electoral a que lo sometieran los hombres del "subsuelo sublevado de la Patria", como es fama que los había llamado Scalabrini. En ese año, en el Congreso de Avellaneda –que en la campaña electoral radical de

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

1989 volvió salir a luz en forma episódica e irrelevante– se retomaron actitudes de cierto proteccionismo social y un estatismo de tenue antiimperialismo. Pero más elocuente que un Congreso suele ser un Libro. De toda esa agitación radical saldría *Petróleo y política,* de Arturo Frondizi, que exhibía, aunque a la manera de un tosco epítome, un marxismo para el que el petróleo aparecía como una cuestión crucial en el dominio de las fuerzas productivas nacionales, tal como habían sido para Scalabrini los ferrocarriles.

El frondizismo acabó siendo un tercero en discordia pero en circunstancias lógicamente muy diferentes a las de Forja, porque tenía lo que habitualmente se denomina una clara voluntad de poder y estaba alejado de lo que también ahora se incrimina como testimonialismo –vocablo que consiente en definir bastante bien la experiencia forjista. Y fue el único tercero en dicordia que, con las conocidas dificultades, pudo gobernar el país, si se exceptúa la breve experiencia camporista, que era un vago tercerismo actuando en el interior del peronismo oficial. Como tercerista –a la manera en que aquí lo definimos– el frondizismo había surgido del radicalismo y entraba en tensión positiva con el peronismo. Si se admite una "hipótesis Brumario", es decir, el sendero de las caricaturas para juzgar la manera en que se repiten los hechos históricos, el frondizismo era una reiteración de Forja, sin vuelo literario ni osadas aventuras intelectuales, aunque se decía que en la biblioteca personal de Arturo Frondizi abundaban los libros de teoría política y hasta de psicoanálisis. El frondizismo, cuyo economicismo era insoportable para lo que el radicalismo tradicional consideraba una "conducta", luego de la ruptura con el viejo tronco, vuelve a reunir a Jauretche y Scalabrini, que ponen su sello en las publicaciones oficiales de ese movimiento.

Algo distinto ocurre con Cooke, que era el "delegado oficial" de Perón, aunque de un oficialismo de exilios, intrigas y desiertos. Recordemos aquella estremecedora sentencia, "su palabra será mi palabra, sus decisiones mis decisiones", que era la voz espectral de ese "Estado en el ostracismo", que pone a Cooke en la extraña situación de tener que combatir a los terceristas Scalabrini y Jauretche, mientras el verdadero tercero en discordia era él, enmarañado con su idea del peronismo como hecho maldito del país burgués. Mientras Forja (esa sombra etérea que prolongaba a la disuelta Forja en el tiempo) era frondizista en el momento del voto en blanco, esa misma era la situación más utópica de la era Cooke: coincidía con el abstencionismo yrigoyenista. En cambio, Forja estaba a favor de romper el "mito Perón". Cooke, por cierto, estaba a favor de conservarlo, en un pensamiento de inspiración soreliana, pues lo consideraba una energía popular productiva, oscura y vital. Todo eso suponía presentar una opción diferente a las del "medio pelo", que tanto criticaba Jauretche, pero era Cooke quien verdaderamente las desdeñaba. Y en este extraordinario encadenamiento de paradojas, señalará que el "medio pelo" porteño progresista es ahora el que ha sido conquistado por el forjismo tercerista y desarrollista, en contra de la verdadera revolución.

Se sabe lo que ocurrió: el frondizismo fracasó en el intento de "superar las falsas opciones". Incluso, esta conocida expresión data de esa época. La imagen que le conviene a Frondizi es la del aprendiz de hechicero que desata fuerzas que no puede domeñar. El culto casi presbiterial a las fuerzas productivas, lo apartaba del furtivo y afectado krausismo balbinista, pero también del peronismo que abandonaba su tenaz realismo económico en nombre de su novela de fusilamientos, confinamientos y resistencias. No convencía tampoco al grupo *Contorno,* que a su manera, con una relectura del siglo XIX, también se proponía como tercero en discordia. El frondizismo mantenía un marxismo primitivo, de abogados y contadores públicos, que deseaba ampararse en el último Lenin del socialismo y la electricidad, por lo que ese productivismo, que ya había ensayado Haya de la Torre, fue uno de los corazones del Frente Nacional que proponía Frondizi. En tanto, el hecho maldito, el verdadero tercero en discordia, estaba obligado a permanecer dentro del peronismo, por historia, por memoria y por decisión conceptual. Un perplejo historicismo lo llevaba a Cooke a tomar como punto de partida los niveles de conciencia alcanzados hasta ese momento por el proletariado nacional, de modo que el peronismo era insoslayable: se tornaba disgregador de escenas burguesas, pero al mismo tiempo no podía resolver satisfactoriamente la superación dialéctica. También la burguesía estaba en su seno, representada por mayoritarios sectores de la capa dirigencial.

En riguroso paralelismo a la solución encontrada por Cooke a la dialéctica de la historia nacional, las izquierdas argentinas habían imaginado sus propios tercerismos discordantes. En primer lugar, es señalable el llamado entrismo de Nahuel Moreno, uno de los dirigentes que marcó decisivamente la experiencia del trotskismo argentino. Se le debe una palabra fundamental pero equivocada: entrismo, que en algún momento también empleó el propio Trotsky respecto al movimiento sindical norteamericano. Este concepto, que originó agitadas discusiones y nunca pudo desprenderse de su pacotilla peyorativa, significaba una suerte de dialéctica tullida. Había que incluirse en el peronismo sindical pues desencajaba el cuadro burgués capitalista, llevándolo a una crisis de realización que sólo se resolvería con el logos trotskista. Primero Milcíades Peña, con su razonamiento más urgido de sutilezas, y luego el ERP, criticaron este artificio, y por lo menos en el caso de éste último grupo, cuyo sino trágico es evidente, no se propuso ser el tercero en discordia. Simplemente, mantuvo una visión continentalista de la Argentina y una percepción severa y estilizada de la época, donde menos que naciones, existían burguesías planetarias; y ejércitos, como brazo armado de la propiedad capitalista.

En segundo lugar, la llamada izquierda nacional, que asumió la fórmula más suave y titubeante del tercero en discordia criticando el poder invencional de una voluntad armada y formando partidos monográficos al lado del peronismo con la expectativa de un tramo posterior donde el propio estado peronista se encargaría de levantar el emblema de los "Estados Unidos de América Latina". Si pudiéramos dejar de lado un espontáneo desdén, no deja de ser un tema fascinante la potencia caricatural de las ideas a través del juego de los símbolos. La figura más relevante de aquella corriente, es sabido, culminó su sinuosa carrera política como embajador menemista en México, país cuidador de las cenizas de Trotsky.

En cuanto a la juventud peronista de aquellos mismos tiempos, también conocemos su triste fortuna. Ella es el nuevo tercerismo en discordia pero que actúa dentro del peronismo, con un ánimo complejo y bifurcado, pues hace esfuerzos notables para sentir que siempre había estado allí pero no puede sofocar un sentimiento de extrañeza y ajenidad. Ofreciendo una vibrante interpretación mito-poética de la historia nacional, que giraba alrededor de la palabra montoneros este grupo encuentra su fuerza en el mismo lugar que lo disminuye. Y como una iglesia que busca heredar un imperio con sus circunscripciones y su boato, aquí es al revés, lo que cae es esa iglesia renovadora que acaba nutriendo un avatar más del sobreviviente imperio carcomido. Espíritus clarividentes, como el de Carlos Olmedo, habían dicho "siempre estuvimos allí", pero prometía exigencias reflexivas mayores cuando observaba que era necesario desandar el camino de malentendidos que habían impedido haber estado de cuerpo presente allí. El enunciado de John William Cooke sobre el hecho maldito, que como se sabe tiene una alusión baudelaireana, se revelaba más atinado para el debate sobre el tercero en discordia, y en su sutileza, tenía ventajas sobre la definición de entrismo, que le es contemporánea y de algún modo afín.

Nada hay superior en la historia de las vidas políticas, que el haber estado allí, para después mudar. Montoneros llegaba después pero decía haber estado antes. Inicia así su calvario y su irresoluble relación con Perón cuando convierte en actos reales de sanción lo que en la borrosa lengua peronista eran promesas que iban del evangelio a la inquietud, de la comunidad feliz a la reivindicación social. En cuanto a Perón, también destronó sus trucos alegóricos, y pasó a la acción. Por eso hoy falta, y les falta a todos, un imprescidible balance, un arqueo exigente y esencial que diga si era jefe de las Tres A o el líder premarxista, aliado invariable del progresismo social, como decía Cooke. Porque muchos hicieron frente a Perón el mismo papel que hizo Ingenieros frente a Yrigoyen. Eran y éramos los terceros en discordia que en imaginarias reuniones no concretadas, le reclamaríamos el cese de la ambigüedad, dejándose de satisfacer a los de arriba al mismo tiempo que a los de abajo.

Este debate pareció quedar en el olvido, cuando la irrupción militar de 1976 –que también venía a fundar otro país en nombre de la "superación de viejas antinomias"– había obligado a la política como imaginación, conocimiento y actividad, y por primera vez en el siglo, a hacerse cargo de la prepolítica, es decir, a enfrentarse a la realidad del horror y de lo simple y trágicamente humano. Pero ninguno de los temas anteriores quedaría relegado, sino que reaparecerían precisamente porque luego de la infinita conmoción del terror, quedaron nuevamente en pie los mismos árboles agostados y añosos de la política nacional. Otra vez radicales y peronistas. Por eso, si recordamos años que no son ya tan lejanos, al Partido Intransigente le tocaría en los ochenta hacer las modestas veces de tercero en discordia. Este partido era un tercerismo sobre el tercerismo, pues venía de la ruptura frondizista del 58 con el radicalismo unionista, y después de una ruptura con los rupturistas, y más adelante, de adquirir cierta reputación en el 73, cuando sostiene una candidatura de izquierda popular frente al coloso camporista y al desafiante radical.

Con esas distantes vibraciones, el Partido Intransigente abandonaba entrismos y hechos malditos, pero no podía superar la tensión entre el recuerdo de las izquierdas fuertes del 70 y las alquimias electorales de la hora. El viejo caudillo bonaerense que los congregaba, sin embargo, mantenía una emblemática nacional-popular, un estilo aglutinador de la política de tribuna pre-televisiva y cierta épica barrial, lo que hacía que esas banderas rojinegras no pudiesen encarar las exigencias de una nunca bien definida nueva izquierda y resistir al acoso, ya evidente en aquellos años, de una política hecha con asesorías, agencias publicitarias y militancias remuneradas.

Sin embargo, el próximo paso con relación a nuestro tema –el ya fatigoso tercero en discordia– lo da el propio Alfonsín en ejercicio de su presidencia, haciendo en determinado momento un llamado al "tercer movimiento histórico". Esta expresión provenía también de la izquierda argentina de los años sesenta, y hay que buscarla en personas que se escinden de los grupos que actuaban alrededor de Silvio Frondizi, el asesinado hermano del presidente. Una de esas personas hoy es notoriamente uno de los escritores de la última discursividad menemista, por llamarla así. Pero no recordamos esto para inspirar una fácil comidilla sobre la ironía del destino –ironía que de algún modo está presente en todos nosotros– sino para estudiar cómo la política argentina ha creado sus palabras, como éstas superviven y cómo nos siguen arrastrando con sus reclamos y anatemas. Alfonsín, político de realidades, sin embargo creyó también poder coquetear con estas buenas quimeras del lenguaje. Convocó a una renovada sociología política y la hizo convivir con su krausismo antiguo. Y su ideal fundador, puesto que así lo proclamaba, lo condujo a ser el hombre del centenario partido y a la vez aquél que llama a superarlo en una unidad mayor. Era el viejo tema. Pero el peronismo ya había probado antes el fracaso de ese mismo llamado, y ahora era el momento de comprobar que esa expresión tercerista nacida en las izquierdas pero usada de un modo integracionista, había perdido su ingenio y pasaba por ser una de las argucias más de los políticos que ganan tiempo y acumulan aliento hasta la próxima negociación.

No voy a refrescar tan detenidamente la historia reciente, que todos conocemos muy bien. Hace una década, las transformaciones tan audaces como lesivas del presidente Menem, obligaron a renunciar al peronismo a un conjunto de legisladores, políticos y militantes, que de algún modo reproducían gestos en ese mismo sentido que ya habían practicado poco antes algunos escritores, periodistas y profesores universitarios. Vuelve a cobrar corporalidad política la idea de superar el atasco argentino, a través de una terceridad que fuera fuertemente invencional y que retomase, como se decía, "las mejores tradiciones de los linajes populares del peronismo, el radicalismo, de la izquierda y el socialismo". Tan ambicioso propósito nunca esclareció de qué modo se resguardarían esas nobles tradiciones en cofres nuevos, cómo se articularían esas verdades populares a las nuevas conquistas del pensamiento político y si la emergencia de la novedad implicaba el desplome del sistema partidario conocido. En efecto, en estas tesis yacía la sugestiva y no declarada alegoría del colapso del partidismo anterior. Este profetismo de apariencia modesta, por más tenuemente que fuera, brotaba de las imaginaciones políticas que habían

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

transitado esos mismos temas en las décadas anteriores. Así se crearon el Frente Grande, el Frente del Sur, el Frepaso y otros nucleamientos, que en su propio denominación traían el espíritu frentista del tercero en discordia tal como se había interpretado desde el sector nacional-popular de la cultura social argentina.

Sin duda, la actualidad nos pesa, entre otras cosas, porque es más rebelde que el pasado a la interpretación. Pero no quiero privarme de señalar que en el denso tejido de la historia nacional, el sector que realizó esa trayectoria que lo condujo a desprenderse del peronismo y practicar una alianza con la Unión Cívica Radical, actuaba en el palimpsesto argentino, superponiendo sus trazos a otros trazos ya consumados. Si Forja y el frondizismo habían empeñado sus pasos desde el radicalismo al peronismo, el frentismo de los años noventa los practicaba desde el peronismo al radicalismo. La presencia aquí del Partido Socialista, con su sector más persistente a las memorias de iniciación de esa experiencia partidaria, agrega una nota sugestiva, pues es preciso advertir una paradoja. Siendo este partido uno de los que más se desgranaran en las cuatro décadas anteriores ante los llamados a la revolución latinoamericanista, permanece esta versión partidaria que fue la más renuente a hacer volar la imaginación en torno de los demonios y promesas de la vida nacional.

De este modo, vemos el dueto restaurado de partidos, con sus infinitas ventosas colectoras y sus velos en mutación. Sostenidos por la industria cultural a través de los asesores y especialistas en publicidad, discurso e imagen –tres herencias de las retóricas más eximias, pero ahora en la época de la televisión omnipresente– los propios nombres de los candidatos aparecen asociados al logotipo del emblema partidario. Se escriben o diseñan con el mismo logo. Y empleamos esta expresión, logo, porque también proviene de las ya remotas eras clásicas, donde significaba conocimiento, razón o argumento. Ahora significa una episteme comunicacional que resume la vida de las naciones en su modelo de relato rápido y que hace que los políticos se presten a cumplir con estereotipos que surgen de los miedos colectivos. No preferimos, por eso, ni a éste ni a aquél, ni el de aquí ni el de más allá, pero es necesario observar que reviste una inusitada gravedad la escena publicitaria de uno de los candidatos al frente de un grupo policial no identificado, en actitud de comandos en procedimiento y artillados con armas largas, sin mediación institucional alguna. Si hacer política implica una autocomprensión del lenguaje que se emplea, la sustitución masiva de la política por la publicidad, obliga a pensar que estamos en el umbral indeseado de una extinción de la política operada por los propios políticos.

Que tal cosa no ocurra es una responsabilidad de todos, y para poder ejercerla es preciso inscribir nuestros actos en una memoria social e histórica, que el género político actual no sólo no recomienda sino que proscribe. Por eso, recordar el secreto impulso de la política argentina hacia la posibilidad de darle rostro, estilo y emoción vital al tercero en discordia, es una oportunidad para hacer de nuestra actualidad algo que debemos descolonizar de la asfixiante malla publicitaria. Cuando en décadas pasadas, es cierto que antes del terror, hubo terceros en discordia dentro de las corrientes populares (y no excluyo en esto al radicalismo) también había una izquierda viva, pensante y enérgica, que evitaba tomar el camino del "hecho maldito" o del "entrismo", con sus numerosas variaciones. Hoy, ni existen esos conceptos, con lo equivocados que pudieran estar, y las izquierdas viven una penosa reclusión en pellejos lingüísticos que no atinan a encarnarse socialmente. No es verdad que no nos competa el estado de esas izquierdas, pues si están apagadas es porque también está deprimido lo que se intenta en el seno de las corrientes electorales existentes. Si hemos de ser políticos de vocación, un destino libertario debe haber en nuestras vidas, algo del tercero en discordia debemos tener, porque si esta dialéctica abierta y porosa es abandonada, quedarán vacíos los anaqueles de la historia, que entonces otros irán a llenar, como comunidad de amigos o como leyenda de una sociedad esperanzada.

LA PARRA CAÍDA
Las revistas culturales durante la democracia

por Christian Ferrer

Una preferencia cómoda distingue a la revista académica de la "cultural". El ángel imagina al pedestre munido de cuadros estadísticos, citas pertinentes y caligrafía aséptica; y así promueve su autobeatificación. Pero las noticias que llegan de numerosas universidades norteamericanas y europeas escamotean ese consuelo al personal celestial. Allí han incorporado la narración a los artículos académicos, fomentan los temas especulativos y se dan el lujo de prescindir de las notas al pie. La línea que dividía a las revistas en apocalípticas e integradas ya no existe, y ambas inclinaciones tienden a devenir voceras de industrias que, aún pudorosas, se dividen un paupérrimo mercado que los poderes correspondientes dejan subsistir a título de favor o de museo, llamándolos "cultural" y "académico".

* * * * *

Las revistas culturales no pueden sino esparcirse sobre el espacio de la buena conciencia: su paraíso privado. La política progresista, la herencia marxista, los valores modernos, la defensa del populismo, los derechos de género, las doctrinas emancipatorias en general se encastran entre sí completando al cabo el rompecabezas del alma bella. Ante la magra cosecha de respuestas, ante la interminable

merma de fuerzas, ante la huida de la época militar hacia el pasado, la victimología se transforma en última racionalidad editorial. La víctima elegida para ofrecerle protección teórica o retórica varía: ballenas o trabajadores, travestis o setentistas, serbios o kosovares, clásicos o postmodernos. Parecen orientaciones gremiales, pero son autojustificaciones.

* * * * *

Muchas de las antiguas publicaciones anarquistas y obreristas no incluían en la edición un precio de venta. En algunas se podía leer estampada en la tapa la leyenda: *"Precio: de cada uno según sus fuerzas"*. El valor que cada lector concedía a estas publicaciones no era tasable, pues su formato ideológico-institucional se acoplaba a la práctica social llamada "solidaridad". Los grupos editores de las revistas culturales de la década pasada se afanaban en bajar todo lo posible el precio de tapa a fin de seducir al consumidor de cultura de la Calle Corrientes y persuadirlo de ampliar la canasta intelectual de entonces (*Página/12*, el último libro de Soriano o de Foucault). No pocas veces, el retorno de dinero era en números negativos, cuando no irracionales en épocas de inflación. En cambio, las revistas académicas de la actualidad pueden ser baratas o caras. Eso carece de importancia, pues su garante suelen ser el FOMEC, la Fundación Antorchas, La Universidad a veces, etcétera. Raramente los avisos publicitarios, es decir, el mercado. Su economía pertenece en verdad al orden del trueque: estas revistas, como también sucede en la esfera empresarial (a la que se parecen numerosos grupos editores por múltiples analogías), se usan a modo de regalo para visitantes intelectuales ilustres o se envían a referentes académicos de ultramar. O bien se intercambian con los presentes de otros grupos editores en una suerte de cortés y estéril calistenia estacional.

* * * * *

Como lo sabían los antiguos chinos, la caligrafía expresa estados del ánimo y no sólo virtuosismo táctil. Un dejo de tristeza o un instante de inquietud dejan a la escritura en estado de temblor; el grosor del trazo o la difuminación de un acento hacen del ideograma un sismógrafo del alma. Algo similar ocurre con el ensayo: cuando el autor escalona otra posición social o institucional o de prestigio, suelen transformarse, casi imperceptiblemente, sus pensamientos y escritura. El transportador con que se miden las palabras es el mismo, pero el ángulo se ha desplazado algunos grados. Es aquí donde, en las revistas, comienza a tomar importancia la figura del corrector académico-gramatical: se encarga de prever roces con la burocracia, el establishment intelectual o con los pares. Aplana los relieves, corrige los improperios, suaviza los adjetivos. Al rutinario corrector gramatical y tipográfico se superpone el *corrector diplomático*. Sustituye al viejo supervisor ideológico.

* * * * *

Es entonces cuando la escritura expresa una dosis de mentira. "Mentira" significa la multiplicación de las palabras bien dichas que sustraen al lector el conocimiento de las obras mal hechas, a su vez cimiento material de esa retórica. Toda opción por una retórica específica supone una elección ética. Dicho en otras palabras: la diplomacia estilística y lexical es el homenaje que la escritura rinde a la hipocresía. Los efectos sobre la escritura comienzan por hacerse sentir en la línea argumental de los ensayos: en unos, se nota la defensa cerril de una serie de principios y de verdades ya maceradas; en otros, la elección de enemigos imaginarios ante los cuales la revista opone una infisurable defensa. En los primeros la racionalidad editorial es orientada hacia el terreno de la *lírica*; en los otros, hacia el de la *buena conciencia*.

* * * * *

Esa metamorfosis estilística y argumental expresa las orientaciones políticas de los últimos veinte años. Es la consecuencia de una apostasía, cuyas consecuencias quizás hayan resultado estériles a los efectos de la renuncia. El camino conduce a muchos a ocultar la mala conciencia; a otros, mentes más sofisticadas, a dejar que la carcoma se evidencie en su personalidad pública, su violencia estilística, o en el cinismo de sus argumentos. En los más, en la recurrencia a una suerte de asepsia gramatical. En muy pocos se nota la pena en el ritmo y el gemido en el tono. Quizás el tiempo juzgue si aquella apostasía valió la pena.

* * * * *

Nada más desagradable que un ensayo "perfecto". Otra es la escritura que expone moretones, cardenales, esputación, ampollas, cortes, en suma, imperfecciones vitales de su autor (culpas, trastadas, vacilaciones, hijaputeces). La escritura perfecta, aún cuando sea pertinente, es un subproducto universitario y no resultado de una práctica vital. Todo buen ensayo está "mal escrito", pues expone inconsistencias, empañamientos, arbitrariedades: el *barro* del autor. El "buen" ensayo se parece a esos bodegones renacentistas que solemos llamar "naturalezas muertas", rebosantes de virtudes pero carentes de alma y sentido.

* * * * *

La cultura de las revistas "culturales" sólo pudo hacerse lugar en tanto y en cuanto existió una brecha, una tierra de nadie entre el mundo de la academia y las instituciones estatales, por un lado, y el del periodismo, la izquierda partidariamente organizada y el cosmos televisivo, por el otro: allí germinaba la libertad que favorecía esas ediciones. Cuando la Universidad modernizó sus programas curriculares e integró al intelectual independiente a su nómina de sueldos, cuando los partidos de izquierda devinieron sectas o animales extintos, cuando organismos específicos del estado municipal o nacional comenzaron a fomentar la "cultura" y cuando el periodismo y la televisión absorbieron o tradujeron temas y actitudes (y los tres dispositivos, en alguna medida, tomaron a ese espacio intelectual como campo de observación y picoteo, y a partir de allí generaron nuevos modos de consumo y nuevos consumidores), ese espacio "libre" menguó y, en el extremo, comenzó a carecer de sentido mantenerlo. De allí que los nombres propios asociados a las revistas culturales realicen continuas operaciones de zig-zag entre los tres succionadores culturales. De allí también –y es un riesgo a analizar– que por momentos la edición de revistas culturales parezca tener como único objetivo eyacular nuevos firmantes o man-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

tener el nombre del intelectual ya renombrado en la marquesina a fin de recordarles a los suplementos culturales o a los programas radiales o televisivos que él está aún disponible bajo la forma del "opinador".

* * * * *

El recurso al periodismo cultural satisface vanidades o supone una estrategia fetichista. Pues las "colaboraciones" ya son masacradas de antemano por quien las escribe *para* el medio, y luego rematadas, tiro de gracia, por el jefe de sección. Lo que resta inmaculada es la firma: lo único personal en esa participación pública convertible en moneda. Las relaciones entre los miembros de la revistas culturales y el periodismo son ambiguas, nítididamente ambiguas: el mutuo desprecio –y la mutua necesidad– alimentan la ambigüedad. Si se deja de lado la necesidad de ganarse el pan, lo que resta es posicionamiento personal, narcisismo y algo llamado "espacio público" al cual los colaboradores culturales consideran fulminado hace tiempo; en ocasiones, por el propio periodismo cultural que ellos practican. La inmortalidad diaria, aunque inventariable anualmente, ofrecida por la firma en tres o cuatro domingos se expía con la autenticidad garantizada por la revista cultural de propiedad grupal una o dos veces al año.

* * * * *

El objetivo de las revistas culturales durante los años '80 se resume en *pedagogía cultural* para las nuevas generaciones y en *agitación intelectual* en un campo dominado por el progresismo. Un modelo lo constituyeron las revistas asociadas al rock (proponían héroes, ponían en circulación saberes marginales o retaceados, fomentaban una espiritualidad "subterránea"). Los destinatarios eran militantes en general o seres "independientes". Pero la democracia sólo promocionaría como sus "intelectuales orgánicos" a las figuras del periodista y del académico, no al militante o al hombre culto. Figuras institucionales, y útiles. Lentamente, se desplazó la imagen de héroe del lumpen y el contestatario indiferentes a la democracia hacia el ciudadano de clase media ofendido por el menemismo y hacia el investigador universitario de temas altos o bajos. De allí que el objetivo de la revista académico-cultural actual se agote en la *endogamia*, y no pocas veces en la *autojustificación* de sus miembros ante el porvenir. En este caso, se acaba escribiendo para la posteridad, para que un arqueólogo futuro justifique a los editores ante la historia (a favor o en contra, eso es secundario). A veces, la arqueología acelera los tiempos y la revista se justifica a sí misma por adelantado. Su equivalencia la encontramos en esos suplementos juveniles de los diarios porteños que ofrecen información sobre cineastas que aún no filmaron su primera película o sobre grupos de rock cuyos miembros todavía no decidieron estrenar la banda.

* * * * *

No es claro que significa "cultural", en especial cuando la palabra no dispone de conexiones nítidas con la palabra "política". Los nomencladores de revistas rebalsan de nombres y nombres de revistas. ¿Acaso este país es un reservorio inagotable de cultura? Pero si se restan las revistas de catálogo de museo, las que creen en los "valores" asociados a la palabra "cultura", las literarias, y las académicas, la operación da números negativos. La cultura es la savia que genera cultura: en una actividad propia de toda la ciudad y no de los muy pocos; es una vitalidad y no el privilegio de la de la "joven promesa" o de la canicie.

* * * * *

Como consecuencia natural de la perdida de sentido de la actividad editorial, se expande el dominio del *curriculum mortis*: la etapa de estudio de las revistas culturales. Primero, por orden escalafonario, le ocurrió a *Martín Fierro* y a *Sur*. Luego fue el turno de *Contorno*, *Comunicación y Cultura*, *Los Libros*, *Cristianismo y Revolución*, *Babel*. En mesas redondas, en ponencias, *papers*, artículos académicos, ocasionalmente en algún libro, hallamos un saber y una disección de época y de biografías intelectuales; de gente que, molesta y porfiadamente, aún pretende respirar. La aceleración de los tiempos y el desembarque de los "cultural studies" en el pensamiento crítico hacen que ahora se indague a revistas que ni siquiera han dejado de publicarse y a editores que aún están vivos. Ocurrió con *El Ojo Mocho*, que ya tiene un investigador extranjero detrás, ocurrió en su momento con *La Caja*, objeto de ponencias académicas, entiendo que también esto le ocurrió a *Punto de Vista*. Todo esto es desagradable e injurioso. Los grupos editores no pocas veces carecen de dinero para publicar el número y deben suplicar a la imprenta un plazo mayor de pago mientras profesores asalariados o becarios del exterior esperan nerviosamente que estos mismos editores terminen de hacer una vaquita de una buena vez para poder seguir presentando sus informes de investigación en el plazo concedido por su financiera. Si el investigador de la historia de las ideas realiza una suerte de *paleontología crítica*, el investigador de revistas de actualidad cultural retoma el viejo oficio de *embalsamador de biografías*.

* * * * *

Se abandonan grandes autores y temas. Cierto. Pero la intimidad con autores clásicos ha de servir para tonificar la crítica, para transformar a las ideas en músculos. A la acostumbrada lectura "filológica" de la academia, una mímica estéril aunque inofensiva, se suman las lecturas de escudería: ellas solo logran resultados crepusculares. Una cosa es experimentar una época epilogal y otra distinta subjetivarse como seres epilogales. También los autores muertos pueden amortajar a los vivos.

* * * * *

El declive de las revistas culturales expone la *impotencia del pensamiento contestatario*. La renuncia –o la timoratez– de los "intelectuales" a la crítica al capitalismo, o siquiera a las facetas más desagradables del reformismo socialdemócrata –la negación a analizar su propia posición económica e institucional en el capitalismo tardío– se encuentra en la raíz de esta impotencia. En otros países esa imposibilidad puede conducir al delirio y a la destrucción personal. En Argentina solo se orienta al esteticismo y el moralismo. Cada grupo editor se transforma en secta sacerdotal que discrimina sobre lo correcto y lo incorrecto en el campo intelectual. Para ello la lucidez y la picardía se mezclan: es decir, la inteligencia nihilista fuera de toda sospecha y la mala conciencia que escamotea sus obras radiándolas hacia los demás. Pero el declive y confusión (que conducen a una "mutación") de las revistas culturales puede responder a una causa más preocupante: a que desde hace tiempo ellas *carecen de capacidad (e incluso de voluntad) de interpretar cultural y políticamente la realidad argentina*. De allí su obsesión por analizar las instituciones o las maniobras del poder. Pero para eso están los diarios y los "house organs" de los partidos políticos. O bien se dedican a desentrañar y promover lenguajes académicos de moda en las universidades europeas o norteamericanas, o bien recaen en el utopismo funcional. O sea, por un lado la nostalgia inconsecuente y el moralismo vengativo de los derrotados; por el otro, la quimera lírica.

* * * * *

Los síntomas más conocidos son la crítica moral al menemismo y la crítica moral al progresismo crítico del menemismo. El discurso moral revela no solo desorientación teórica sino también carencia de respuestas y de responsabilidades políticas. Pero el otro síntoma, más preocupante, es el recurso constante a la victimología. Numerosas revistas culturales se construyen una identidad grupal y despliegan procedimientos de legitimación cultural en base a la representación de las víctimas, y peor aún, definiendo la identidad político-cultural de un grupo en base al concepto o la experiencia de "víctima". La asunción de este "buen lugar" puede ser más o menos ostensible, pero siempre garantiza olor de santidad. Los victimólogos representan a un perseguido, amenazado o penado sin que estos lo hayan solicitado y sin que la gesta editorial redunde en beneficios para los sufrientes. No es necesario. El victimólogo es publicista de sí mismo, ñoqui de la "buena causa".

* * * * *

En 1984, un Centro Privado de Investigaciones editó una revista cultural. Se llamaba *Debates*. No tuvo mayor trascendencia, cerró al cuarto número. Fue el primer intento de los investigadores académicos para generar una influencia en el espacio público. Pocos años después, se les concedería un lugar especifico en los diarios y revistas, como "opinadores públicos". Esa revista fue un aborto, pero la incubadora que esperaba a la criatura operaba en el clima correcto. Se equivocaron en elegir al kiosco como espacio de despliegue, pero no al futuro del tipo caracterológico "especialista". Las revistas académicas actuales le deben un homenaje. Y "royalties".

La revista académica se adecúa a las necesidades del país en su época democrática. La revista cultural traducía débilmente la energía política de épocas anteriores. Por eso mismo, *construía lectores* que luego orientaban los saberes hacia la acción política o la actividad existencial. La revista académica, en cambio, *construye hermeneutas* (investigadores, profesores, intelectuales universitarios), y hace recaer los saberes sobre líneas de trabajo académico que luego se destilan hacia el mercado "cultural", hacia la estructura tecnocrática del estado o hacia la autopromoción y autoreproducción de las condiciones de posibilidad que posibilitan seguir construyendo hermeneutas. Y el hermeneuta, en tanto se infla de interpretaciones y se propone fomentar esa gula, es perjudicial a sí mismo y a la vida en general.

Las revistas reclutan sus miembros según su proyecto se incline a la academia o a la política. En el primer caso, el reclutamiento opera a partir de una coordenada jerárquica (equivalente al orden de la cátedra) o coopta gente asentada a lo largo de la coordenada horizontal de un "tema" o de "un campo disciplinar". Todo el secreto de este proyecto reside en la autopromoción. En las revistas culturales eso se sostenía en el talento o el posicionamiento político. En las académicas, en la corrección del aparato de notas y en no ofender a nadie. De tal modo, las revistas acaban transformándose de músculos de pensamiento en aparatos circulatorios, centros distribuidores de modas y tendencias, sin importar que ello favorezca a los autores traducidos del alemán, el francés o el griego antiguo.

* * * * *

Lo que da sentido a la revista académica no es lo que en ella se publica sino la "retiración de tapa" o bien la página tres. El referato es más importante que los artículos. Parecen polémicas y artículos, pero son incisos de la planilla de incentivos; parecen ensayos, pero son apartados del curriculum vitae; parecen revistas culturales, pero son "house organs" de un proyecto de investigación. En muchos casos, el referato esta disimulado. Así se explican las "multitudes de redacción", además de los tres o cuatro que hacen la revista.

En esos grupos editores pululan intelectuales, sociólogos, gente "enterada", gente de "letras", militantes políticos. Demasiados de ellos se consideran "albaceas" de grandes o pequeñas ideas, como antes se autoproclamaban representantes de universos enteros. Estos pequeños grupos, muchas veces en tensión con otros similares, merecen ser analizados a partir de sus estrategias de autopromoción y circulación de discursos. De estas estrategias puede hacerse una microhistoria. Del mismo modo, una microbiología de los desplazamientos y saltos institucionales también rendiría sus frutos.

* * * * *

La democracia como época del país no necesariamente constituye el mejor oxígeno para las revistas. El "genio" de estas revistas consistió siempre en representar una oposición a la cultura oficial y en gran medida en ofrecer nutrición a las personalidades refractarias. En cambio, los editores de revistas académicas establecen agendas de lectura para los pares, el personal político-partidario, los técnicos gubernamentales, o bien para sus propios alumnos quienes, demasiado a menudo, se vuelven también la fuente de entrada de divisas para esas revistas.

* * * * *

Es sintomático que las revistas que mejor han expuesto e interpretado los tipos caracterológicos urbanos tanto como a las facetas culturales actuales se las encuentre en el campo de las revistas de historieta, en los *fanzines*, en ciertas zonas de la poesía y el cine joven actual. Incluso, en los *grafittis*, si se los escruta cuidadosamente. Lo que esta situación enseña es que una cierta dosis de marginación es esencial a la protección y producción de un saber libre de los intereses políticos, institucionales y monetarios propios de la Universidad.

No debería sorprender que las

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

revistas que tienen "algo" para decir o que promueven una escritura "libre" son las que están más alejadas, tanto física como espiritualmente, de la Universidad. *El Amante / Cine* quizás sea un ejemplo adecuado: gente *orientada* en su terreno, que practica una crítica social oblicua y dispone de ideas sobre la Argentina a las que exponen con escritura desencriptada. Aquí se ha abandonado la autoreferencialidad, el diálogo de sordos con otras revistas, al menemismo y el postmenemismo como excusas, se ha desligado a la revista del destino de la academia y de sus temas, no se hace seguimiento de las agendas culturales de los departamentos universitarios del exterior, sean los "cultural studies" o el espiritualismo iluminista. Tampoco se fascinan por los estantes de Internet.

* * * * *

Una cosa es el Parque Rivadavia y otra cosa la librería. En el pasaje del ala del kiosco al anaquel de librería se ha traspapelado la política. Lo público transferido a lo privado. La fuerza de la revista cultural dependió de su voluntad de permanecer en un borde: entre la academia y el periodismo cultural –mutua pertenencia–. En la calle, es decir, en el kiosco. En la calle las ideas circulan de modo distinto a como lo hacen en un congreso de especialistas en un "tema". Ni el bar ni las veredas nos deben evocar auras tan menguantes como igualmente sospechosas; sólo se trata de evidenciar soportes distintos a los académicos. La desaparición del kiosco, esa parra, como espacio de exhibición y comercialización de la revista cultural acompaña el declive intelectual de la calle Corrientes y quizás el de enteras franjas comerciales de la ciudad. También supone la declinación de un "tipo humano": el amateur, el cosmopolita, el curioso, el enciclopedista, el "gasolero". Toda revista cultural nace difunta. Es preferible aceptar esta condición fúnebre de entrada, lo que no supone proceder al autoembalsamamiento por principio. De todos modos, ya hace tiempo que los postigos de los kioscos de la calle Corrientes se pliegan a medianoche.

ACTOS DE LECTURA: de escritos exitosos sobre los setenta

por María Pia López

"Víctima de una doble invalidez, todo lo que percibo me hiere, y me reprocho sin cesar por no haber sabido mirar lo suficiente".

Claude Lévi-Strauss

Lévi-Strauss se lamentaba por el desfasaje entre las culturas existentes y las herramientas que nos permiten conocerlas: siempre seríamos incapaces de dar cuenta de todos los aspectos que la vida social despliega, siempre los conceptos que nos permitirían aprehender el significado de un mundo llegarían cuando de ese mundo quedan sólo vestigios. De este modo, se mostraba tan optimista respecto del progreso constante del conocimiento como pesimista sobre su constitución plena, que exigiría un ensamble entre el objeto y la mirada del científico. A veces, conocer exige volver sobre los pasos del mismo conocimiento; conformar, con los hilos dispersos y enmarañados, un ovillo. Exige volver sobre aquello que se percibió y –en su revés– sobre lo que permaneció invisible.

Esa es la tarea que propongo en este artículo: andar sobre los caminos ya transitados, para entender hasta dónde siguen limitando nuestros pasos. Más precisamente, pensar las interpretaciones predominantes sobre los años 70 argentinos –años que han sido, como se ha dicho, *nuestros sixties y nuestro horror*–; años –en especial, los de "nuestro horror"– que han dejado su marca abismal en la política nacional.

Se sabe que han proliferado las reconstrucciones históricas, fílmicas, literarias y políticas de aquellos años. Sin embargo, ello no es sinónimo del florecimiento de cien flores, porque todas esas interpretaciones se van enlazando alrededor de algunos tópicos hegemónicos, y comparten insuficiencias varias.

Pasaron quince años entre el fin electoral de la dictadura militar, y aún vivimos bajo su herencia, bajo el peso enorme de su amenaza –que nunca ha terminado de ser diluida u olvidada– y la obligación de la memoria de los muertos. Los modos en que recordamos lo sucedido no tiene que ver –casi– con nuestras experiencias sino que se sustentan en explicaciones, lecturas, narraciones. Para saber de qué modo somos presos del pasado tenemos que saber de qué modo lo hemos conocido, de qué formas aún lo conocemos.

La profundidad y los métodos de la represión fundaron –entre muchas otras cosas– una interpretación de la historia, una revalorización del humanismo –como contracara de las resoluciones de los conflictos por medio de la fuerza–, y una concepción del tiempo, entrelazadas entre sí. Cuando hoy nos cuesta deslegitimar la acción de la Otan en los Balcanes es, en parte, porque somos hijos –algunos naturales, otros entenados, muchos pródigos– de esas concepciones que fueron hegemónicas después del Proceso. Quiero decir: sin el modo en que se constituyó la idea de derechos humanos, sin el humanitarismo que fue clave en esa constitución, sin el predominio de una interpretación de la historia centrada en la suposición de que ésta es desplegada por encarnaciones del Mal –o del Bien–, y sin una temporalidad signada por el intento de evitar los cortes bruscos, sin todas esas "herencias" de los campos de concentración, no podríamos *comprender* la "objetividad" de los medios de comunicación, la ira de algunos intelectuales fastidiados con los serbios, la intervención militar del país más poderoso del mundo sobre una zona trastabillante y desolada, y no podríamos comprender que todo eso es posible en nombre de los rostros sufrientes de los refugiados. En esas imágenes hay abolición de la política y no denuncia –como algunos quieren leer– de sus consecuencias más nefastas; por eso fundan un tipo de intervención y de rearticulación de las relaciones internacionales que se quiere más allá de la política. Apenas una sensación: los aviadores de la Otan pueden bombardear Belgrado –incluso, pueden bombardear las columnas de refugiados– sin cosquilleo en sus conciencias porque suponen combatir el Mal. Y si durante muchos años ese Mal fue encarnado por el comunismo, ahora ha quedado claro que su objetivación en el siglo XX son los campos de concentración.

De allí la insistencia en hallar las múltiples encarnaciones de Hitler –Hitler fue el nombre del mal y su nombre es aún hoy una metáfora y una invectiva. Cada país tiene su proto Hitler o su Hitler farsesco, al menos como amenaza del terror. En Argentina tuvimos otros nombres, portados por hombres que no tenían la pasión grandilocuente del alemán ni sus sueños de grandeza. Pretendían conservar y, para hacerlo, refundaron: transformaron mientras dirigían sus ojos a un pasado más bien inexistente, sin subversión y sin enemigos, un pasado sin conflictos, unido en la certeza del ser nacional.

Refundaron. Entre muchas otras cosas, el genocidio reconstruyó una noción del tiempo. Introduciendo la muerte como herramienta de la política, introdujo en esa esfera la noción de irreversibilidad. Aniquiló, entonces, el tiempo propio de la política: el tiempo reversible, donde los hechos pueden ser revisados, el mundo de vida reconstruido, y donde la voluntad es el nombre de una intervención sobre el tiempo. Si el tiempo es reversible, la política puede ser futuro. Si no lo es, la política se cristaliza en eterno presente.

Hace dos décadas que en este país buscamos un tiempo irreversible, tímidamente acumulativo (no es el tiempo implicado en las filosofías del progreso, tiempo irreversible porque siempre el mañana es más venturoso que el hoy, y el hoy mejor que el pasado) y fuertemente conservador. Un tiempo signado por la idea de que hay mucho que evitar. La muerte, en términos del humanismo progresista. La muerte propia, en términos del ciudadano medio que si en el 83 se escandalizó por todo lo que no había sabido, hoy pide no saber de los modos en que las fuerzas de seguridad impiden que lo asalten o lo maten. Otra vez teme la muerte propia. Lo irreversible.

Pero también reclama que la política no cuestione lo ya establecido, lo existente, el orden de los hechos. Esto es, que acepte que la medida del tiempo es la de lo inmodificable. Hoy será como ayer, y mañana también, si tenemos suerte, Soros no hace tambalear los mercados y ningún político se hace el loquito. Que lo social se haga naturaleza, y que los ciclos se reiteren, los mundos permanezcan, la vida continúe. Un eterno presente es el escenario para una política conservadora. Que no es resultado sólo del campo de concentración y de otras experiencias sociales, también debe sus perfiles a los relatos que se fueron construyendo sobre el pasado. Vayamos a esos relatos, a los que, en distintos momentos y espacios, han sido predominantes.

Un éxito político

El regreso al sistema electoral y parlamentario –iniciado en el 83– fue una suerte de revitalización de la acción política. Pero se sabe que esa democracia institucional no cumplió efectivos procesos de democratización de la vida social y que cuando aparecían los reclamos el oficialismo blandía la amenaza de un regreso al terror. Escuchamos, día tras día, que el pasado todavía no había pasado. El discurso político y la teoría que lo sistematizó y le dio soporte hicieron brillar la noción de los límites, y sacaron lustre a la vieja moneda del mal menor. Aún en 1987, dos importantes teóricos de la transición alfonsinista –José Nun y Juan Carlos Portantiero– escribían: "en ciertas condiciones históricas, la democracia es un instrumento cuyo uso permite deslindar la vida de la muerte. Este es, creemos, el dilema que enfrenta actualmente la Argentina". La democracia renació, entonces, como sistema de garantías formales y formalizables y, fundamentalmente, como lo otro del horror.

Si esa formulación fue el soporte teórico de la transición, el relato que la acompañó, el que hegemonizó las interpretaciones durante esos años de pálida primavera, fue el tantas veces aludido como teoría de los dos demonios. No es necesario reiterar los términos clásicos de ese relato, pero vale remarcar algunos de sus elementos que tienen periódicas reapariciones.

La teoría de los dos demonios –ya está inscripto en su nombre– es una forma ahistórica de leer la historia. Un desplazamiento del análisis de actores existentes, con lógicas políticas manifiestas o implícitas, con intervenciones públicas o clandestinas, para reemplazarlo por una mística del enfrentamiento entre el Mal y el Bien. De algún modo, esa interpretación de lo ocurrido en los años 70 excusaba de responsabilidades a la sociedad argentina en su conjunto. De allí su éxito: los ciudadanos podían oír reconfortados cómo no habían tenido que ver con la matanza transcurrida mientras no sabían. *El principal efecto del baile satánico no fue tanto el de exculpar a los militares sino el de absolver a la sociedad civil.* Al menos, el de inhibir la crítica sobre los muchos modos de la complicidad, sobre los múltiples matices del temor.

Los demonios oficialistas generaron una contraparte adecuada: un frecuente discurso de los organismos de derechos humanos sustentado en la angelización de las víctimas. En el vaciamiento de las cualidades que hacían de esas víctimas algo más que cuerpos torturados y hombres asesinados: en el olvido de las cualidades que los habían vuelto peligrosos y subversivos. Las contracaras fundaron un nuevo humanismo y, junto con él, una forma del pacifismo. Fundaron un humanismo de las víctimas –para la teoría que voceaba el entonces ministro Tróccoli, de las víctimas de ambos demonios; y para la que soñaba ángeles, de las víctimas de un terror estatal demente– que, de allí en más, se propuso evitar cadáveres.

A partir de ese momento es casi un sacrilegio, cuando no una muestra de inadecuación brutal, recordar las diferentes formas de violencia que atraviesan la vida en sociedad, recordar que la exclusión y la injusticia son violencia. O, peor aun, cometer el arcaísmo de afirmar que las leyes sancionan fuerzas y dominios varios. A partir de ese momento se relega la posibilidad de pensar la muerte desde una lectura específicamente política, y en ese vacío tuvo mucho que ver la renuencia de los sobrevivientes de la militancia armada o los nuevos militantes que supusieron que pensar las armas era traicionar la memoria –la muerte misma– de los desaparecidos. Angelizar implicó hacer de toda reflexión crítica una posible traición y de toda autocrítica un cambio de ropajes acorde con la época [1]

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Ernesto Sábato fue el más público de los intelectuales que sostuvieron la explicación de los demonios. Era el más idóneo para hacerlo: podía combinar una recurrencia literaria y metafórica a los infiernos, una predisposición a los equilibrios equidistantes, y una culposa y olvidada complicidad con la dictadura militar –tan culposa y olvidada como su previo apoyo a la juventud maravillosa, los sendos elogios eufóricos a Onganía y al Che, y tantos otros momentos de *opiniofilia* que el escritor padeció. Tenía demonios, presunta imparcialidad, y apoyos –a diestra y siniestra– que se podían contrapesar; y también una fuerte lectura de Camus –que pensaba que nunca la historia puede justificar una muerte, que escribió *Los justos* desplegando la idea de que alguien que ve un rostro humano no puede convertirlo en blanco.

Demonios y ángeles refundando, entonces, una idea de lo humano como lugar de una sacralidad violada por los inmigrantes del infierno. Para que no aterre saber que nada de lo humano nos es ajeno, hay que construir sujetos no humanos, sobre humanos, infra humanos. Y, correlativamente, ver en las víctimas rostros sin huellas, sólo expresiones de pequeñas historias familiares, un nombre, unos parentescos, una vocación o un sueño. Los rostros de víctimas son el sustrato sensible del nuevo humanismo.[2]

El pensamiento que rápidamente identificamos con el alfonsinismo y con Sábato no ha perdido poder de convicción. Incluso algunos intelectuales que toman distancia de la teoría de los dos demonios con rapidez, no dejan de pensar dentro de las fronteras de esa explicación. O de su contracara: es notorio como el film *La noche de los lápices* se desenvuelve a partir de la negación de la actividad militante de los adolescentes secuestrados, y que la otra película exitosa sobre la dictadura –*La historia oficial*– se sustenta en la afirmación de un mal casi inenarrable que intenta gestar complicidades con los "hombres comunes" –en este caso una mujer–, pero que no termina de lograrlo.

José Pablo Feinmann no desdeña ocasión de lanzar sus críticas a estas explicaciones que estoy reseñando. Como no pierde oportunidad de cuestionar la actuación pública de Sábato. Sin embargo, su interpretación de la historia argentina y su reflexión sobre la violencia política transitan sobre las huellas de esa teoría y ese intelectual. *La sangre derramada,* conjunto de anécdotas del pasado que prescinden de un enfoque histórico, cultiva un humanismo vaciado de cualquier conexión con lo político: opera con la suposición de que el humanismo se puede limitar a reconocer al hombre como perteneciente a una especie natural y con derechos que brotan, indudables, de esa especie, de esa naturaleza; como si el humanismo pudiera ser el corolario de la biología y no una construcción, un artificio de los hombres para garantizar una vida con menores riesgos y crueldades, una invención –en el mejor de los sentidos de esta palabra: una creación, una construcción social– de obstáculos para la injusticia. Feinmann enlaza acontecimientos que comparten un sentido o una dirección: el de la tragedia argentina, tragedia provocada por ciertos antagonismos irreductibles y el uso de la violencia para intentar saldarlos. La sociedad aparece conformada a partir de la matriz de la guerra, en la que la muerte del otro es un dato necesario para la propia supervivencia. Se indigna, se compadece, busca alternativas a un país cuyas ciudades tienen cadáveres por cimientos. Pero para dar cauce a su indignación debe dotar de brillo suficiente a las gemas que halla, limando a los sucesos de sus facetas explicativas, de sus matices, de sus razones.[3]

Este ensayo sobre la violencia política, en tanto intento declarado de exorcisar la violencia que atraviesa la historia, es el ensayo que corresponde a los años 90: contiene una afirmación de una posible bondad de los humanos, la insistencia en que no hay diferencias irreductibles –y que las que hay son irracionales, incomprensibles–, y un trasfondo amenazante: lo que está más allá es el campo de concentración. El campo aparece como la estación final del espiral dibujado en la tapa del libro: los espirales ascienden y giran, parecen volver hacia el punto de partida, pero en mayor escala, por eso no se cierran, y van en aumento a partir de cualquier inicio pequeño. Conocemos el final. Y es de terror.

El libro de Feinmann es indiscutible. No por la justeza de sus afirmaciones o por la contundencia de sus argumentos. Sino porque luego de la experiencia concentracionario la mayoría de los ciudadanos teme su regreso, y estaría dispuesto a omitir muchas acciones para que ello no suceda. Sobre ese miedo de varias décadas, miedo sustentado en el "por algo será", pero más aún en la sensación de que no eran necesarias razones para una desaparición, opera este libro. Ya somos lectores de este libro, antes de que sea escrito; ya condenamos la violencia política –¿por sus consecuencias atemorizadoras, por sus efectos humanitarios?– antes de la promoción editorial de esa condena. Por otro lado, todo lo que se afirma en ese libro es discutible. Y lo es más allá de sus operaciones narrativas que, en general, se regodean sobre ciertos tópicos del sentido común. Es discutible en la suposición que lo sostiene: la de que es posible erradicar la violencia de la historia humana. Suposición que, como analizó Eduardo Grüner, es fundante del Estado liberal, y que consiste en la renegación del carácter constitutivo que la violencia tiene respecto de la política. Junto al supuesto, aparece la utopía actual: la reducción regulada y clara de la violencia. Es innegable que sería más vivible una sociedad donde la vida fuera un valor irreductible a toda otra lógica, y que lo público se constituyera democráticamente, sin embargo hoy en Argentina ese planteo está más ligado a la experiencia del terror estatal –es el miedo el que lo hace comprensible y legítimo– que a una efectiva democratización de la esfera política. Es decir: el nuevo humanismo es exitoso porque –dicho en melodía spinoziana– se asienta en la soledad de nuestro terror antes que en nuestro goce de la paz[4]. En el mismo lugar donde se asentó la política desde 1983 para aquí.

Derechos, reveses

Josefina Ludmer, hablando de *La vuelta de Martín Fierro* dice que ese libro implica "el olvido de la justicia oral de la confrontación: el olvido de la violencia popular", y en ese sentido la voz del gaucho es la voz del estado liberal triunfante. *La sangre derramada,* escrita por un militante de los años 70, viene a condenar la violencia popular por sus consecuencias pero también por su legitimidad. Del mismo modo en que Ernesto Sábato la había condenado. Esa condena ha sido clave en lo que Javier Fernández Míguez llama "la epistemología alfonsinista". Esto es: el modo en que se desplegó una forma de la política post-dictadura y una cierta mirada hacia atrás. También implica una metodología correcta y una afirmación de un lugar de constitución de la verdad. Que ya no debería ser una verdad sospechada, tironeada por los contrincantes, desmembrada por los críticos, sino una verdad de cuya afirmación nadie pudiera dudar: a esa verdad se le llamó democracia, y se la sustanció como un haz de procedimientos. Una vez que ese lugar de verdad estuvo constituido, fueron posibles las denuncias y las críticas a izquierda y a derecha. Dicho de otro modo: la teoría de los dos demonios fue consecuencia de la concepción hegemónica de la democracia antes que de la mala fe de sus cultores. Fue una consecuencia lógica, quizás hasta necesaria. Ese tipo de crítica a la violencia de los 70 logró ser parte del sentido común, sustentar comportamientos políticos, hacerse presente en los distintos discursos sociales, conformar un conjunto de recuerdos, y, al mismo tiempo, generalizarse como crítica y resistencia frente a la violencia de cualquier signo. A los cultores más notorios de la teoría de los dos demonios se los ha condenado en algunos círculos intelectuales y en algunos grupos políticos, pero no por ello han visto vaciar la bolsa de su resonancia pública.

Me parece que, más allá de esas condenas –sin demasiados efectos políticos–, hay que volver a preguntarse por sus efectos. Porque así como esa teoría es posible –es consecuencia lógica, insisto– por la idea de democracia que comenzó a reinar indiscutida en los 80, la condena a los años 70 como momento de sin razón, de pasiones sin racionalidad, de juego mítico, se asienta sobre la misma idea de que el mal menor es una democracia seria, reglada, gris. Se dice que es aburrida. Hasta sus cultores lo sostienen. Quiero decir: si las argumentaciones sobre la democracia reglamentada corrieron por cuenta de *La ciudad futura; Punto de vista* se encargó de pensar el pasado reciente a partir de la contraposición entre una política racional con procedimientos correctos y una política arrastrada por las pasiones y la imaginación, capaz de violar en nombre de ellas toda norma y toda regla.

No fueron los únicos cuestionamientos a la insurgencia de la década anterior, ni solitarias impugnaciones a sus métodos. Hubo quienes alzaron voces discordantes con el murmullo de los acuerdos. Carlos Brocato, en *La Argentina que quisieron,* es despiadado contra el foquismo. El buscado tono polémico de cada una de sus afirmaciones no debe ocultar su lúcida concepción de la política. Toda la crítica de Brocato se sustenta sobre las ideas de que la historia es la historia de los grandes colectivos –y no de las vanguardias que los suplantan–, que no hay que desplazar el lento despliegue de la conciencia de las masas por el efectismo de ciertas acciones públicas, y que la relación entre medios y fines es menos maleable de lo que se ha pensado, que los medios de una política revolucionaria deben ser también medios revolucionarios.

Brocato se indigna ante el mecanicismo teórico y el simplismo político, se vuelve iracundo contra las lecturas torpes de Marx y las interpretaciones ingenuas del peronismo. Su ira le da tanto interés a su libro –lo hace fuera de tiempo e inoportuno: fue publicado en 1985 mientras el país asistía al Juicio a los comandantes militares– como le quita sutileza y justicia a sus planteos. Como Fogwill –en sus escritos de *El Porteño*–, Brocato no quiso formar parte del show de una Argentina que lavaba sus propias complicidades mirando boquiabierta las pantallas de televisión, las fosas de los n.n., las revelaciones de los campos.

En ese sentido, delimitaron una forma de la crítica, que fue prácticamente ignorada, ilegible, intolerable. Una forma de la crítica que cuando volvió los ojos hacia atrás no encontró ángeles ni jovencitos disculpables ni demonios encarnados, sino que develó lógicas de acción política y formas de intervención en el espacio público. Y que tenía como mayor antecedente a un notorio protagonista de los años en cuestión: Rodolfo Walsh. Walsh, que fue a la literatura política lo que significó Borges para el cuento argentino y la ficción en general. Una culminación: ambos hacen del lenguaje una superficie sin mellas y construyen un estilo sobre la insistencia en despojarse de todo lo prescindible. Pero no es por su estilo que lo incluyo aquí, sino porque en sus documentos del 76 y 77 sobre la situación de Montoneros y en la *Carta Abierta a la Junta,* Walsh delinea una interpretación de ese momento –del que fue agente y víctima– trazando algunos ejes casi no recuperados luego: una crítica interna y comprensiva del aparatismo de las organizaciones, una valoración de la lógica de la política por sobre el conteo de la guerra, y una lúcida atención sobre los efectos sociales y económicos del gobierno procesista. Escribía lo que, en algunos aspectos, recuperarían las comprensiones no exitosas.

El interés de estas miradas debería ser ligado al sintomático silencio que las rodea, y con la incomodidad que resurge en cualquier lector avezado en estos temas. Porque provocan la pregunta –más bien, la sospecha– de todo escrito maldito: ¿cómo decir eso en este momento? ¿cómo atreverse a decir aquello de lo cual rápidamente se puede decir que favorece –*objetivamente,* se sabe– al nunca bien definido enemigo? ¿cómo cuestionar a los militantes insurgentes durante el Juicio a las juntas o cómo cuestionar el show del horror que consumían millones de argentinos como hostias de la nueva religión democrática?. Dijeron cosas que no se podían pensar, que tampoco se podían leer. No entrarían a la lista de best sellers ni sus nombres serían codiciados por los políticos de la hora –salvo el de Walsh, cuyo martirio lo santificó. Escribieron el relato oculto de los 70.

Un éxito de mercado

Una sospecha: *lo que es ilegible de los años 70 es la política.* Se puede hablar de muertos, se puede detallar horrores y cuestionar errores, pero no se puede leerlos como actores de procesos políticos. Y cuando digo que es ilegible no digo que

EL ASTILLERO
editora

Presenta su primer título:

La nación subrepticia.
Lo monstruoso y lo maldito en la cultura argentina

Horacio González,
Eduardo Rinesi
y Facundo Martínez

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

nadie lo escribió, sino que casi nadie lo ha querido leer. De hecho lo que más resonancia mercantil y pública ha tenido ha sido la saga de reconstrucciones históricas con cierto detalle, centrada en los relatos testimoniales, en la descripción de la época a través de las miradas subjetivas. Obviamente, me refiero a *La voluntad* –de Eduardo Anguita y Martín Caparrós– pero el mismo "tono" unifica las páginas de *El presidente que no fue* –de Miguel Bonasso–, con escritos más antiguos y explícitamente testimoniales como *José* –de Matilde Herrera–. Es el tono, también, de los films *Cazadores de utopía*–de Eduardo Blaustein–, y de *Montoneros, una historia,* de Andrés Di Tella. Obras que indican que la mirada más compartida de los noventa sobre los setenta es la de los ojos suspendidos sobre una boca que habla, que relata sus impresiones. El testimonio constituye una memoria a partir de la parcialidad implicada en cada posición personal.

Los años 70 no parecen merecer grandes interpretaciones explicativas, sino que reclaman la vuelta de una mirada comprensiva, reconstructiva, biográfica, la mirada de la microhistoria. Leer los rostros, las expresiones, qué hizo una persona identificable –con nombre, con pasado–, qué pensaba, cómo llegó a ser militante o cómo llegó a ser víctima. Esta historia del detalle y la reconstrucción ya estaba anunciada en la literatura: en *Recuerdo de la muerte*, en *No velas a tus muertos*.[5] En 1993, Caparrós escribía sobre los clásicos recuadritos-lápidas que publica *Página 12*. Le impresionaban esas caras mudas, silenciosas, memorias de la desaparición. Veía allí la ausencia de una historia: esa historia luego sería escrita pero como historia de transformaciones subjetivas, de caminos de encuentro con la política. Sería escrita como historia de esos rostros, como voces de esos silencios, pero no como historia de la política.

¿Por qué una sí y la otra no? ¿Por qué es tan bienvenida la historia de los rostros y no la historia más general? Estela Schindel, cuando analiza los mismos avisos que incomodaban a Caparrós, escribe que hay que recordar que esos rostros –la exhibición de los rostros– fue parte de la lucha contra la deshumanización provocada por los genocidas y hoy se sostienen como resistencia moral a la devastación. También que esos retratos mudos permiten inscribir "el mandato ético ineludible que la mirada de los muertos devuelve al lector desde las fotos que invocan su responsabilidad". En relación a esos movimientos correlativos –de re-humanización y de interpelación ética– hay que pensar el desenvolvimiento de miradas subjetivas de la historia. Los rostros, entonces, pueden parecer mudos pero no lo son.

La historia de los rostros, que es, también, la historia de los testimonios, tiene un lugar de verdad muy peculiar: yo he vivido, puedo hablar porque me ha sucedido. Es posible que ese *estatuto* de verdad esté supliendo el vacío de la *idea* de verdad. Incluso es posible que en los testimonios no haya más verdad que la que habita en una memoria parcial y elusiva. De ese modo, la historia de los rostros viene a demostrar la imposibilidad de la verdad, afirmando que hay tantas historias como intérpretes, que la memoria es un bricolage, y que hay que ser demasiado ingenuo para interrogar, en ese entramado denso y mezclado, sobre cuál es el *dibujo de la alfombra*. Se me dirá: allí, en la renuncia a reconocer una figura a la que se destinan los caminos de todos los hilos, la nitidez de todos los colores, y las intensidades de todos los tejidos, está la promesa misma de la microhistoria. Y está allí, porque lo que nos ha prometido es la restitución de aquello que ha ocurrido, en su dispersión, en su aislamiento, en sus parecidos.

Michel Foucault, microfísico y crítico de los grandes relatos explicativos, en uno de sus últimos libros recordó que las mínimas relaciones de poder, los múltiples y fragmentarios enfrentamientos, son constantemente enlazados en ciertas estrategias de dominio o de resistencia. En todo caso, su negativa a entender esas estrategias como causas inmanentes de todo fenómeno, no debe ocultar a sus lectores ese posterior engarce. De otro modo: el problema es cómo situar la historia de los rostros y la voz de los testimonios en un análisis capaz de dar cuenta del momento de la política. Otro análisis para otra política, porque la política hoy, apasionada como está por las variaciones anecdóticas y los gustos personales, es correlativa a una mirada anecdótica y personalizada sobre el pasado.

Enfrentamientos locales y estrategias globales, entonces, es la articulación que delineó Foucault. Entre el testimonio y la explicación, emergen los métodos que Pilar Calveiro despliega en *Poder y desaparición*. Cuando escribe el número que tenía como prisionera de un campo de concentración no lo hace como golpe bajo a un lector desprevenido, pero tampoco como un pedido de una legitimidad suplementaria para su escrito. Antes que eso, el número –ese número– dice sobre la situación de riesgo sobre la que se tiende el análisis. El libro es un ejercicio de alquimia: cómo transmutar la experiencia en relato, el testimonio en explicación, y el dolor en comprensión teórica. Esos pasajes –hechos como pasaje, también, desde quien porta un número como prisionero y quien escribe un libro sobre las prisiones–, se cumplen, uno a uno, en *Poder y desaparición*. Se conjura, de ese modo, el riesgo mayor del testimonio: el de cumplir, cada vez que se emite, con el ciclo de la amenaza, con la reiteración del terror.

Mientras en *La voluntad* pervive una cierta euforia en la reconstrucción, y en *El presidente que no fue* sorprende la existencia de un optimismo sin mella, *Poder y desaparición* es un escrito sobre la derrota. Sobre una derrota que antecede al campo de concentración, y que se sabe como tal de antemano. La tragedia de la historia que se cuenta y que se explica es mayor: lo terrible no es tanto la crueldad del enemigo como el abatimiento de los propios militantes insurgentes. No hubo héroes de un lado y monstruos del otro; no hubo víctimas puras y absolutamente indefensas frente a sádicos asesinos todopoderosos. No hubo demonios ni ángeles, hubo estrategias políticas enfrentadas, y hombres y mujeres que no dejaron de ser personas –complejas, sufrientes, llenas de incertezas– ni siquiera en las situaciones más intolerables. Ni siquiera *frente al límite*. De este modo, a partir de los relatos de los testigos o de los sobrevivientes, a partir de esos rostros que no son mudos, se ha desplegado un análisis teórico y político. Al menos, como excepción. Porque así como los demonios de Schmucler y su idea de mal en la historia no son asimilables a la teoría de los dos demonios, los usos que Calveiro hace de los testimonios no son asimilables –aun cuando compartan cierta vocación reconstructiva– a los más exitosos de los relatos del rostro.

Sospecho: si en los ochenta predominó la demonización-angelización (con efectos que aun hoy persisten en obras y autores que se quieren ajenos a esos movimientos); en los noventa ha triunfado –así parece decir el mercado– un discurso de ruptura respecto de aquél: el discurso que se asienta sobre la idea de que hablamos de hombres, de personas que han vivido, en las cuales podemos reconocernos. Si los campos habían negado la humanidad de los detenidos, si la abolición de ese carácter era un objetivo, estos relatos tienen la ambición de la resistencia.

El éxito científico

Paradojas: La microhistoria aparece como el gran modo de reconstruir el momento de plenitud de los grandes relatos. Que no han podido ser revitalizados ni siquiera para narrar su propio pasado. El marxismo, quizás el más grande –el más potente, el de mayor vocación para transparentar las relaciones humanas– de esos grandes relatos, cuando ha sido el armazón de lecturas sobre los setenta, en general se ha subalternizado a la eficacia de las frases hechas y a la veracidad de los números.

Si la sociedad respalda los mecanismos –narrativos– humanizantes, la sociología con sus mecanismos narrativos sólo logra disolver el drama, sepultar el latir de la historia política, el cruce entre esos acontecimientos y sus sentidos, bajo la acumulación de datos cuantitativos. La combinación entre la sociología empírica fundada en este país por Germani –una "ciencia" crecida al calor del desprecio por el ensayismo y la filosofía– y un marxismo limado de todas sus aristas no comprobables –es decir: un marxismo vuelto proveedor de variables que procrean nuevas subvariables, y que ahíjan dimensiones y finalmente permite construir datos–, ha generado un modo peculiar de tratar la memoria histórica centrado en la idea de que la herramienta que permite comprender aquellos años es la categoría de guerra.

Pese a la problemática que implica esa idea[6], es menos importante la conclusión que el método. Así como los rostros fueron símbolos de las luchas por los derechos humanos –cuando ocuparon pancartas, pasacalles, carteles recordando a los desaparecidos–, también un número fue un símbolo. Un número que poco importa si es más o menos exacto. Treinta mil. Decir treinta mil es decir una cifra de la historia, no enunciar el resultado de una cuenta. Frente a ese número-símbolo se erigen los números-datos de la sociología científica; y si en el treinta mil el detalle estorba, en los datos la precisión es la columna que sostiene todo el armazón demostrativo.

Darcy Ribeiro, desconfiado hombre de ciencia, rezongaba contra las pasiones por el método –"todo lo que se produjo con extremado rigor metódico, haciendo corresponder cada afirmación con la base empírica en la cual se asienta, y calculando y comprobando estadísticamente todo, resulta mediocre y de breve duración"– y denunciaba la inocuidad de "quienes hicieron de su vida intelectual un ejercicio de ilustración de tesis ajenas". La sociología argentina más reciente no deja de dar cátedra sobre estos límites. Los ejemplifica. Eso es más evidente cuando se escuda en temas tan relevantes como complejos. La sociología marxista –de hecho, el marxismo es la tendencia más importante en la constitución del sentido común del sociólogo– no logra capturar la tragedia de la historia. Se queda entrampada en la superficie de lo fáctico: Los hechos se nos presentan como indiscutibles, sólo que clasificados en cuadros de doble entrada inspirados en Marx. Sin embargo, el ferviente apego a lo efectivamente sucedido muchas veces implica la disolución de sus características peculiares en la incorporación al casillero correspondiente (régimen o pueblo; proimperialistas, peronistas o clasistas), la disolución en "un baño de ácido sulfúrico" –Sartre dixit.

Se –me– dirá: la función de la ciencia es explicar, buscar leyes y comprobar hechos o convertir los acontecimientos sociales en datos comprobatorios de una hipótesis, antes que otorgar sentidos a la historia y a la política. Seguro. Pero el marxismo no ha querido ser una ciencia comprobatoria, sino más bien una apuesta a la construcción teórica-práctica del mundo social. Y los marxistas *científicos* no dejan de aludir, en sus escritos *científicos*, a la importancia política de sus investigaciones. Desde su fundación como disciplina –desde Durkheim– la sociología ha querido pensar la muerte. Siempre se ha quedado a mitad de camino: algo de irreductible y de impensable hay allí que no permite ser capturado por las reglas del método sociológico. Esa misma impronta de carencia, de dejar de lado aquello que es fundamental y distintivo, aparece en las investigaciones sobre los años 70.

Si en el sentido común triunfó el discurso de la paz, para la sociología es vital la hermenéutica de la guerra; si allí aparece con fuerza el discurso del rostro, en la ciencia social se erige la contundencia de los números. Pero esta discordancia no es el problema. Más bien, es una virtud de las ciencias sociales el que puedan producir un conocimiento que vaya más allá de las creencias aceptadas y compartidas en determinado momento. Sin embargo, son tan manifiestos los límites de estas reconstrucciones sociológicas, son tan vitales sus falencias, que, en nombre de un conocimiento objetivo, renuncian a la reflexión más profunda sobre qué ha hecho la historia de nosotros y quiénes somos. Esto es: en nombre del conocimiento objetivo –y objetivable en datos clasificados, en números alineados–, renuncian a pensar el problema del sentido y sus intérpretes. Es decir: si la sociología habla con otra voz, distinta a las voces que se escuchan socialmente, eso no significa que su tono sea el adecuado para relatar el pasado. Probablemente, porque el dato positivo es indicador de un mundo de certezas.

Juicios, denuncias

El desacomodo entre nuestras percepciones antiguas y lo que pasó en la década del 70, la novedad de la represión, el carácter inédito que tuvieron los efectos del Proceso, conforman un núcleo de una enorme dificultad cognoscitiva. Toda explicación y toda interpretación, hasta ahora, son meros acercamientos a una suerte de enigma. A cierta sombra terrible. Aunque quizás una nación no sea más que la sucesión de las preguntas a sus sombras terribles, y cada generación cree ser la destinada a interrogar a la peor de esas sombras para develar el peor de los enigmas. De todos modos, esa dificultad explicativa no ha sido acompañada por un absoluto silencio interpretativo. Algunos organismos de derechos humanos han ido, con sus propias prácticas, organizando un cierto recorrido hermenéutico que no ha dejado de tener sus efectos políticos.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Hay por lo menos dos tipos de intervención distintas y aun vigentes que han sido impulsadas por estas organizaciones. Por un lado, una serie de acciones orientada hacia el ámbito judicial, cuyo inicio notorio fue el Juicio a las juntas. "Si la Historia Oficial que la dictadura contó sobre sí misma era un discurso de la Guerra, y como tal, sólo podía admitir 'excesos', la historia que el Juicio contribuyó a contar sobre el pasado era por su parte un relato de la Norma, y, como tal, sólo podía condenar *procedimientos*" –escribieron Rinesi y Abregú. Sobre ese terreno –el que inaugura el Juicio– se van a desenvolver en la década siguiente, pero con más frecuencia en la segunda mitad de los noventa, distintas apelaciones al Poder Judicial: los juicios de filiación, los reclamos indemnizatorios, y, desde hace poco tiempo, los reclamos por penas a ciertos procedimientos: aquellos que no fueron comprendidos por la obediencia debida ni indultados ni se encuentran prescritos.

Por otro lado, hay una cadena de actos que operan sobre otro nivel de la idea de justicia. Mejor dicho: que funcionan ya sobre la misma idea de justicia y suponen que hay una justicia en la memoria y que esta puede ser repuesta históricamente, y cuyo desarrollo no se limita a las decisiones de las instituciones judiciales. Esas acciones son más reivindicaciones o denuncias, intervenciones simbólicas, de restauración de una memoria y de una condena, que sólo pueden ser pensadas a partir de suponer que la historia tiene un sentido y que ese sentido puede ser reinterpretado y rehecho por los actores sociales. La pugna por la construcción del sentido aparece, así, como la tarea mayor de la política.

Intervenciones sobre la historia y su sentido, actos políticos. Que surgen, generalmente, de Hijos y de Madres. De puntos fijos establecidos con claridad. Lugares sanguíneos que son herencias y son mandatos, y que desde su misma fijación permiten pensar la totalidad histórica. Se me ocurre que los otros relatos, las interpretaciones que reseñé, las ideas que convoqué más por sus límites que por sus potencialidades, carecen de punto de anclaje que le de otra sustancia a sus reflexiones. Más precisamente: creo que hay cierto temor a reconocer-se en un punto de anclaje –ni los marxistas insisten demasiado con las clases sociales, ni los testimoniantes insisten con la persistencia de sus identidades políticas, ni los pacifistas reivindican otra identidad más allá de la pertenencia al género humano–, una cierta renuencia avergonzada en aceptar una parcialidad que no sea la inmediata parcialidad de cada subjetividad.

Concluyo, con demasiadas dudas, esta memoria sobre actos de lectura. Y si comencé recordando el dolor de Lévi-Strauss, quiero terminar haciendo mía su sospecha: "yo, que me lamento frente a sombras, ¿no soy impermeable al verdadero espectáculo que toma cuerpo en este instante, para cuya observación mi formación humana carece aún de la madurez requerida?".

Notas

[1] Héctor Schmucler, en "Miedo y confusión", diferencia arrepentimiento y autocrítica: "El miedo niega la memoria. Por eso, tal vez, cunde una desordenada búsqueda de autocríticas. La memoria llama al arrepentimiento. La autocrítica –en forma complaciente con la mentira– parodia al arrepentimiento. El arrepentimiento nombra sin más objeto que recordar. Se realiza en sí mismo. La autocrítica es instrumental: se la hace para reubicarse en el mundo. No necesita reconocer palabras: basta con declarar que ahora se piensa otra cosa. Es el paso previo al olvido. La verdad sustentada anteriormente no se pone en duda: sólo se realiza una transacción con ella... Mientras el arrepentimiento encuentra su espacio en la ética, la autocrítica se vincula a la razón calculadora." Este artículo de Schmucler es fuertemente anómalo. El lugar donde asienta su crítica es una suerte de no lugar –no es la democracia procedimental, no es el discurso de los derechos humanos, no es la teoría de los dos demonios, aunque Schmucler afirme que hubo y hay demonios–, es más bien una idea de justicia muy esquiva, capaz de reaparecer como cuestionamiento incluso hacia aquellos que aparecen como depositarios de la verdad de los cuestionamientos.

[2] Este siglo parece terminar en una nueva idea de lo humano, en una idea construida en el horror: creo que esa idea es la de que la condición humana se revela, fundamentalmente, como condición de indefensión y de sufrimiento, como si descubriéramos que la creación humana no ha sido un mundo social que nos proteja, sino un modo de abismarnos en el dolor. Una idea tal de lo humano no es sólo el revés del optimismo que compartieron las distintas filosofías y las diferentes políticas del siglo pasado, es también la organización de las vidas, y de las comunicaciones y frecuentaciones sociales en base a una constante amenaza. Sigo suponiendo: que se haya delineado así la condición humana vuelve relativamente prescindibles las formas clásicas del control social y de ejercicio del poder, su importancia se disuelve al ritmo del crecimiento de eficacia de los rostros en las pantallas, de los relatos bañados en lágrimas, de los testimonios que se suceden. ¿Suponer una irracionalidad constitutiva de las sociedades humanas no es tan ingenuo como la vieja suposición de una razón orientadora y constructiva de lo social? ¿Suponer que siempre hubo-hay-habrá mal no es un modo de excusarnos por nuestra propia comunidad con la injusticia?

[3] Sólo un ejemplo: El escritor nos propone entender la ejecución de Liniers –sí, estamos en 1810– como el primer asesinato político de la Nación. Si la ejecución de Liniers puede entenderse como un asesinato sin más, si puede pensarse como un acto provocado por la sanguinaria locura de unos hombres que se creían Robespierre y sólo podían sentar las bases del libre comercio con Inglaterra y mataban para parecerse más a los franceses mientras comerciaban mejor con los británicos, es porque antes el autor nos recuerda que la Revolución de Mayo no fue más que un hecho político que permitió la incorporación del ex Virreynato al mercado mundial. Pero ¿acaso es posible suponer que Moreno o Castelli *mentían* en sus "ropajes" franceses, en sus escritos y discursos encendidos o es más interesante y adecuado sospechar que *realmente imaginaban* estar haciendo una revolución, y que si los hechos políticos de mayo pudieron sostenerse fue, en parte, por ese doblez imaginario de sus acciones? ¿No habría que sospechar que se imaginaban héroes de un gran proceso revolucionario, antes que funcionarios de una reforma estatal, para poder entender el riesgo, la pasión, la alegría? Y si creyeron eso, aún cuando sus acciones reales fueran más conservadoras, más grises, ¿cómo no entender la ejecución del primer organizador de la contrarevolución?.
Sintetizo: si la revolución de Mayo fue un mero acto administrativo y los celebrados próceres simples burócratas deslumbrados por la historia francesa –no por la irrupción de las masas en ese proceso sino por la crueldad de los jacobinos–, la violencia de la que hizo uso la primera Junta no fue más que pura gratuidad. Como si un asesino serial revistiera sus acciones de legitimaciones políticas. La narración de este libro de narraciones descuida tener en cuenta que casi nadie comprende su presente, que la percepción de lo que ocurre no carece de dobleces imaginarios, y que muchas veces los hombres intentan ir más allá de lo que las "condiciones objetivas" permitirían.

[4] "De una sociedad cuyos súbditos no empuñan las armas, porque son presa del terror, no cabe decir que goce de paz, sino más bien que no está en guerra... Por lo demás, aquella sociedad, cuya paz depende de la inercia de unos súbditos que se comportan como ganado, porque sólo saben actuar como esclavos, merece más bien el nombre de soledad que de sociedad". Baruj Spinoza.

[5] Esa novela de Caparrós y el libro que luego hizo con Anguita tienen el mismo tipo de abordaje, sólo difieren en el género –ficción y ensayo– que los clasifica como textos enteros. Pero a su interior, ambos están conformados por una suerte de collage de géneros, de superposición de tipos de relatos –en *No velas...* el relato se constituye a partir de las superposición de escenas de un supuesto film, de diarios íntimos, de narraciones a un amigo, de recuerdos, de borradores; en *La voluntad* la historia se reconstruye con los testimonios orales, la memoria de los archivos periodísticos, los datos distintivos de un momento– y, también, ambos parten de la misma pregunta: ¿cómo fue posible la militancia? ¿cómo fue vivida?.

[6] La afirmación de que Argentina había vivido una guerra provino, en general, de bocas acostumbradas a emitir órdenes. Provino de los cuarteles: el Gral. Díaz Bessone, en la *Revista Militar* N° 746, Enero/Marzo de 1999, analiza el proceso de lo que llama Guerra Revolucionaria, que tuvo –afirma– como víctima fundamental a las FFAA, triunfantes en el terreno militar pero derrotadas ideológicamente. Por ello, y por la incomparabilidad entre un contendiente y otro, durante muchos años fue difícil pensar los 70 desde esa concepción. Entre otros efectos, tenía el de poner en cuestión los tópicos centrales de los organismos de derechos humanos de la década del 80: no se hablaba de combatientes, guerrilleros, insurgentes, sino de víctimas. En general, los intelectuales que eligieron la clave de la guerra para pensar los 70, lo hicieron en el marco de una concepción de lo social centrada en el conflicto y en la denuncia del carácter estructural de la violencia. Inés Izaguirre orientó sus escritos en ese sentido, viendo esa guerra como una crispación de la lucha entre bloques sociales con proyectos antagónicos. David Viñas, en *Cuerpo a cuerpo* –publicada en 1979–, narra a partir de la focalización de conflictos y el develamiento de la crueldad que se ejerce sobre los cuerpos. Y si la imagen a que alude el título es a la lucha trabada entre un combatiente individual y otro , la novela misma es casi un gran relato sobre la historia argentina. León Rozitchner entiende –quizás a igual distancia de Viñas y de Izaguirre– que sí hubo una guerra, pero que los contendientes no son los que suelen ser supuestos –ni son clases, ni bloques de sectores de clases, ni instituciones– sino que son Perón –lo burgués, lo militar– contra la vanguardia de izquierda de su propio movimiento. Horacio González argumentó sobre la inevitabilidad de pensar los 70 a partir de la idea de guerra –que no es lo mismo que suponer que hubo una guerra–, porque esa idea estaba tan presente en la cultura política nacional, era tan vivida por los militantes de las distintas fracciones de la izquierda –tenían cierta certeza acerca de que estaban combatiendo y de los motivos que los conducían, y no suponían que sus acciones eran hitos para arribar a un consenso generalizado que incluyera a los sectores dominantes–, que restar esa idea de guerra implicaría volver a restar cierto aspecto de la memoria histórica, insistir en silenciar ciertas formas de las vidas perdidas.
Explicaciones variadas de una guerra incómoda, que fueron surgiendo como mojones sin demasiada resonancia social. En parte, porque lo que sucedió tiene muy pocas imágenes asociables a la imagen de la guerra vigente en el imaginario social. Una guerra es –incluso más allá de cierta estética hollywoodense– un enfrentamiento visible, con combatientes armados y organizados, con ropas y distintivos, con batallas donde unos mueren y otros matan. En el caso argentino, la mayoría de los muertos políticos de los años 70 murió en los campos de concentración, y sus cadáveres fueron tan desaparecidos como sus cuerpos en vida. Esa situación impide que sea aceptable la idea de guerra, aun cuando sea sustentable teóricamente. De todos modos, su eficacia explicativa depende de cómo se distinga el nivel específicamente militar dentro de los múltiples enfrentamientos sociales. La guerra es lo porvenir de las luchas sociales y, al mismo tiempo, el despliegue de ciertas prácticas peculiares, con referencias valorativas propias.

LA UNIVERSIDAD EN LIQUIDACIÓN

por Marilena Chauí

Retorna a la liza una afirmación que, vuelta y vuelta, emerge en la escena política: la de la universidad pública arancelada como "una cuestión de justicia social". La novedad, ahora, está en considerar que tal medida ya no corre el riesgo de impopularidad en la opinión pública porque la sociedad brasilera, por una parte, habría absorbido la idea de que el mercado es la "ultima ratio" de la realidad, y por otro, será siempre favorable a medidas gubermamentales que, dicen algunos, tratan de "beneficiar mayorías en detrimento de minorías", aunque estas pataleen por la pérdida de privilegios.

Esta cantinela populista no es nueva. Fue entonada en los años 70 y 80 con el refrán "los ricos deben pagar por los pobres". Curiosamente, sin embargo, no la oímos cuando el gobierno volcó billones para beneficiar a los bancos y banqueros, los cuales, hasta prueba en contrario, no parecen constituir exactamente el estrato de los pobres. Tampoco lo oímos en los procesos de privatización de la salud y sus dañosos planes. Ni cuando se trata de definir las concesiones para las telecomunicaciones. Por alguna razón insólita, de tanto en tanto, en el país de los 10 millones de desocupados la idea de comenzar la justicia social por el pago de la enseñanza universitaria pública, parece incendiar corazones y mentes. Más sorprendente aún es la aparente recepción positiva de esa idea en un país que no consigue organizar la declaración de Impuesto a las Rentas ni tasar las grandes fortunas y que, por lo tanto, no tiene como saber legalmente quiénes son los ricos.

El entusiasmo populista es tan grande que no se deja afectar por ese argumento, ni aún por argumentos económicos comparativos que muestran que en los países metropolitanos la inversión pública en la enseñanza superior es elevada (llega a ser la única fuente de financiamiento, en algunos países europeos, que también practican el sistema de becas para estudiantes de graduación; y es la fuente mayoritaria de los recursos invertidos en las investigaciones de punta en los Estados Unidos).

El primer argumento a favor de la enseñanza universitaria pública paga, se basa en un dato de hecho: los hijos de la clase media y de la clase dominante estudian en colegios particulares, reciben una formación adecuada, hacen los cursos de ingreso (en general muy caros) y ocupan prác-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

ticamente todas las vacantes en las universidades públicas, excluyendo de ellas a los hijos de la baja clase media y de la clase trabajadora (que permanecen fuera de la enseñanza superior o cursan universidades privadas dispendiosas y muchas veces de bajo nivel). A este argumento se le agrega un segundo, también con base en hechos. Se habla de los elevados costos de las universidades públicas, que podrían ser reducidos con la cobranza de mensualidades para los hijos de las clases pudientes.

¿Cuál es la deficiencia del primer argumento? Escamotear lo principal, esto es, la devastación a la que fue sometida la escuela pública de primero y segundo nivel cuando la dictadura –que tenía en el Consejo Federal de Educación los propietarios de las escuelas privadas– desvió recursos públicos para las escuelas particulares, introdujo la licenciatura corta para la formación de profesores de enseñanza primaria y media, arrasó los salarios y preparó el camino de la exclusión universitaria para la baja clase media, ofreciéndoles como consuelo el funesto y fracasado "profesionalizante". El argumento, por lo tanto, abandona el campo de las causas, opera con los efectos de la política dominante y propone una solución doblemente falsa: en primer lugar, porque deja intocado el problema de origen, en segundo lugar, porque acaba llevando para la universidad el mismo proyecto que destruyó la escuela pública de primero y segundo nivel.

El segundo argumento es engañoso, pues calcula los gastos tomando los presupuestos anuales de las universidades públicas, dividiéndolas por el número de alumnos, y tiene como resultado una cifra altísima porque deja en la sombra el hecho de que en ese presupuesto están incluidos hospitales universitarios, centros de atención a la población, centros de investigaciones, obras de infraestructura y adquisición de libros y equipamientos para laboratorios, además de salarios de los inactivos. Sin embargo, es engañoso aún por una razón más profunda.

En efecto, en muchas unidades de la Universidad de San Pablo (no sabemos si lo mismo ocurre en otras universidades estaduales o federales) la enseñanza paga ya está instituida con el uso de dos mecanismos principales: 1) por un decreto del Ministerio de Educación y Cultura, estudiantes de posgraduación deben cumplir una parte de sus créditos dando clases para graduación (manera de no abrir concursos para contratar nuevos profesores), y eso libera profesores, que pasan a ofrecer cursos pagos de extensión universitaria y que, por ser pagos, son altamente selectivos o elitistas; 2) por medio de convenios con fundaciones y empresas privadas, se ofrecen cursos pagos de especialización y de posgraduación con criterios propios de selección y evaluación y, como en el caso anterior, producen discriminación económico-social entre los estudiantes. En otras palabras, hasta prueba en contrario, arancelamiento de cursos e igualdad de condiciones (esto es, justicia y democracia) no andan juntos.

La posición populista aparece como moderna y pragmática porque parece basarse en un análisis de problemas reales de las universidades públicas, y si cala profundamente en las mentes conservadoras es porque desde el "milagro brasilero" la universidad fue ofrecida a la opinión pública como un medio certero de ascenso social y prestigio.

Sin embargo, esta propuesta no es realmente pragmática porque no introduce (correcta o incorrectamente) los hechos para encontrar una solución localizada e inmediata que resolvería, en el corto plazo, algunos de los serios problemas sociales brasileros, de los cuales la universidad pública gratuita es apenas un caso particular. Tampoco es realista y pragmática, porque la solución apuntada no toma en cuenta aspectos prácticos complicados y tal vez insolubles, como por ejemplo la determinación de quién, con equidad, puede pagar y cuánto puede pagar. Es así que los hechos y la solución son propuestos para afirmar que se trata de una cuestión de principio, es decir, de justicia social.

Veamos entonces si, a nivel de los principios, la universidad pública arancelada, que a primera vista parecería ser un factor decisivo de justicia social, cumple efectivamente ese papel.

Se habla actualmente de un "colapso de la modernización" para referir la declinación del Estado de Bienestar y su corrección racionalizadora por la economía política neoliberal. Ese "colapso", sin embargo, puede ser analizado bajo otra perspectiva, si lo percibimos, como hace Francisco de Oliveira, a partir de las transformaciones económicas y políticas introducidas por el propio Estado de Bienestar con la creación del fondo público.

Este se caracteriza:

1) Por el financiamiento simultáneo de la acumulación de capital (los gastos públicos con la producción desde subsidios para la agricultura, la industria y el comercio, hasta subsidios para ciencia y tecnología, formando amplios sectores productivos estatales que desembocaron en el célebre complejo militar-industrial, además de la valorización financiera del capital por medio de la deuda pública);

2) Por el financiamiento de la reproducción de la fuerza de trabajo, alcanzando toda la población por medio de gastos sociales (educación gratuita, medicina socializada, seguridad social, seguro de desempleo, subsidios para transporte, alimentación y vivienda, subsidios para cultura y entretenimientos, salario familiar, salario-desempleo, etc.).

En suma, el Estado de Bienestar introdujo la república entendida estructuralmente como gestión de los fondos públicos, los cuales se vuelven precondición de la acumulación y de la reproducción del capital (y de la formación de la tasa de ganancia) y de la reproducción de la fuerza de trabajo por medio de gastos sociales. En una palabra, se realizó la socialización de los costos de producción y manutención de la apropiación privada de las ganancias o de la renta (esto es, la riqueza no fue socializada).

La acción de doble financiamiento generó un segundo salario, el salario indirecto, al lado del salario directo, es decir, el directo es aquel que se paga privadamente al trabajo, y el indirecto, el que se paga públicamente a los ciudadanos para la reproducción de su fuerza de trabajo. El resultado fue el aumento de la capacidad de consumo de las clases sociales, particularmente de la clase media y de la clase trabajadora; o sea, el consumo de masa.

En este proceso de garantía de acumulación y reproducción del capital y la fuerza de trabajo, el estado se endeudó y entró en un proceso de deuda pública como déficit fiscal o "crisis fiscal del estado". A eso se debe agregar el momento crucial de la crisis, es decir, el instante de internacionalización oligopólica de la producción y de las finanzas, pues los oligopolios multinacionales no envían a sus países de origen las ganancias obtenidas fuera de sus fronteras y, por lo tanto, no alimentan el fondo público nacional, que debe continuar financiando el capital y la fuerza de trabajo. Es esto consiste el "colapso de la modernización" y el origen de la política neoliberal, que propone "enjuagar" o encoger el Estado.

Ahora bien, ¿qué significa exactamente el fondo público (o la manera como opera la esfera pública en el Estado de Bienestar?). Como lo explica Francisco de Oliveira, el fondo público es el antivalor (no es el capital) y es la antimercancía (no es la fuerza de trabajo) y, como tal, es la condición o el presupuesto necesario del capital y, como presupuesto, es la negación del propio capital (porque el fondo público no es capital ni trabajo).

Por otro lado, el lugar ocupado por el fondo público con el salario indirecto, hace que la fuerza de trabajo no pueda ser evaluada apenas por la relación capital-trabajo (pues en la composición del salario entra también el salario indirecto pagado por el fondo público). Ahora bien, en el capitalismo clásico el trabajo era la mercancía patrón que medía el valor de las otras mercancías y de la mercancía principal, el dinero. Cuando el trabajo pierde la condición de mercancía patrón, esa condición también es perdida por el dinero, que deja de ser mercancía y se vuelve simplemente moneda o expresión monetaria de la relación entre acreedores y deudores, provocando así la transformación de la economía en monetarismo.

Además de eso, con su presencia bajo la forma de salario indirecto, el fondo público desató el lazo que vinculaba el capital a la fuerza de trabajo (o el salario directo). Esta amarra era lo que, en el pasado, hacía a la innovación técnica por ser el capital una reacción al aumento real de salario y, deshecho el lazo, el impulso a la innovación tecnológica se volvió prácticamente ilimitado, provocando expansión de las inversiones y agigantamiento de las fuerzas productivas, cuya liquidez es impresionante, pero cuyo lucro no es suficiente para concretar todas las posibilidades tecnológicas. Por eso mismo, el capital precisa de parcelas de riqueza pública, esto es, del fondo público, a título de financiador de esa concreción.

Este cuadro indica que el fondo público define la esfera pública de la economía de mercado socialmente regulada y que las democracias representativas actúan en un campo de luchas polarizado por la dirección dada al fondo público. Visto bajo la perspectiva de la lucha política, el neoliberalismo no es, de manera alguna, la creencia en la racionalidad del mercado, en el achicamiento del Estado y la desaparición del fondo público, sino la posición, ahora victoriosa, que decide cortar el fondo público en el polo de financiamiento de los bienes y servicios públicos (o de salario indirecto) y maximizar el uso de la riqueza pública en las inversiones exigidas por el capital, cuyos lucros no son suficientes para cubrir todas las posibilidades tecnológicas que él mismo abrió.

Que el neoliberalismo es la opción preferencial por la acumulación y reproducción del capital, el monto de las deudas públicas de los Estados nacionales habla por sí mismo. Pero eso significa también que la lucha democrática de las clases populares está demarcada como lucha por la gestión del fondo público, oponiéndose la gestión neoliberal. Y es en ese campo democrático que se coloca, como cuestión de principio, la universidad pública gratuita, juntamente con la mejoría de la escuela pública de primero y segundo grado.

En otras palabras, la lucha por la cualidad de la enseñanza, por la buena formación de los profesores y los alumnos, por la ampliación de la red pública escolar, por la dignidad de los salarios de profesores y no docentes, así como la lucha por la gratuidad de la formación y la investigación, no son luchas de una minoría ruidosa, ni de lobbistas y corporativistas, sino la disputa democrática por la dirección de la aplicación del fondo público. Es en este campo que se dispone la justicia social.

De hecho, ¿qué significa la cantinela "los ricos deben pagar por los pobres"? Significa, en primer lugar, que los ricos son vistos como ciudadanos (pagan impuestos y mensualidades) y los pobres no (a pesar de que sepamos que, en este país, los ricos justamente no pagan impuestos); en segundo lugar, que la educación no es vista como un derecho de todos, sino como un derecho de los ricos y una concesión benevolente para los pobres; en tercer lugar, que la ciudadanía es reducida al pago de impuestos y mensualidades, y al asistencialismo, como compasión por los desheredados, con lo que se destruye cualquier posibilidad democrática y de justicia.

Superando la simple idea de un régimen político identificado con una forma de gobierno, la democracia, como forma general de una sociedad, se caracteriza por la afirmación de la libertad y de la igualdad de los ciudadanos y, por esa razón, el mayor problema de la democracia en una sociedad de clases es el de la manutención de esos dos principios bajo los efectos de la desigualdad real. He aquí porque la lucha política democrática en la sociedad de clases contemporánea pasa por la gestión del fondo público por el cual la igualdad se define como derecho a la igualdad de condiciones. Solamente con la idea de creación y conservación de derechos se establece el vínculo profundo entre democracia y la idea de justicia.

Aunque la visión liberal reduzca la democracia al régimen de la ley del orden, esa imagen deja escapar lo principal, esto es, que la democracia está fundada en la noción de derechos y por eso mismo es posible diferenciar los derechos de los privilegios y las carencias. Los primeros, son por definición, particulares, no pudiendo generalizarse en un interés común ni universalizarse en un derecho, porque dejarían de ser privilegios.

Las carencias, a su vez, son siempre específicas y particulares, no consiguiendo superar la especificidad y la particularidad hacia a un interés común ni universalizarse en un derecho. La salmodia "los ricos deben pagar por los pobres" refuerza la polarización entre privilegio y carencias, y lejos de ser instrumento de justicia social, es la imposibilidad de que ésta sea instituida por la acción creadora de derechos. La educación, en todos sus niveles, es un derecho, y como tal, deber del Estado, es decir, de la esfera pública en la sociedad de clases, cuando el fondo público no se destina exclusivamente al capital.

En el subsuelo de Sociales
Bar del Sur
M. T. de Alvear 2230

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

CUBA: MEMORIA E INTERROGANTES

LOS CUARENTA AÑOS DE CUBA Y EL HOMBRE NUEVO

Por León Rozitchner

Cuando pienso en los cuarenta años de Cuba no puedo menos que recordar qué es lo que Cuba, con su existencia, sostuvo en uno durante todo este largo trecho de la vida. Y por lo tanto sostuvo también en tanta gente, en tanto pueblo sufriente, que sintió reverdecer en su epopeya inicial los anhelos de vida y de goce más intensos y esperanzados como propios, y pudieron mantenerlos vivos porque en una parte del mundo, que era Cuba, habían adquirido la consistencia encarnada de realidades antes sólo soñadas, pero frustradas siempre. ¿Qué nos muestran los cubanos después de cuarenta años, qué nueva cifra descubren para los pueblos sometidos del mundo? Quizás sólo una cosa: que el socialismo vive y puede vivir pese a las penurias económicas si se mantienen vivas otras cualidades, antes despreciadas por el determinismo económico y político del ya derrumbado mundo socialista.

Lo que Cuba planteó con su revolución desde el comienzo fue resumido en una consigna decisiva: la creación de un hombre nuevo. Este concepto-límite, o esta idea-fuerza, significaba el predominio del valor personal en la transformación de las relaciones sociales y económicas. La historia calaba hondo en la subjetividad de cada hombre, reanimando en la carne viva de cada cubano el ardor nuevo de un pasado de luchas ahora recuperado. Sólo allí podían asentarse y fructificar las ideas y las ganas: la conciencia era conciencia de un cuerpo sintiente, imaginario y pensante. Las ideas socialistas debían, aún en su abstracción suma, movilizar el cuerpo vivo del que piensa. Una revolución que para nosotros concentraba, por fin, en su propuesta, la juventud y la adultez del marxismo: los *Manuscritos* del Marx joven junto con la teoría de *El Capital* del Marx maduro.

Por una parte la revolución podía verificar en los dos extremos el planteo de Marx, que abarca la transformación tanto de lo individual como de lo colectivo. Uno de los extremos que define a un sistema social, nos dice Marx, se verifica en la relación del hombre con los hombres en el campo de la producción económica con el mundo de las cosas, cuyo ejemplo negativo está presente en la oposición entre capitalistas y asalariados. Pero por el otro lado, ese mismo sistema social se pone a prueba en la relación del hombre en directo contacto sensible y afectivo con el hombre, cuyo fundamento es la relación del hombre con la mujer la cual, en la sociedad burguesa, aparecía, nos dice, como presa y sierva de la voluptuosidad colectiva de los hombres. El sentido social se verifica entonces no sólo en la coherencia de la conciencia, sino material y sensiblemente en la relación cuerpo a cuerpo con otro, con el ser más diferente dentro de la semejanza de lo humano que es la mujer para el hombre. El hombre nuevo debe mantener vivas la coherencia socialista en ambas relaciones: en uno con uno, y en uno con todos.

Y fue en mi viaje a Cuba en 1962 cuando pude verificar que aquí las ideas de ese marxismo ortodoxo empobrecido, que excluían las obras de juventud de Marx donde planteaba el problema de lo subjetivo, se habían ampliado prácticamente, porque la revolución desde el comienzo puso el énfasis en la transformación cultural y personal de la población cubana, y reverdeció la noción del hombre nuevo prolongando en la práctica la desalienación individual cuya superación ya Marx había planteado como necesaria para crear una sociedad más justa.

Y cuando uno hace memoria piensa, por ejemplo, que la oposición a la política dogmática de aparato de Aníbal Escalante había conmovido en el 62 a toda la población cubana, reafirmando con su apoyo al gobierno un equilibrio entre los requerimientos organizativos de una transformación económica y social centralizada, pero sin dejar de lado las condiciones subjetivas del modelo humano de la revolución, que también debían ser satisfechas. Y todos participaron con entusiasmo.

Este énfasis en la producción de un hombre nuevo implicaba una profunda comprensión del poder social, de la base material, corpórea y por lo tanto humana de cada uno de los hombres del pueblo, sujetos como somos de la historia pero considerados también ahora, en nuestro irreductible ser personas, como lugares subjetivos donde se construye el poder efectivo y se verifica la coherencia de toda transformación social. Lo original de la revolución cubana desde que se produjo consistió, (y se diferencia de toda otra), en el modelo de vida, de pensamiento y de obra que desde sus dirigentes se expandía, porque iba hacia la gente y venía desde la gente. Cuba ha dejado sembrado un reguero de modelos de hombres revolucionarios en los que predominó siempre su sensibilidad humana.

Y cuando uno piensa que Cuba es un país pequeño, quizás el más pequeño de los que emprendieron este nuevo rumbo alumbrado por las ganas de vida y de verdad más hondas de este siglo, y que esa historia grande ha convergido en este pueblo tan pequeño para ser sostenida cuando a su alrededor casi todo se derrumba, como se derrumbaron esas revoluciones que cayeron vencidas no sólo por razones económicas aunque tuvieran en sus manos todo el poder de fuego del mundo, y enormes riquezas naturales y económicas, sino que cayeron vencidas, sin lucha, sobre todo porque sus dirigentes, y su organización política, cultural y económica, no supieron, ni pudieron, ni quisieron saber que el poder de una sociedad humana se sostiene por la profundidad hasta la cual han calado los modelos revolucionarios en los hombres del pueblo. Y que ese derrumbe tan monstruoso como inesperado de poblaciones de millones de hombres del llamado socialismo real, no pudo arrastrar ni hacer ceder la resistencia de un pueblo pequeño como es el cubano.

Y entonces asistimos a la primera y gran cruel demostración, la gran enseñanza póstuma de una lógica de este fin de milenio implacable. Porque así como el socialismo ruso templó el acero en la última guerra mundial contra el nazismo, debía haberse también templado el alma de la gente en la guerra fría de la vida cotidiana. Y no se hizo, porque permaneció en el interior de las relaciones sociales la misma rigidez y la misma disciplina que fue necesaria en la guerra defensiva y en los comienzos de su organización productiva. Pero nunca el énfasis en un hombre nuevo, como en Cuba, fue el objetivo de sus organizaciones políticas y culturales.

La caída de la URSS pudo explicarse por la preeminencia de un dogmatismo materialista sin sujeto, o un sujeto social pensado sólo como soporte de una determinación externa, sujeto pasivizado que ¿debía? defender al socialismo y que se quebró, deshaciendo el esfuerzo, el sacrificio y la pasión de tantos millones de hombres que habían dado su vida para que la revolución triunfara. El pasado heroico de la URSS, al ser culturalmente desactivado en el alma y el corazón de cada ciudadano, no sirvió para evitar su caída en el abismo del neoliberalismo: por el contrario, los precipitó en él de golpe.

Entonces podemos pensar que el socialismo llamado *real* no cayó sólo por razones económicas o deficiencias en el desarrollo tecnológico: sin subestimarlas, podemos repetir, con lo mejor del marxismo, que el materialismo no abarca sólo la producción de cosas sino sobre todo la producción de hombres: la materialidad sintiente y pensante del cuerpo histórico de cada hombre vivo. Ese materialismo no sólo reconoce la historicidad objetiva de los procesos productivos colectivos. Para ser un materialista radical, el sujeto individual debería recuperar el propio acceso a la historia desde el surgimiento de su propio cuerpo a la vida. Y reconstruir entonces, para su conciencia, la racionalidad conceptual y teórica desde el cuerpo sensible de la mater, quiero decir desde el cuerpo materno cuya impronta originaria el hombre conserva como origen y creación de todo sentido histórico. Por eso en Cuba la mujer ocupa un lugar tan importante.

Ese fue también el aporte convergente del Freud revolucionario que el socialismo real soviético también había rechazado: la conciencia alienada es para él, en su fundamento, la consciencia de un sujeto que ignora la historia de su propio surgimiento a la vida histórica. La conciencia, aún la científica, puede no tener conciencia de su propio origen histórico y ser entonces una conciencia falsa. Las categorías inconcientes de la dominación tienen una historia más profunda y escondida. ¿Cómo distinguir las categorías enemigas con las cuales pensamos, pese a que seamos revolucionarios? El dominio en el sujeto aparecía impuesto desde límites antes desconocidos, y en el socialismo, nos decía Freud, el problema del capitalismo no podía ser reducido sólo al de la propiedad de las cosas, sin incluir otro más fundamental que supone a aquella: la apropiación del hombre por el hombre, más profunda e invisible desde el nacimiento mismo. Por eso explicaba cómo el hombre, en la sumisión política, puede dirigir la violencia contra sí mismo, desviándola de su verdadero enemigo.

Cuba prueba con su difícil persistencia que no hay un determinismo sólo económico, pese a la importancia fundamental que la economía tenga; que la economía es economía política y ética, que el valor llamado moral es una condición también material, que se expresa en las ganas de los cuerpos concientes– y que es la fuerza que también sostiene al socialismo. Y uno piensa que si Cuba ha podido quedarse resistiendo una vez más sola, en medio del triunfante capitalismo globalizador que arrolla y destruye todo a su paso, esa resistencia solamente puede residir en lo que esta revolución suscitó en su origen, que quedó decantado duraderamente en el corazón y en el cuerpo de sus hombres y mujeres.

Entonces, cuando uno piensa en todo esto y compara, uno también piensa en el propio país, en la Argentina del ejercicio del terror genocida que barrió inmisericorde la vida de 30.000 ciudadanos, cuyos asesinos quedaron impunes. Y entonces uno piensa que también fue el coraje individual y subjetivo de unas madres locas –¿nuevas madres?– que desafiaron la cobardía colectiva allí donde toda la población había defeccionado, aterrados o identificados sus habitantes, uno a uno, con los asesinos y con la economía de mercado.

Y piensa también en los amigos argentinos que allí murieron, asesinados por resistentes, que estuvieron en Cuba trabajando por la revolución, con quienes compartimos estos mismos lugares, ahora más desiertos que nunca por sus presencias idas –digo Rodolfo Walsh, digo Paco Urondo, digo Diana Guerrero, digo John William Cooke. Y uno recuerda que también por razones que la economía dictaba los argentinos nos quedamos solos, sin apoyo, enfrentando al gobierno genocida impuesto por los EE.UU.

Y cuando pensamos que después de luchar durante cuarenta años por perseverar en su existencia frente al enemigo más temible del mundo, Cuba debe continuar inventando su camino, ahora en medio de las incertidumbres más inesperadas y antes inimaginables, en un enfrentamiento donde no sólo amenaza el terror de las armas, sino que la materia de la insidia enemiga se infiltra en las necesidades de la vida cotidiana para corromper esta posibilidad y hacerla flaquear, vemos entonces, decíamos, que ese hombre nuevo prometido sigue presente en la voluntad convergente de gran parte de su pueblo donde hasta el núcleo más íntimo de cada uno, ese que lo inconciente vela, debe estar puesto en juego para poder persistir resistiendo y encontrar nuevos e inéditos caminos.

Y uno piensa entonces que Cuba nos ayudó a pensar que no hay victoria definitiva, como tampoco hay derrota definitiva, sino que la victoria contra la inercia de la muerte se la vive día a día aún en los fracasos, en los diversos actos cotidianos que tejen la trama de la resistencia, que la victoria posible amanece en cada corazón como anhelo de una vida diferente con el que Cuba inició su camino, porque es allí donde se asienta y transita entre las generaciones el sentido de un mundo diferente. Y volver a ese descubrimiento primigenio que el racionalismo económico y político excluía: que la resistencia y la creación de un poder colectivo está amasado en cada hombre, como la poesía, con la materia encarnada de sus sueños.

Porque hay que insistir diciendo que la economía y la política forman con la subjetividad un mismo cuerpo denso que el racionalismo sin sujeto –sin cuerpo sintiente– escinde. Y que esta incidencia de los sujetos en la historia ninguna mente humana privi-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

legiada puede desecharla en nombre de una estrategia a priori definida en términos presuntamente científicos. Marx como científico escribió *El Capital*, no el socialismo. Para el socialismo no hay ciencia ni hay determinismo histórico: hay interpretación nueva elaborada entre todos frente a cada coyuntura. Y aunque compartamos los mismos principios fundamentales, como no hay una ciencia del socialismo, y por lo tanto no hay ciencia del proceso histórico futuro, no hay certidumbre objetiva que alguien o un grupo pueda arrogarse para que ésta, en nombre de una validez universal y objetiva, sea impuesta como verdad para todos. La universalidad contenida en la noción de verdad histórica, siempre en movimiento, implica la participación activa, en la elaboración de su sentido, de todas las perspectivas humanas que se manifiestan en la totalidad de los hombres, ciudadanos activos, que componen al pueblo.

Cuando uno piensa que Cuba sigue asediada por una potencia tan destructiva y sin escrúpulos como los EE.UU. desde hace ya cuarenta años, en una guerra no declarada pero insidiosa, donde todas las formas de agresión destructivas, sin pausa ni descanso, se han instalado, amenazantes, como un modo de ser en la vida cotidiana. Y que dentro de ese marco agresivo constante, sin respiro, Cuba tuvo que construir el socialismo, porque no había otra y estuvo obligada a crear una forma de organización defensiva siempre alerta, para hacer frente a lo siniestro de la amenaza constante, coexistiendo entonces con el esfuerzo interno de defenderse y hacer posible la creación de una nueva forma de vida. Pero esta nueva forma de vida implicaba sin embargo, para ser eficaz, también a la libertad crítica y a la creación continua de un hombre nuevo como su elemento irrenunciable. Pero era ésta una ecuación difícilmente resoluble, dilema que convocaba a ambos términos de este enfrentamiento interno, siempre planteado aunque no resuelto. Entonces uno entiende esa tensión continua que atravesó todos estos cuarenta años a la sociedad cubana.

¿Cómo debe ser pensado el llamado hombre nuevo bajo las condiciones de la situación de guerra defensiva en la que se encuentra Cuba desde su nacimiento? Habría que pensar, creo, en estos dos extremos que están presentes en la sociedad cubana (y a su manera estuvo presente en toda la izquierda revolucionaria en América latina): por una parte el acentuamiento imperioso, frente al peligro, de una limitación interna y rígida que se endurece y se exaspera en la necesaria defensa organizativa, que puede llevar a algunos al dogmatismo. Pero por otro lado debemos pensar en ese otro extremo, el de la libertad de los sujetos, también defensores de la revolución, que con su crítica y su creatividad deben mantener también vivo ese lugar donde se elabora la verdad de una cultura política. Que el sujeto no es sólo, como lo pensaba Althusser, el soporte de una determinación que le viene impuesta desde afuera. Porque uno piensa, recordando también lo que nos pasó en la Argentina, que aún cuando busquemos la eficacia más extrema ese debate cultural, aún pensado en su urgencia, no debilita sino que también construye y fortalece estratégicamente el poder defensivo. La crítica, si seguimos el concepto de praxis, no es algo que se abra luego de una coyuntura histórica superada, en la paz política, sino que es el elemento, el medio en el cual la coyuntura, para ser eficaz, se elabora. Porque es aquí donde lo colectivo, al incluir la capacidad creativa de todos, y por lo tanto de cada uno, realmente se potencia.

Entonces uno piensa, tal como se ha expresado en Cuba, que el problema del dogmatismo en la revolución no sólo tiene importancia para los intelectuales que lo han sufrido. Roberto Fernández Retamar escribió, advirtiendo con fina sagacidad , que *el dogmatismo no es sólo una u otra etapa (las cuales, como todas, se extinguen), sino también una línea*. Y que el dogmatismo, agrega, *llegó a implicar la marginación temporal de hombres y mujeres de cultura del país*, sobre todo en el llamado *Quinquenio gris*, modificado por el llamado *proceso de rectificación* que se dio a mediados de los 80. Pero nosotros podríamos agregar: el dogmatismo con su rigidez no sólo afecta a los hombres llamados de cultura. Como línea continua, resistente a toda prueba de realidad, el dogmatismo puede también llegar a ser una forma estratégica de organizar las fuerzas de los hombres del pueblo cuya dependencia es mantenida con las categorías de una cultura de la desconfianza hacia el pueblo en la política. En esta concepción pesimista a ultranza de los poderes creadores del pueblo, la preeminencia del sujeto creador y activo –por lo tanto la creación de un hombre nuevo que plantea Cuba– correría el riesgo de ser desplazada y sustituida por la inclusión pasiva de los militantes en un colectivo organizado sólo para la eficacia productiva y defensiva. Este problema, el del dogmatismo, que por delegación los latinoamericanos hemos sufrido tanto, puede llegar a prolongarse en las relaciones entre dirigentes y dirigidos, entre vanguardia y masa, e implica una singular definición estratégica dentro de un contexto histórico, ideológico, económico, cultural y político.

Pero la tensión entre la organización política de un colectivo que era necesario mantener cohesionado, pensado con las categorías de un materialismo mecanicista, no pensado por lo tanto, como decía Marx, de un modo subjetivo, ese materialismo sin mater, cuya rigidez doctrinaria estaba en consonancia con la concepción del socialismo real en la Unión Soviética, que ahora sabemos fracasada, en Cuba esa tensión no excluyó de la revolución a quienes querían mantener vivo ese otro extremo crítico que incluyera lo subjetivo. Aquí la subjetividad pensante contra el fracasado determinismo puro de las llamadas leyes objetivas de la historia, que los revolucionarios críticos sostenían, no se oponía a la construcción y organización de las fuerzas colectivas: ponían su énfasis en las capacidades creadoras del hombre nuevo, personalizado, pero siempre dentro de la revolución, nunca fuera de ella.

Porque ahora, sabemos, estamos ante un enfrentamiento radicalmente nuevo que la economía del capital financiero que viene impuesta de afuera impone, (pero no sólo al pueblo cubano). La economía y la cultura sin sujeto, que era lo que antes nos llegaba desde el socialismo de la Unión Soviética, y que había planteado esa tensión viniendo desde un socialismo externo que intentaba determinar el desarrollo del socialismo en Cuba, era una oposición que, pese a todo, se mantenía dentro de términos bien definidos y aceptados: dentro de la revolución todo, contra la revolución nada. Y eso aunque la revolución fuese considerada en ambos casos en forma diferente, pues ambos también buscaban su desarrollo y permanencia.

La nueva oposición que después de cuarenta años de socialismo enfrenta Cuba, pensamos, y que viene ahora desde un afuera impuesto por el dominio del capitalismo, y que se opone radicalmente a la revolución por lo tanto, es otro modo de guerra y de violencia, radicalmente diferente de aquella otra primera tensión interna entre diversos socialismos, a la cual nos referimos antes. Antes ese debate interno era entre socialismos diferentes, ahora el enfrentamiento es entre socialismo y capitalismo.

La oposición que viene desde afuera, al penetrar aunque acotada, crea ahora, dentro de la cohesión colectiva, como bien sabemos, el surgimiento de los intereses individualistas que el mercado acentúa, pues tiende a imponerse –tal es su lógica estricta– como la única sociabilidad posible. Entonces es necesario decir que, a diferencia de las tensiones anteriores, ésta nueva sí enfrenta de manera innegable, para intentar destruirlo, al colectivo revolucionario. Y en esto se diferencia de la oposición entre lo colectivo y lo individual a la que nos referimos antes. Y vemos que Cuba tiene conciencia de este nuevo desafío y de esa diferencia.

Porque ya sabemos que este hombre cubano, al que el mercado capitalista tratará de corromper enfrentándolo con sus propios intereses colectivos, deberá profundizar sus cualidades como hombre nuevo: su entereza frente a las opciones que le son ofrecidas será seguramente incrementada por la elaboración política y cultural colectivas. El capitalismo sí conoce el poder del cuerpo subjetivo: todo en él está organizado para vencer corrompiendo la voluntad de los hombres. Por eso, para enfrentarlo, los cubanos saben que los caracteres de ese hombre nuevo tendrán que ser acentuados aún más en las nuevas condiciones. Porque este individualismo obsceno, con el que tienden a atraerlo basándose en necesidades realmente insatisfechas cuya satisfacción ellos mismos impidieron, recurrirá a nuevas y poderosas sutilezas, tratando de penetrar para desarmar con su insidia todos los valores que hasta ahora constituyen el poder del pueblo.

Me parece que éste es otro desafío que tiene nuevamente a Cuba como la avanzada de un dilema de cuya solución dependen también los otros pueblos, que ven en el resultado de su lucha el modelo posible de la propia. Los otros países ya están entregados por el poder político mayoritario: no tienen ni un Estado socialista como el de Cuba ni un pueblo preparado por una experiencia revolucionaria. En los demás países de Latinoamérica el neoliberalismo se impuso porque previamente el terror, el asesinato, la tortura, el genocidio y las persecuciones más monstruosas disolvieron toda resistencia colectiva y penetraron escindiendo la subjetividad de cada ciudadano de los lazos solidarios que la sostenían. El empobrecimiento subjetivo sirvió para incrementar el empobrecimiento objetivo hasta límites antes desconocidos. Es el pavor y el miedo el que separa a los hombres y los disuelve: los torna aptos para el mercado. Sin el terror impuesto por los gobiernos militares dentro de la estrategia del imperialismo norteamericano, seguramente estos pueblos hubieran resistido y no se hubieran entregado.

Cuba es el contramodelo del neoliberalismo. Sabemos que Cuba –luego de estos cuarenta años de vida– necesita de nuevos aliados, la construcción interna y externa de nuevas fuerzas de resistencia y de cambio. Pero ¿podemos decir acaso que este primer momento de estupor de los pueblos, que los inmoviliza y los corrompe, sea indefinido, y que la historia se haya detenido porque las leyes de la economía y del mercado y la exclusión de millones de hombres, en este nuevo giro histórico, haya dejado a Cuba sola para siempre, sin aliados? Sabemos que no es posible. Es por eso que pensamos, siguiendo la historia de este desarrollo interno de su historia, que sólo luchando contra el determinismo histórico del economicismo y de sus leyes presuntamente inexorables, reafirmando hoy más que nunca la fuerza de creatividad que le da a Cuba la formación del hombre nuevo, Cuba seguirá venciendo como hasta ahora lo hizo.

Y permítanme una referencia personal al pasado. Fue en la revista *Pensamiento crítico*, que dirigía Fernando Martínez Heredia, donde en un artículo llamado *La izquierda sin sujeto* nos planteábamos, allá por el 65 creo, una pregunta cuya respuesta Cuba nos da ahora. *Si las revoluciones que triunfan verifican las leyes (económicas) de la historia, las revoluciones que fracasan, ¿qué leyes niegan?,* nos preguntábamos en ese entonces. Ahora tenemos la respuesta: las revoluciones que fracasan niegan, en los hechos, las leyes de un determinismo que excluyó a los hombres como sujetos creadores de la historia. Y justamente porque Cuba no es una revolución que fracasó allí donde otras más poderosas y seguras de su determinismo histórico sí lo hicieron, podemos preguntarnos nuevamente: la revolución triunfante de Cuba frente a tantos fracasos y derrumbes, sola con su resistencia, ¿qué nuevas cualidades antes desconocidas, qué nuevos valores, qué nuevos derroteros está afirmando o creando como necesarios para que los pueblos resistan y triunfen? Y pensamos entonces que esa tensión interna entre el pensamiento crítico y las certidumbres del determinismo económico y de la eficacia necesaria, que abrió en Cuba el espacio de una conciencia revolucionaria renovada, movida por la razón, el afecto y la fuerza de cuerpos de hombres y mujeres cubanos resistentes, sólo puede darse porque han dejado abierta esa dimensión de ganas de la vida y de resistencia que en otros pueblos fueron reprimidas por el terror a sangre y fuego. Cuba está abriendo en la práctica lo que ni la política ni el pensamiento económico, desligado de las fuentes vivas de las que Marx hablaba, habían logrado: hacer frente a lo desconocido con la cualidad de esa fuerza humana transformada, sin la cual no puede ser pensada ninguna modificación duradera de los pueblos.

Y nos vino de pronto a la mente el título de un libro de Guillen, su libro de poesía más cubano: El *son entero*. Y me parece que ese título sintetiza, en lenguaje popular, lo que estoy diciendo. El *son entero* de los cubanos, sin abstracción ninguna, incluyendo todos sus ritmos y melodías en la unidad sensible de su poesía, es el que muestra con qué se llena una expresión teórica, el materialismo histórico: con el son entero del cuerpo sintiente, imaginante y pensante de cada cubano que vive, resiste y crea día a día la difícil existencia de la revolución en Cuba. Moviendo lo entero en el hombre, no dejando nada afuera, ese son entero de los cubanos, pensamos, es el que realmente está llenando y puede, en su densidad para muchos impensada, mantener también la historia entera y por lo tanto la revolución triunfante en Cuba.

* Escrito leído en Cuba, en festejos de los 40 años de el triunfo de la revolución.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

CUBA: LA OTRA INVASIÓN

por Oscar Landi

Luego de décadas de preparación militar de jóvenes y viejos, del rechazo de desembarcos y sabotajes y el cultivo de una suerte de cultura de la agresión inminente, la invasión capitalista va llegando a la isla por su vía más certera: el mercado y el dinero. No se trata de la existencia de mayores de grado de libertad para la iniciativa privada o de algo parecido a la Nueva Política Económica (NEP) de Lenin en la Unión Soviética de los años 20. Ni retroceso táctico ni caminos sinuosos e inesperados de construcción del socialismo tropical. Para decirlo con antiguas y tajantes fórmulas de la propia ideología oficial de Cuba, se trata de la expansión del capitalismo de estado y de una inédita moneda dual, el peso y el dólar, que quiérase o no afecta el corazón de los valores igualitarios que estimuló la revolución durante décadas.

De un lado, están los cubanos ligados a la circulación del dólar por la isla: técnicos de empresas mixtas, del estado y el capital extranjero; operadores de turismo; funcionarios con prerrogativas; trabajadores autónomos que venden servicios a los veraneantes. También algunos músicos y académicos que salen a trabajar en el extranjero con algún contrato o la invitación para ir a un congreso; *jineteras* urbanas venidas del campo; parientes de cubanos de Miami que les mandan dólares; profesionales que usan su viejo automóvil como taxi trucho...

Del otro lado, el resto de la población, cuyo promedio salarial en moneda local apenas supera los 12 dólares mensuales. Sobre todo entre los trabajadores del otrora sector privilegiado de la Revolución, el campo. Todos siguen teniendo acceso a las inigualables conquistas en el terreno de la educación y la salud. Sin embargo, la dolarización está produciendo una desigualdad creciente y, también, el que quizás sea el hecho cultural más importante de la última década: el "descubrimiento" por parte del cubano medio de las funciones del dinero, con las fantasías, expectativas y frustraciones que esto genera. Y una imagen dual del mundo externo. En la palabra oficial, sólo se describen las calamidades que conocemos de cerca: el desempleo, la corrupción y el crecimiento de la pobreza de muchos y de la riqueza de pocos en Latinoamérica. En la experiencia directa del cubano medio, el turista extranjero es el objeto de deseo. No se trata de millonarios de la Costa Azul, sino generalmente de personas de clase media que se pagan las vacaciones en cuotas, pero que aparecen como las portadoras de objetos de consumo cotidiano inexistentes en la isla y que, con sólo una propina, pueden darle al cubano el equivalente a un cuarto de su sueldo. La imposibilidad de viajar afuera de Cuba y la falta de información, hacen crecer entonces en la población fantasías sobre la cornucopia de bienes del mercado norteamericano, la idea de poder vivir algo mejor y hasta de acumular algún dinero, y tener más iniciativa personal. (Uno de las razones que llevaron a prohibir ya hace años la recepción de televisión extranjera, no fueron tanto los programas como los avisos comerciales que transmitían).

Sería injusto de mi parte, con la comprensión que tengo del "realismo político" de nuestros partidos nacionales de base popular, desconocer la enorme situación de hecho que significan para la pequeña isla el bloqueo económico norteamericano, la caída del sostén económico soviético de décadas y, finalmente, la arrolladora globalización actual de la economía capitalista. Cuba debe adaptarse inevitablemente a nuevas coordenadas internacionales. La cuestión es que esta adaptación tomó un rumbo que se aleja cada vez más de la retórica oficial actual y del imaginario originario de la revolución. En Cuba se manejan entonces dos lenguajes distintos al mismo tiempo: el de la ceremonia oficial y el de la experiencia cotidiana del cubano. ¿Qué tipo de país es hoy Cuba? ¿Después de Fidel, qué? Son preguntas que me parecen inevitables, que no toleran respuestas basadas en automatismos ideológicos ni se resuelven con la justa condena al embargo económico de Estados Unidos.

La transformación de la economía cubana es profunda y adquiere una gran capacidad de condicionar su curso futuro, de abrir algunos caminos y de cerrar otros. En el contexto de la gran crisis económica desencadenada con el colapso de la Unión Soviética, el gobierno cubano profundizó en los noventa la reforma económica abriéndose al capital extranjero con la formación de empresas mixtas y permitiendo la libre circulación del dólar. El turismo es la industria que muestra mayor dinamismo y que contrarresta en algo la caída de los otros indicadores productivos. En 1998 pasearon por La Habana y disfrutaron de las playas cerca de dos millones de extranjeros. La fuente principal de divisas del país la constituyen los envíos de dólares de parientes del exterior, las "remesas familiares" llegaron en 1997 a unos 800 millones de dólares. (Las cifras de la economía cubana son todas aproximadas, algunas basadas en datos muy indirectos. No hay casi ninguna información oficial al respecto).

Canadá, España, México, Italia, Francia, Inglaterra, Brasil y algún otro país latinoamericano, ingresaron el año pasado varios cientos de millones de dólares a la economía de la isla. A pesar de la ley Burton-Helms del congreso norteamericano, que hace más severo el bloqueo económico a Cuba, no son pocos los sectores comerciales estadounidenses que realizan negocios con la isla triangulando con otros países. Incluso, lo hacen sectores financieros. Un caso: el Citigroup, grupo que reúne dos gigantes como el Citibank y el Travellers (seguros), compró en mayo de este año a la Monterrey, sociedad mexicana ligada a Confia, una empresa que emite en México las tarjetas de crédito VISA y MasterCard, las que, al contrario que las generadas en Estados Unidos, son reconocidas en Cuba. Con ellas los turistas pagan gran parte de sus gastos. La revista *Forbes* ha comentado que el impacto de esta operación será muy importante, "...es como un pie atravesado en la puerta de Cuba para mantenerla abierta". Por su parte, la empresa norteamericana Western Union comenzará a realizar envíos legales de dinero a Cuba desde el exterior de hasta 300 dólares cada tres meses para cada destinatario.

Grupos empresarios de cubanos de Miami y otros de norteamericanos, observan con preocupación e impaciencia los negocios que está haciendo el capital europeo en la isla: son los que ellos mismos esperaban realizar cuando cayera Fidel. El cine del exilio no habla más del "horror" de la reforma agraria que hizo la revolución, sino de la "entrega" actual de Cuba al capital extranjero. ¡Todo en nombre de Martí!

Salvo los *lobbys* de cubanos de Miami, un sector de parlamentarios republicanos y algún grupo anticomunista residual de los Estados Unidos, se puede decir que el mundo occidental está alterando los tiempos imaginados por la contrarevolución. Con Fidel vivo, ya, se comienzan a realizar provechosos acuerdos con Cuba, como por ejemplo firma el gobierno español del Partido Popular. Hubo una reciente visita clave, la del presidente de la Cámara de Comercio de EEUU, Tom Donaheu, la primera de ese rango en cuarenta años. Durante tres días de julio de este año, se reunió con ministros, líderes de la iglesia católica, disidentes, dueños de paladares y agricultores privados, y sostuvo un encuentro de seis horas con Fidel. La Cámara de Comercio de Estados Unidos representa a tres millones de empresas. Donaheu llegó a Cuba con permiso expreso de Bill Clinton para definir un campo de acuerdos con empresas cubanas por las rendijas que permita el embargo. Su visita tiene olor a futuro. "Si se piensa estratégicamente, el momento apropiado para levantar el embargo es ahora", dijo el republicano Donohue con la velocidad de una calculadora a su regreso de Cuba.

En otro plano, los públicos occidentales descubren a viejos y notables músicos cubanos como Rubén González (80 años), Ibrahim Ferrer (91 años), Compay Segundo (92 años) y tantos otros. El CD "Buena Vista Social Club", producido por Ry Cooder, es la base de un documental realizado por Wim Wenders en La Habana. La trova de metáforas revolucionarias está cada vez más desdibujada. Nuevos hilos se tejen entre la bloqueada isla y el mundo, mientras Fidel se parodia a sí mismo anunciando fuera de Cuba el fin inminente del capitalismo y la pobreza de Bill Gates.

La política de Fidel reconoce cierta oscilación entre momentos de mayor o menor grado de tolerancia hacia la disidencia según las coyunturas. El viaje del Papa a La Habana en enero de 1998, pareció indicar un comienzo de apertura política e ideológica del régimen de partido único de la revolución. (Para empezar, se legalizó luego de cuarenta años el festejo de la Navidad!!!). Sin embargo, al poco tiempo el control y la represión política oscurecieron el panorama. En marzo de este año, la condena de los cuatro disidentes que difundieron la carta "La patria es de todos" y que estaban detenidos sin juicio desde 1997, pareció clausurar toda apertura. Se aprobaron también leyes que prevén duros castigos para la disidencia y la crítica periodística. La vaguedad de la tipificación de los posibles delitos otorga un grado muy amplio de discrecionalidad al poder: "colaborar de una u otra forma" con el gobierno de los Estados Unidos, "facilitar" el bloqueo económico, etc.

Se podría decir que el periodismo, tal como se lo conoce y funciona en la esfera pública moderna, no existe. Los pocos medios de Cuba son todos órganos directos o indirectos del partido único. Los intelectuales y académicos guardan sus críticas en los pliegues sus vidas privadas. Las calles de La Habana cuentan con una vigilancia redoblada, en una operación va más allá de una simple batida contra la delincuencia, prostitución y venta de drogas, que acompañan sin dudas al aluvión turístico. Se trata de tabicar con controles callejeros a los cubanos, que no sean operadores turísticos, respecto de los extranjeros.

La discontinuidad histórica que supone la transformación económica en marcha, al procesarse en un contexto público sin pluralismo ni libertad de prensa, deja a la escena política en los límites de un repetido ritual oficial recordatorio de la gesta revolucionaria. Se mueve de aniversario en aniversario.

Las huellas de la cultura emancipatoria de la revolución del 59 todavía están en el pueblo cubano. Las grandes realizaciones en la educación y la salud son parte de un proceso mayor: la gestación de una nueva sociabilidad. El tono de la vida cotidiana, del lenguaje, de la calidez del cubano medio, sería un material seductor para los Martínez Estrada o los Mallea, para los catadores de almas y estilos. Más allá del cliché turístico y sus estereotipos Tropicana, la gesta y las adversidades, le dieron al cubano un sentido fuerte del "nosotros" como pueblo. Su pobreza mantiene una dignidad de la que carece la exclusión social de la Argentina.

En la sociedad se extiende el malestar por la situación que están atravesando. No se trata de la existencia de grandes grupos opositores, sino de un fenómeno difuso desde dentro de la revolución. Claro está, puede llevar a la desesperación del balsero que se lanza al océano hacia la costa americana, rodeado de peligros y teniendo que enfrentar antes de tocar tierra (lo que obligaría a los norteamericanos a recibirlo en su territorio) a la represión de la guardia costera. En la primer mitad de 1999, cerca de 1500 cubanos llegaron a Miami como balseros y 900 fueron interceptados en alta mar. El doble que en el año anterior.

Los parientes de exilados, que eran excomulgados en los primeros años de la revolución por *gusanos*, hoy son los "ricos" del barrio que reciben dólares del exterior y son envidiados. Las personas que pueden salir de Cuba con algún permiso especial, viven por el mundo peripecias parecidas a las de los personajes del film "Las cosas que dejé en La Habana". Los jóvenes viven lejos de la escena política del ritual y del discurso celebratorio, pero la mayoría se siente "hijo" de Fidel. Hay conjuntos de rap pero, a contramano de este género musical, tienen prohibido incluir malas palabras en las letras. Un joven músico apadrinado por Pablo Milanés, llamado Carlos Varela, hace unos años se hizo representativo del ánimo juvenil con una canción titulada "Guillermo Tell", inequívocamente dedicada a papá Fidel y que en uno de sus tramos dice:

"Guillermo Tell no comprendió a su [hijo
Que un día se aburrió de la manzana [en la cabeza
Y hechó a correr y el padre lo maldijo.
Pues cómo entonces iba a probar su [destreza.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Guillermo Tell tu hijo creció
Quiere tirar la flecha
Le tocó a él probar su valor usando tu [ballesta.
Guillermo Tell no comprendió el [empeño
Pues quién se iba a arriesgar al tiro [de esa flecha
Y se asustó cuando dijo el pequeño:
Ahora le toca al padre la manzana en la cabeza".

Fidel ha sido el gran conductor de la revolución y su capacidad enorme de supervivencia se viene probando desde su encarcelamiento en 1953 por el asalto fallido al cuartel de Moncada, pasando por la crisis nuclear de 1962, el colapso de la URRS en 1991 y la actual situación económica. El lugar político y simbólico que ocupa no tiene sucesor legítimo a la vista y, mientras tanto, la naturaleza de Cuba como país está cambiando. Sólo tiene un gran hilo de continuidad con su gesta revolucionaria y es discursivo: la palabra elocuente y extensa de Fidel. Cualquier ensayo de imaginación de escenarios futuros del país, pasa necesariamente por la consideración de su vida o de su muerte, pasa por su cuerpo.

La ironía grande de esta historia es que todo el mundo sabe que el bloqueo norteamericano es, política y económicamente, anacrónico para los fines de la inclusión de Cuba en la globalización capitalista. Su levantamiento, al mismo tiempo de mejorar las condiciones de vida del cubano, aceleraría el curso de la transformación en marcha. Este giro de la historia hace más importante la cuestión del tipo de régimen político de Cuba. La isla se integra como país soberano en la globalización económica, pero el estado cubano fundado en el partido único no podría llamarse ya nunca, ni retóricamente, "dictadura del proletariado". La transformación interna de la estructura económica y las nuevas coordenadas de la diferenciación social, no permitirían usar tal nombre.

Frente a estas caras diversas de la realidad cubana, encuentro dos maneras de "bloquear" (ahora culturalmente) lo que considero un análisis necesario, apoyado en los hechos, sobre qué es hoy Cuba como país. Por un lado, están los que clausuran la conversación diciendo que en definitiva Fidel es como Pinochet o Videla y, entonces, ya sabemos de qué se trata en carne propia. Por el otro, escucho a los que sólo consideran el bloqueo económico norteamericano y suponen que todos los otros hechos que ocurren en la isla son meros epifenómenos de esa causa esencial. Cuba sería entonces igual a sí misma desde hace cuarenta años. El trasfondo de la poca consideración de la realidad del país que fue llamado durante décadas y por varias generaciones como "el faro luminoso de América Latina", quizás obedezca al escaso, procesamiento en el debate intelectual local de la crisis del campo socialista y del marxismo como ideología de estado.

La calidad del régimen político se convierte en una cuestión central de la agenda de Cuba en el fin de siglo. De nuevo, la gran pregunta: ¿después del hombre que presidió el país por más de 40 años seguidos, qué? Es difícil que Cuba siga el camino de la balcanización rusa o de la combinación de dictadura y mercado de China. Una crisis política en la cúpula del poder sin ganadores nítidos llevaría a la indeseable posibilidad de un "golpe de mercado" depredador. En las cúpulas del poder se fantasea más bien con la transformación del Partido Comunista reinante en algo parecido al Partido Revolucionario Institucional (PRI) de México.

No es fácil imaginar escenarios futuros de Cuba con precisión. La democratización y el fin del régimen de partido único, la libertad de información y asociación, serían para mí lo más deseable, sabiendo que el pueblo cubano, con su experiencia histórica, asumiría con protagonismo las nuevas reglas del juego. Más allá de meros formalismos institucionales, la democracia política permitiría al pueblo seguir constituyéndose como tal, defender sus conquistas en la educación y la salud, mantener su cultura de la emancipación en la clave de la ciudadanía política. El autoritarismo o un clon tardío del PRI, lo transformaría de un modo triste y dramático, le cambiaría el nombre: pasaría a ser denominado desde la nomenclatura de la racionalidad instrumental como "recurso humano", educado y barato, para un nuevo sueño capitalista.

CULTURA Y REVOLUCIÓN

por Fernando Martínez Heredia

Detrás de la aparente simpleza de la petición percibo un reto tremendo a mis sentimientos y a mis juicios. Lo usual en la historia es que sólo algunas generaciones viven cambios sociales e individuales tan profundos y abarcadores que luego quedan registrados en las crónicas y en la Historia como revoluciones; las demás generaciones viven sus vidas, tan llenas de sentido como las de aquellas, pero marcadas sólo por evoluciones, modas y sucesos. He tenido la dicha de vivir uno de esos formidables acontecimientos históricos en la adolescencia y primera juventud; y también de vivir con intensidad las delicias, los dolores, los proyectos y angustias de su permanencia durante décadas –su conversión en modo de vivir y en estructuras a escala de una sociedad–; esto es, de vivir la vida en ella.

El mundo cambiaba cuando sucedió la Revolución cubana, aunque sólo adquirió ese sentido para nosotros como pueblo cuando hicimos aquí el gran cambio revolucionario. Si hay una expresión breve para decirlo es "los 60". Ahora se percibe, se dice o se piensa que el mundo cambia otra vez, pero sin que casi nadie se alegre. Claro que todo el mundo –o casi– está viviendo los cambios y se dispone a vivirlos, pero las actitudes se parecen mucho a la resignación o al más estrecho pragmatismo. El mundo de estos cambios no parece hecho de la materia que luego

abuelos orgullosos les contarán a nietos admirados. Yo los vivo, nosotros los vivimos, desde el mar de experiencias y la gran cultura política de los cubanos, desde el inmenso cambio cultural que sucedió en Cuba. Poder decir "nosotros" es un logro maravilloso en el mundo actual, en que la cultura que se promueve es la de la indiferencia ante la suerte de los demás, la cultura de la fragmentación, del miedo y de la resignación.

Frente al gran capitalismo mundial somos "nosotros". Pero no somos ciegos ni sordos; no lo soy. Ahora mismo, en nuestro país, en nuestras casas, en nuestras mentes y sentimientos, estamos envueltos en una descomunal pugna de valores. La cultura socialista, la de la solidaridad entre las gentes y el poder redistribuidor justiciero de las riquezas sociales se bate muy arduamente en todos los terrenos. Audacias y prudencias, aciertos y errores, mezquindades y heroísmos, trabajos y afanes de lucro, orgullos y desconsuelos, suceden todos en un país que tiene más posibilidades de salir adelante como sociedad justa en busca de felicidad que la mayoría de los países del mundo, pero a la vez suceden cerca del borde de un oscuro remolino.

Empecé a responder desde el mundo de hoy a esta invitación al recuento, por muchas razones. Los juicios acerca del significado cultural de la revolución están muy influidos por el medio en que se vive, por las vivencias y la historia de cada uno, por la ideología que se comparte. Sin embargo, hay un núcleo de hechos en que todos vemos expresado y representado el esfuerzo nacional revolucionario, los rasgos y la continuidad del proceso, al que es obligatorio referir los juicios. De ahí en adelante es que aparecen las selecciones de asuntos, los enfoques, las posiciones, las interpretaciones. Mis comentarios serán resultado de la interacción de ambos órdenes de realidades, "subjetivas" y "objetivas". Y a la vez –somos empedernidos– tienen la huella de una visión de futuro.

El poder de la actuación contra los límites de lo posible fue el primer gran cambio cultural, y ha sido uno de los más trascendentes. Toda revolución es una victoria contra los límites de lo posible; la cubana tuvo ese carácter en proporción extrema. Un pueblo que tenía en gran estima al destino pero no a las iglesias, al que le habían exacerbado la propensión a esperar mucho de la suerte, se encontró de improviso con sus propias fuerzas, y las ejercitó con entusiasmo y voluntad ejemplares, y con inagotable optimismo. El nuevo himno, de raíz tan popular, expresó el cambio de los premios: "Que Cuba premiará nuestro heroísmo". El cambio de sí mismos logrado por los cubanos fue el fruto principal de tanto esfuerzo, y de violentaciones extraordinarias en tantos órdenes de las relaciones, las ideas y la sensibilidad de las personas, y hasta en aspectos de las personalidades.

La revolución convirtió el presente en cambios y el futuro en proyectos. Esta alteración tan profunda de los sentidos del tiempo –y la multiplicación efectiva de los actores de los eventos– transformó la cotidianeidad de tal modo que hasta ahora sólo las formas artísticas han podido trasmitir eficazmente la gesta a los que no la vivieron. Además, duró bastante tiempo; su prolongación garantizó el cambio de la manera de vivir, de los resultados de la reproducción de la vida social y de las instituciones básicas del país. Para lograr esto fue imprescindible una prolongada unión de los dos impactos principales de las revoluciones: el libertario que se desata, permite vencer y hace posible los cambios, y el de poder revolucionario que da cauces, garantiza y organiza.

Sucedió un hecho colosal: la toma de posesión del país por parte de la gente, y la pérdida del respeto a la propiedad privada. Los comuneros no se detuvieron esta vez a la puerta de los bancos. Es imposible exagerar la importancia de eventos como estos. El ejercicio de comportamientos masivos y la conciencia creciente de cientos de miles de protagonistas fue la condición y la consecuencia. El armamento general del pueblo fue la agencia principal de proletarización en un momento dado, en una fase crucial para el proceso. Pero la revolución exigía incontables revoluciones. La cuestión agraria no podía resolverse con una reforma agraria, sino con una revolución agraria. La situación de los cubanos ante los saberes reconocidos y ante las capacidades imprescindibles para tomar posesión del país y avanzar sólo podía tornarse favorable mediante una revolución educacional. Había que asumir la dirección de todas las empresas económicas, relacionar a la ciudad y el campo, violar los arcanos de la economía. Y lo más complejo era que estas revoluciones debían alimentarse unas a otras, acompañarse y darse apoyo.

Entonces la originalidad y la creatividad se pusieron de moda, y ocuparon puestos clave en la cultura. La modernización y la civilización eran un sueño que se comenzaba a hacer realidad, pero ellas solas no podían ser la revolución. En realidad, la modernización y la civilización sin apellidos no pasan de ser puestas al día o fases nuevas de la dominación. Ahora se trataba de la liberación, y para ella tuvieron que desatarse todas las fuerzas, estallar los límites de lo posible, romperse las leyes de la geopolítica y consumarse una gigantesca herejía.

El respeto a los órdenes de jerarquías establecidos es la conducta "normal" de las mayorías subalternas. La revolución destrozó el orden jerárquico en Cuba. La liberación de ese dominio usualmente sutil fue una conquista maravillosa. Como tenía que ser, se impuso el igualitarismo, basado en las nuevas realidades. Frente a los que niegan la virtud de ese hecho, yo proclamo: bienaventurados los pueblos que logran hacer común el igualitarismo. Un nuevo pacto social se consumó a partir de la sistematización del reparto de la riqueza social y de la sed de participación y de organización de las mayorías; ese pacto está en la base del poder político. Surgió un Estado muy fuerte, primordial para el bienestar y los derechos de las personas y con muchas más tareas que sus antecesores, se fue abriendo paso un monolitismo consensuado, e incluso una coalición política y social de moderado autoritarismo.

El orgullo de ser cubano ha sido tan inmenso como generalizado. El fuerte nacionalismo previo se llenó de nuevos contenidos por la combinación decisiva de la revolución cubana: justicia social con liberación nacional. La identidad nacional se ligó íntimamente al socialismo. Una expresión fundamental de esa novedad cultural es el internacionalismo. Por su masividad, las experiencias de su práctica, la limpieza y la constancia con que Cuba lo ha ejercido, el internacionalismo cubano es uno de los logros humanos de esta segunda mitad del siglo.

¿Cómo evitar que una revolución tan profunda no incluya, para la ma-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

yoría de los individuos, desquiciamientos muchas veces dolorosos, que no implique desgarramientos y traumas? Se trata de modificaciones y violentaciones de lo esperable, de retar incluso al sentido común. No todos los cubanos participaron en los cambios, o los aceptaron. En los primeros años cierto número de personas se opuso activamente a la revolución; muchos de ellos no eran afectados, sino beneficiarios potenciales de ella. Cerca de un millón de personas ha emigrado de Cuba en estos 40 años –un monto inferior a los de República Dominicana o Puerto Rico, de menor población–; la inconformidad con la revolución, o con aspectos de ella, ha sido un factor muy importante de emigración hasta hace unos años. Durante décadas, la norma fue la negación ideológica mutua, y la manipulación contra la revolución de la comunidad formada en los Estados Unidos, la primera de gran magnitud en nuestra historia. La situación ha ido cambiando; hoy la motivación principal del emigrante cubano es económica y los destinos se han diversificado; y hay más comunicación, relaciones entre familiares, comprensión y otros nexos entre la comunidad en los Estados Unidos y Cuba. En todo caso, la discordia entre ambos países no deja de condicionar las relaciones entre la comunidad de emigrados y la tierra natal.

La intolerancia, el autoritarismo, el dogmatismo, la arbitrariedad, la falta de fraternidad, han estado presentes en nuestro proceso, y han causado daños que siempre son serios, por la injusticia que entrañan, negadora de la esencia de la revolución. Los han sufrido –entre otros– cubanos religiosos, u homosexuales, y también irreligiosos y heterosexuales. En esto, como en todos los temas anteriores que aludo, existe una historia que enmarca variaciones negativas o positivas, proporciona conocimientos y ayuda a buscar explicaciones.

No debo alargar este texto. Menciono apenas entonces asuntos tan importantes como la conversión del mérito en la medida del aprecio social de cada individuo. El malestar y el rechazo que sigue provocando la violación de esa norma da idea de su valor y su arraigo. O el grado tan alto que se ha alcanzado de pacificación de la existencia personal y familiar. O el peso de la actividad social y política a la escala de las comunidades, como ámbito de la fraternidad y el ejercicio cívico, en un país sin gran peso de las comunidades previas. Con el tiempo, logros que fueron prodigiosos pasaron sencillamente al mundo de las costumbres. Ese resultado decisivo de las revoluciones –que se impone incluso a sus caídas, retrocesos y finales– ha llevado a veces a quienes no saben ver, a criticar a las generaciones recientes su supuesta ingratitud e incapacidad para comparar la vida con el pasado.

Los enemigos de una liberación local enfrentada a la época de mundializaciones sucesivas que es el capitalismo nos han mordido y nos muerden sin tregua, desde el inicio hasta hoy. *El Manifiesto comunista* pintó hace siglo y medio el carácter a la vez maravilloso y terrible de los avances de la cultura dominante en el mundo bajo el capitalismo. Conocemos bien el cuadro actual y entrevemos un futuro cada vez menos maravilloso y más terrible, si no ganan terreno las rebeldías, y se radicalizan y articulan. Hoy se reducen las diversidades –desde las semillas hasta los productos de baño–, bajo el signo de la dominación del capital transnacional y el dinero parasitario. En consecuencia, la manida pérdida de espacio para las culturas nacionales en realidad se refiere a las de los países que ya ni siquiera se quiere llamar "subdesarrollados", esto es, los neocolonizados de siempre.

Los cubanos hemos vivido la angustia del siglo: la necesidad de la revolución mundial anticapitalista cuando se vive la realidad de la revolución anticapitalista en un país, y en este caso en un pequeño país. Hemos vivido las inferioridades de la economía, y de las capacidades económicas de las personas, frente al proyecto, a las propuestas más específicas y a las necesidades, deseos y representaciones de la sociedad y los individuos que han asumido el socialismo y el comunismo. Y hemos sufrido nuestras insuficiencias en tantos terrenos: cuadros, sistematización de las actividades, decisiones acertadas, formas de gobierno, ideologías, capacidad para aceptar las diversidades dentro del propio campo revolucionario. Una sobredeterminación siniestra ha afectado la vida de estos 40 años: la enemistad activa, descarada y sistemática de los Estados Unidos, el campeón del capitalismo mundial. Aunque nunca ha conseguido su objetivo, la acción imperialista nos ha perjudicado gravemente de mil maneras, desde la reproducción material de la vida y la actividad económica internacional, hasta en la creación de relaciones e instituciones de una nueva sociedad socialista.

En estas décadas, la cultura cubana enfrentó también otra influencia externa que tenía intención subordinadora. Todo fue más complejo en este caso, porque se trataba de la poderosa Unión Soviética, que tuvo tantos lazos con el pequeño país liberado. Además, a lo largo del siglo hubo muy estrechos vínculos entre la existencia del gran Estado –después cierto número de Estados– que se reclamaba socialista y comunista, las revoluciones de liberación anticapitalistas, de las cuales la primera fue la gran revolución bolchevique, la existencia de organizaciones variadas de izquierda en todo el mundo –entre ellas lo que se llamó el movimiento comunista internacional–, y las ideas marxistas asumidas o desarrolladas por simpatizantes o militantes políticos de izquierda. En ese mundo se movió Cuba, el país de la primera revolución socialista autóctona de Occidente, durante 30 años, sin dejar de ser una de los protagonistas revolucionarios del llamado Tercer Mundo. La herejía cubana impactó a ese mundo, y ese mundo influyó mucho en Cuba. Esta apasionante y difícil historia atañe a los objetivos, los métodos y las creencias de nuestra revolución, y a sus diversidades internas. Sus efectos fueron siempre muy importantes, y sus consecuencias tienen peso hasta hoy.

La prodigiosa acumulación cultural de la revolución fue el valladar que evitó que la ola gigantesca levantada hace una década nos envolviera y ahogara. Bien visto, el final bochornoso de los "socialistas reales" y la estampida de los parientes y amigos desconsolados dejó más limpio el campo ideológico. Cuba padeció una tremenda crisis económica, de efectos en gran parte vigentes todavía; pero la cohesión social y la abnegación y disciplina de la mayoría fueron decisivas. El pueblo y la máxima dirección política se unieron en la defensa de la manera de vivir que ha regido y en la esperanza de salvarla en medio del proceso abierto de reinserción de Cuba en el mundo existente.

Esa manera de vivir se encuentra

en riesgo, de un nuevo modo respecto a los peligros vividos antes. Cuba enfrenta sobre todo el riesgo de ser reabsorbida por el modo de reproducción capitalista, que con sus variantes es el modo dominante en la realidad mundial. Estamos envueltos en la guerra cultural que libra el gran capitalismo a escala del planeta, para homogeneizar la información consumida, la opinión pública y hasta parte de los sentimientos de poblaciones convertidas en público. Su fin es que todos aceptemos que la única manera posible de vida cotidiana es la que obedece las reglas del capitalismo, y que estas reglas son el deber ser de la vida ciudadana. Sólo de ahí en adelante es que las diversidades son admitidas, y hasta estimuladas en ciertos casos. No lo hace por capricho. En su fase actual, el capitalismo no puede evitar, por su naturaleza, excluir de sus procesos a gran parte de la población mundial. No es la economía a secas la que no puede satisfacer ni elementalmente a miles de millones, ni puede evitar agredir al medio en que vivimos: es la economía capitalista dominante. Sin reformas que amplíen capas medias y brinden bases sociales, la lucha burguesa por mantener la hegemonía tiene la cultura por teatro principal.

Cuba tiene muchas cartas a su favor para defender la manera de vivir socialista, y también muchas debilidades. A favor tiene el saldo de esa gran aventura de la que he hablado, iniciada hace más de 40 años: los gigantescos cambios culturales de nosotros mismos y del país. No basta que existan, hay que levantarlos, y mantenerlos vivos y actuantes. Cuando se retrocede o crece el cansancio, o se buscan oscuramente justificaciones, se apela a disminuir o depreciar aquellos cambios fundamentales. Es necesario considerarlos exageraciones o errores, para que su época pueda llegar a ser considerada un paréntesis. Cuba tiene a favor las capacidades de sus individuos, muchos de sus hábitos y de sus iniciativas, la relación fuerte entre ellos y el liderazgo y las instituciones formadas por la revolución, la identificación de la revolución con la soberanía y la justicia social. Tiene riquezas e instrumentos válidos para desarrollar la economía al servicio del pueblo; sus fuerzas propias y su enorme prestigio internacional le dan capacidad de resistencia y de negociación en el mundo actual, y también de asociación.

En contra tiene las graves insuficiencias a las que me he referido, y los errores, malformaciones y prejuicios acumulados. Esos factores se potencian en la coyuntura tan desfavorable y ya prolongada de los años 90. Además, el carácter de los cambios estructurales en curso incluye la introducción hasta cierto punto de relaciones capitalistas. Ellas no tienen que ver sólo con la economía: crean nuevas diferencias por el ingreso y diversidades sociales, forman constelaciones sociales interesadas, afectan a las expectativas de millones y aportan efectos de demostración, estimulan amarguras, frustraciones e indiferencia. La tentación de adecuarse está presente por dondequiera. No sólo los comportamientos, el lenguaje también denota las tensiones y la ofensiva promovida por los cambios. Los cubanos estamos participando en una formidable lucha de valores que enfrenta a la solidaridad y las representaciones y consensos del mundo del "nosotros" con el individualismo, el egoísmo, el afán de lucro, y también con nuevas expectativas y nuevas nociones de éxito. Esa pugna condiciona a las asunciones y rechazos culturales.

Esta larga historia, ¿será sólo historia? ¿La revolución cubana es cosa juzgada? ¿Está cerrado el ciclo revolucionario? La revolución rompió dominaciones inmensas y profundas y los cubanos se cambiaron a sí mismos y al país. La riqueza y el saber fueron más repartidos, y la libertad se volvió parte de la personalidad. Después el proyecto original tuvo que ser recortado, y aunque se cosecharon avances en la vida cívica, y logros inmensos de bienestar, capacidades e internacionalismo, se acumularon también graves defectos y debilidades, antes de esta década. No hemos podido cambiarnos a nosotros mismos una y otra vez, esa necesidad básica para avanzar hacia el fin de todas las dominaciones y hacia las asociaciones de productores libres, aunque hemos conseguido la extraordinaria proeza de mantenernos. La crisis de los noventa nos pone ante la disyuntiva de esperar por los resultados de la economía, o utilizar las fuerzas que sí tenemos para forzar a las realidades en que vivimos a dar resultados superiores a lo esperable de su mera reproducción.

Estimo que la segunda es la opción viable para el socialismo cubano. Y que ella sólo es posible mediante acciones concientes organizadas, que movilicen a aquellas fuerzas, en busca de sus intereses, sus ideales y su proyecto. Un signo positivo de la actualidad es la importancia que se está dando a la cultura. Siempre ha sido la cultura, además de campo de identidades, traslados y permanencias, el medio fundamental de creación, de elevación sobre los raseros mezquinos de la reproducción inmediata de la vida. En nuestra situación no basta con explicarnos las razones de esa preeminencia. De lo que se trata es de no errar, de apoderarnos y heredar toda la cultura desde la revolución, sin "olvidos", mentiras, simplificaciones ni discriminaciones, de identificar lo esencial, de reconocer y promover las diversidades y buscar una instancia superior de unidad nacional. Una instancia que sea hija de nuestros saberes y sensibilidades, y de nuestras experiencias de luchas de clases. De contribuir a la elaboración de proyectos más revolucionarios que los que han existido, porque a estas alturas sólo la radicalidad será pragmática y eficaz.

Y aun acertando, todo será dificilísimo. Por eso pienso que la cultura puede servir más si es teatro de la multiplicación de los actores y lugar de reconocimiento de las voces, si anuncia que la participación de masas será la garantía del socialismo y la posibilidad de seguir batallando por la utopía, si es capaz de convocar a todos. En ese servicio encontrará goce y asuntos que reafirmen su superioridad a la hora de darle un sentido más trascendente a la vida y a la búsqueda de bienestar y felicidad.

* Ponencia presentada al Taller 40 años de Revolución. Casa de las Américas, 4/5 de enero de 1999

REVISTA sYc

Director: Noé Jitrik

Consejo de redacción:
Roberto Ferro, Eduardo Grüner, Alfredo Rubione, Graciana Vázquez Villanueva

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

ASTRADA. VIGENCIA DE UN NOMBRE

CARLOS ASTRADA
El hecho maldito de la filosofía argentina

por Guillermo David

I

Es sabido: en desmedro de la filosofía, de los filosos ademanes vernáculos con que, blandiendo su carga inquietante de preguntas, la filosofía argentina ha solido intervenir en los debates públicos, se han confabulado una serie de fuerzas sociales y culturales, algunas de las cuales se hallan paradójicamente destinadas a su usufructo. El primer lugar en el orden de responsabilidad por esta situación le corresponde sin duda a una de las instituciones que se supone la sostienen, la Universidad, pues lo hace –con una persistencia y sistematicidad digna de mejor causa– al costo de la uniformización de sus prácticas y lenguajes y la consecuente obturación de sus interrogaciones fundamentales.[1] En particular habría que hablar, para ser más específicos, de algunos profesores de filosofía –esa altiva y desencantada figura–, que funcionan como equívocos figurantes de la, por momentos, funambulesca dramaturgia del saber, quienes, munidos de la ostensible concepción burocrática del pensamiento con que se los matriza, devienen impunes detentadores del anacrónico concepto inquisitorial de anatema, increíblemente repuesto hoy en día en el escenario que menos habría de acogerlo; el ágora virtual del aula.

Una de las raras, paradójicas condiciones del anatema, que lo diferencia radicalmente de las diversas políticas de la lengua en la que se decide la vigencia de un pensar, es el de estar regido por una lógica en la que la condena del acusado se excusa en primer término en la ponderación de sus virtudes, más que en el balance de sus defectos. Lo cual, como se sabe, prepara la condición póstuma de un pensar y auspicia ulteriores relecturas genealógicas restitutivas, más o menos culposas, en las que nuevas preguntas devuelven la voz a textos y autores, obligando a una revisión de los rápidos juicios que la posteridad ha levantado sobre ellos. Tales los casos, últimamente, de Marx, Heidegger, Spinoza o Junger. Algo –apenas un asomo– de esta situación ambigua fue lo que, al calor de tan caprichosa como ineluctable dialéctica, se mostró el pasado mes de diciembre en algunas de las posiciones esgrimidas durante las Jornadas de Filosofía Política en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, cuyo primer día estuvo dedicado enteramente a intentar reabrir el problema de la filosofía argentina en su relación crítica con la vida nacional, amparando el gesto en su mayor nombre: el de Carlos Astrada.

A casi medio siglo de su anatematización académico-militar (tras el golpe contra Perón, un decreto firmado por Aramburu y Rojas dio su cátedra, obtenida por concurso, a Francisco Romero), en varias de las ponencias asomó una curiosa animadversión retornante a la hora de rediscutir su figura, en una clara línea de continuidad con dicho anatema. Además, por cierto, escasamente esgrimido a partir del conocimiento de su obra; más bien estuvo guiado por una mezcla de lecturas parciales y fuera de contexto de algunos de sus trabajos más discutibles y un cierto caprichoso, enrarecido humor, un tanto intempestivo, que acabó por desdibujar su perfil más que por resituarlo. Sin la necesaria historización de las coordenadas discursivas en las que sus palabras tuvieron origen, por lo que resultan más que susceptibles de equívoco tras medio siglo de distanciada incomprensión y deliberado olvido, las ponencias (salvo la excepción de Ricardo Piglia, cuya relativa exterioridad a las mañas del discurso filosófico ha beneficiado notablemente su punto de vista para comprender la figura de Astrada) se caracterizaron por el escaso criticismo y cierta liviandad de opiniones apenas sustentadas en el prejuicio o en poco serias lecturas de superficie. Juzgar a un autor por lo que no dice, ni hace, ni es, sólo resulta posible –y obligatorio para dar con su pensamiento no manifiesto– luego de acometer la tarea de conocer y dar a conocer en profundidad y extensión su obra y su vida, y aquilatar en sí sus méritos y deméritos al ponerlos en relación a los propios objetivos planteados en primer término por él mismo, y luego a lo que esa esquiva figura fantasmal en la historia de las ideas que nombramos con la palabra "época" dispone como horizonte. Pero todo esto es meramente anecdótico. Y el problema que Astrada convoca para nuestro presente tan eminentemente devastado de ideas es el problema central de la filosofía en una nación que está en franca desaparición –y enfatizo intencionadamente la brutalidad de este último término, cuyo sentido otorgado por la dictadura más reciente no ha de ser perdido de vista por el lector. Adelanto un diagnóstico: Carlos Astrada es el hecho maldito de la filosofía burguesa en la Argentina; es el mayor desaparecido simbólico de la filosofía en nuestro país. Como Baruch Spinoza, espinoso fantasma convocante en la ocasión dado que la discusión sobre su obra presidió el resto de las Jornadas, Astrada sufrió y sufre anatema por parte del sistema político e ideológico que rige las universidades[2]. Y, como Spinoza, cuyo anatema, parafraseando el título de Albiac, dejó la sinagoga vacía, el eclipse deliberado de Astrada dejó vacía la casa del pensar argentino. Pero un vacío que, merced al recupero de su obra, a la discusión seria de su figura y su pensamiento, ha de ser llenado.

II

Estamos, pues, hablando del viejo tema que anuda filosofía y política: la justicia. Y la memoria. Y las prácticas sociales –la *praxis*, para mentar un concepto que guió la indagatoria filosófica astradiana– que sostienen su andadura. Pero entonces, ¿qué dijo, qué escribió, qué hizo Astrada? Por allí ha de empezar la discusión, más allá y más acá de los vínculos personales u otras pequeñeces que se hayan entreverado al abordarlo. Abundemos.

Con Astrada, como con todo autor, corremos el riesgo de incurrir en la ostensible *reductio ad absurdum* en que caen la mayoría de las simplificaciones signadas por el ánimo del apólogo así como del detractor. El enigma de la película *Citizen Kane* campea amenazante sobre los recaudos del biógrafo: la palabra *Rosebud,* condensa adecuadamente la figura de Hearst, la compleja retahíla de palabras y actos que conllevan a la fundación de un imperio, a la construcción de una mentalidad colectiva. La misma aprehensión ha de alertar ante trayectorias no menos vastas y complejas como la de Astrada. En las Jornadas se le colgaron los siguientes, medianamente atendibles, 'títulos', desde los que difícilmente se lo pueda pensar: "Precursor", "expositor", "peronista", "marxista", "católico", "nacionalista", "apólogo del Estado", "académico", etc. Consideremos rápidamente algunos.

–"Precursor": efectivamente, fue el primero en exponer críticamente una larga lista de autores y temas –de Schelling, Fichte o Nietzsche, a Hegel, Husserl o Heidegger, entre muchos otros–, y por ende la inmensidad de problemáticas unidas a sus nombres. Y ello no sólo es válido para nuestro país sino también, en algunas cuestiones, en el campo internacional. Por ejemplo, fue el primero, como lo ha reconocido Jean Wahl, en señalar la disyunción entre Husserl y Heidegger en su libro *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* de 1936; o en apuntar –y, a partir de ello, desgajarse de la impronta del maestro– la "Vuelta" –la *"Kehre"*– en el derrotero del pensamiento de Heidegger en la posguerra y hacerse cargo de lo que en la "Carta sobre el humanismo" aparecía como un desafío: el diálogo de la filosofía existencial con el marxismo. Pero los límites de la categoría de precursor se hacen más que eminentes en su caso: cercenan lo que de singular tiene un pensamiento en su recepción crítica de otros vectores del saber, y reclaman el pobre horizonte de la glosa canónica como correlato discursivo y a la figura del "traductor" como máxima posibilidad. Es decir, no permite apreciar lo que de ejercicio soberano del pensar hay en un autor (además de hacer evidente hasta la obscenidad nuestra condición de país dependiente).

–Otro mote acusador es el de "Expositor" cabal de los grandes filósofos; lo cual debería ser un requerimiento obligatorio en una Facultad de Filosofía y no debería asombrar a nadie ni mucho menos excusar anatema alguno. Pero en su labor académica, Astrada fue mucho más allá de la mera exposición. Lo muestran sus libros, en gran parte cifrados en sus cursos.

–"Académico": se le recriminó un mérito indiscutible, el hecho de que detentaba con prestancia, lo cual incluye soltura y libertad de criterio aún ante las más ríspidas rigurosidades del oficio, la totalidad de los saberes filosóficos. Además, poseía los principales idiomas occidentales. Pero dada su formación en Friburgo i. Br., Colonia y Frankfurt, dominaba particularmente el alemán, que es el lenguaje que tomó la filosofía para decir su palabra más alta en los últimos dos siglos (hecho que no suele abundar hoy en día entre los profesores de filosofía). Lo cual no significó otra cosa que estar a la altura del *metier*. En un momento en que las traducciones eran casi inexistentes, esto era, además de una interesante costumbre hoy vista como proeza o susceptible de reproche, una necesidad ineludible.[3]

–"Peronista", "marxista independiente", "maoísta": el problema de su identidad política ha de ser indagado todo a lo largo de su existencia atendiendo a un hecho irreductible: allí donde acordó con diversas fuerzas políticas en cada coyuntura histórica –el antiimperialismo juvenilista de la Reforma Universitaria, el nacionalismo culturalista en los años 30, el peronismo en los primeros 40, la izquierda marxista en las diversas variables del humanismo libertario de los 50, el maoísmo y otras heterodoxias dialécticas en los 60– jamás dejó de establecer las diferencias críticas en que asentaba su independencia, y de aclararlas filosóficamente en las torsiones anudadas de sus textos.

A estos motes reductores sin duda cabría agregarles algunos otros, como los de autodidacta, polemista formidable, editor, traductor, viajero apasionado, fervoroso americanista, maestro y discípulo dilecto, colega de sus pares, entre tantos otros oficios que asumió con ímpetu; todas estas posiciones registran parcialmente algún aspecto de sus preocupaciones. Pero de lo que no dan cuenta es de los enclaves críticos que él mismo estableció con cada uno de los momentos de su tránsito existencial e intelectual, a los que quiso presididos por un afán orgánico de relevo y superación dialécticos y en torno de los cuales nos son ofrecidas las claves con las que pensarlo en su profundidad. Una rápida revisión de su vida y su obra acaso nos permita, nuevamente, volver a interrogarnos por lo que conforma la problemática central de una nación, su filosofía más profunda.[4]

III

Nacido en Córdoba en 1894, los inicios filosóficos de Astrada acompasan los aires de renovación ideológica desatados por la Reforma Universitaria del 18, entre cuyos principales animadores se cuenta.[5]

El combate contra la escolástica y el "romo positivismo" hegemónicos en la Universidad forjará su fervor anticlerical y antipositivista; desde una fuerte apuesta estética que irá declinándose hacia la validación de la metafísica como vocación, serán éstas algunas marcas eminentes de su figura, adquiridas en este momento inicial. En ese sentido, su primer ensayo ("Obermann", en el que el tema de la finitud de la existencia y la praxis como instancia restauradora, que atravesarán toda su obra, aparecen ya esbozados con precisión) oficiará a manera de programa para su filosofía futura. Esta primera etapa estará signada por su autoformación, y una preocupación marcada por el problema estético; y tendrá su punto álgido al obtener en el año 27, con su ensayo "El problema epistemológico en la filosofía actual" (balance critico del positivismo en el área, además de primera exposición de Husserl en castella-

LatBook Revistas Argentinas
EL OJO MOCHO
Incluye los sumarios de sus ediciones en la base de datos LatBook (libros y revistas)
Disponible en INTERNET en la siguiente dirección:
http://www.latbook.com

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

no), una beca de estudios para estudiar en Alemania. Allí entablará una relación de discipulazgo, primero con Max Scheler –cuya filosofía emocional, marcada por la revuelta antiplatónica, dominaba por entonces el panorama filosófico, y que él desarrollará y criticará fuertemente en varios ensayos–, y luego, tras su repentina muerte, con Martin Heidegger, quien acababa de retornar a Friburgo tras la edición de *Sein und Zeit,* y a quien seguirá en todos sus cursos durante casi un lustro. Además, presenciará seminarios, cursos y conferencias, y participará activamente de la vida intelectual junto a la plana mayor de la filosofía de la existencia y la fenomenología, de Husserl o Hartmann, a Szilazi, Fink, Abbagnano, Wahl, Lowith, Bloch, Marcuse o Gadamer, con quienes sostendrá relaciones durante años. A su regreso, producido poco antes del nazismo, será el principal expositor en castellano de la corriente existencialista, en tanto profundizará relaciones, ya integrado a la docencia universitaria, con sus pares argentinos Coriolano Alberini, Luis Juan Guerrero, Miguel Angel Virasoro y Macedonio Fernández, entre otros. A su vez, en el transcurso de la década infame, acompasará la edición de sus primeros libros que constituyen exposiciones integrales de la filosofía existencial en español –en 1933 *El juego existencial;* en el 36 *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*– con un desplazamiento o acentuación de su perfil nacionalista, que comparte con figuras como Scalabrini Ortiz y Leopoldo Marechal. Esto será decisivo a la hora de apreciar su inmediata comprensión de las virtudes y limitaciones del peronismo cuando se produzca su advenimiento, lo cual lo coloca –como, por lo demás, le sucederá en casi todos los órdenes–, dada la radical y obtusa repulsa que el movimiento suscitó en la mayor parte de la intelectualidad, y la trágica ceguera análoga de la izquierda, en una incómoda posición solitaria, que bien caro habría de costarle en tantas ocasiones.

En 1938, acompasando sus cursos sobre la filosofía clásica alemana, obtiene el Premio Nacional de Filosofía por su obra *La ética formal y los valores,* con la que interviene en el debate abierto por Hartmann y Scheler apoyándose en su propia interpretación de Kant en torno de la axiología. En este período se acentúa la presencia de la lectura de Nietzsche en su pensar, que se concretar en su *Nietzsche, filósofo de una época trágica* de 1945. Libro que ser considerado un hito en lo que respecta a la lectura e interpretación del filósofo de Sils-María más allá de la apropiación que sufriera por parte del nacionalsocialismo, además de una exposición cabal de su vida y pensamiento. Previamente, habiendo cumplido su primer cuarto de siglo en la práctica de la filosofía, reúne sus trabajos en *Temporalidad* y en *El juego metafísico,* en los que pasa los principales momentos de la tradición filosófica occidental por la cimbra crítica de la filosofía existencial.

Con la llegada de Perón al poder, al entrar en vigencia la nueva ley universitaria, Astrada obtiene por permutación de cátedras la primera dedicación exclusiva en filosofía del país al hacerse cargo de *Gnoseología y Metafísica* en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Desde allí, habiendo asumido además la dirección del Instituto de Filosofía, llevará la Práctica de la filosofía académica argentina al mayor nivel alcanzado por dicha Facultad. Iniciará la edición de los *Cuadernos de Filosofía,* donde verán la luz trabajos de autores argentinos y extranjeros de la más alta alcurnia –desde Heidegger, Abbagnano, Spirito o Szilazi, a Guerrero, Mercado Vera, González Ríos o Virasoro– y será el principal promotor del Primer Congreso Nacional de Filosofía, que se realizó en 1949 en Mendoza. Con este Congreso no sólo la filosofía argentina muestra que ha llegado a su madurez, desligándose de las confesiones así como de su dependencia de otras áreas como el Derecho o las Ciencias, sino que se considera a partir de él claramente dirimido el debate de época, de carácter internacional, entre Existencialismo y Neotomismo. Y a Astrada, como se muestra en las Actas, le cupo un rol central en ello. Es el pináculo de su carrera. Mientras tanto, y como bien señaló Ricardo Piglia en las Jornadas, que basó su exposición en la ponderación de *El mito gaucho* (1948) al que, en cotejo con las posiciones contrarias de Borges y Martínez Estrada, validó como una de las más importantes intervenciones críticas centradas en la gauchesca realizadas contra el clima de fondo del peronismo, Astrada va desplegando una mirada sobre la política y la sociedad argentinas que, recogiendo inquietudes que datan de sus inicios, hace impacto en el problema de la identidad nacional al construir las claves filosóficas que pujan en nuestro poema fundacional, el *Martín Fierro.* Astrada dar allí con una etiología del ser argentino expresada en términos alegóricos en sus figuras recortadas contra el fondo mítico-ontológico que sustancia el poema. Así como en las diversas concepciones, en las que se jugaría desde una cosmogonía gaucha y una caracterología del hombre argentino, hasta sustanciar una cosmovisión política vernácula organizada en torno del concepto "pueblo", al que identifica con "los hijos de Fierro", que, devenido sujeto soberano, subsume los demás órdenes. En el mito estarían bocetadas las instancias fundamentales en las que nos es otorgada una ocasión de prospección utópica tanto como un instrumento de crítica práctica del presente. Sus virtualidades simbólicas señalan un rumbo de realización del sentido histórico nacional, así como los declives que signan las deserciones y antagonismos que inficionan el destino gaucho dan el secreto del mal que nos siega. El texto de Astrada, que reclama una lectura alegórica para arrojar sus sentidos más eminentes, permite comprender –lo que el mismo Astrada hará manifiesto en un extenso y polémico prólogo que agrega a la reedición del 64, ya habiendo radicalizado su visión hacia el marxismo– tanto sus coincidencias con los momentos de fuerte ejercicio de la soberanía popular como sus distancias, que rápidamente se tornarán críticas. (Astrada utilizar el mismo texto tanto para reconocer el avance que el peronismo significó para la evolución histórica del país como para criticar sus limitaciones. La figura del "Viejo Vizcacha", que en el 48 aludía a la oligarquía, en el 64 se hará extensiva al propio Perón, a quien llama pícaro y cobarde). Inmediatamente después del Congreso de Filosofía de Mendoza, ante el viraje que Heidegger realiza en su pensamiento, y las zonas muertas a que la filosofía de la existencia arribó en su impotencia, particularmente dramática, en relación a los requerimientos de la praxis histórica, Astrada, que ha hecho su propio recorrido en un sentido divergente, comienza a desgajarse de su impronta y a tratar de

establecer una zona de pasaje hacia el marxismo, al que quiere como una instancia de relevo dialéctico en su propia trayectoria en la que se conserven criticadas sus escalas previas. Resultado transaccional de esta difícil operación será *La revolución existencialista,* de 1952, obra clave en su derrotero filosófico y única en su especie. Recorrido por esta tensión, el libro –fruto de una serie de conferencias que brindó en distintas universidades de Alemania, Austria e Italia, ante la plana mayor de la filosofía existencial; entre ellos, el propio Heidegger, al que en dicha ocasión verá por última vez–, desarrolla en profundidad todos los temas que acucian a la época. Ya en el volumen colectivo: *Martín Heidegger: Einfluss auf die Wissenschaften* (1949), un libro de homenaje a Heidegger en su sexagésimo aniversario organizado por Szilazi, había presentado su tesis denominada "Ueber die Moeglichkeit einer Existenziel-Geschichtlichen Praxis", ("Sobre la posibilidad de una Praxis Histórico-Existencial") en abierta discusión con la deliberada acotación que el maestro de Friburgo había estatuido acerca del tema. Al centrarse en el problema de la libertad le será dado interrogar no sólo al existencialismo sino a la tradición clásica alemana en su totalidad: su apropiación crítica de Kant, Schelling, Hegel y Marx, leídos desde los resultados más radicales a que arribó Heidegger, y puestos en la escena turbulenta de la posguerra, signada por una crisis general de todos los discursos –incluido el marxista– y en medio de fuertes tensiones políticas exacerbadas al límite, lo conducirán a una formulación de su cosmovisión personal al que denominará "Humanismo de la libertad". La vía de recupero del pensamiento de Hegel, que data en su obra desde 1931, estando él particularmente preocupado por recoger el potencial critico de la dialéctica, se acentuará en este punto de su trayectoria y obrará como una bisagra para su abierto pasaje al marxismo. Esto prácticamente coincidirá con su cese en la Universidad tras el golpe del 55, y lo conducirá hasta el final de su vida a trabajar, con holguras y diferencias notables en relación a los oficialismos, en el campo de la filosofía marxista, a la que elevará por sobre sus pobrezas y limitaciones. Nada ajeno a este proceso es el comienzo, en esta época, del discipulazgo, transformado en amistad y mutua colaboración hasta el fin de sus días, que creó en Alfredo Llanos, así como la ayuda de su hijo Rainer Horacio, a quien debemos el celoso cuidado de su legado.

En tanto, alivianado de las obligaciones de la cátedra, su producción se intensifica notablemente. En 1956 es invitado a la URSS para dar una serie de conferencias, de donde volverá profundamente desencantado, y en 1960 será recibido en China, tras dictar una serie de charlas sobre la dialéctica, por Mao Tsé Tung, con quien dialogará durante más de tres horas. (Es preciso tener en cuenta que fue el único filósofo occidental no perteneciente a un partido comunista con quien Mao accedió a discutir.) A su regreso será el primero en hacer público el debate chino-soviético, hasta ese entonces ocultado, así como en anunciar la posesión de la bomba atómica –verdadero fantasma de la época, que puebla extensamente las ficciones filosóficas al dirigir sus preguntas a la técnica– por parte de los chinos. Su pública adhesión a la posición de Mao en torno a la crítica de la restauración del capitalismo en la URSS, y la validación de sus tesis filosóficas que desarrolló en su libro *La doble faz de la dialéctica,* le granjearán hasta hoy la animadversión de los distintos aparatos político-culturales filosoviéticos; otro motivo para entender su ocultamiento así como la crisis ideológica –en la que la pobreza filosófica no es un dato menor– y el definitivo colapso de las izquierdas argentinas que se privaron de su pensamiento. Un rápido repaso de sus últimos textos, correspondientes al ciclo de la dialéctica, es índice suficiente para apreciar la dimensión trágica que la pérdida de la experiencia de su lectura supuso. En 1956 verá la luz *Hegel y la dialéctica,* que junto con *Marx y Hegel*– subtitulado *Trabajo y Alienación en los*Manuscritos *y en la*Fenomenología–, del 58, constituye el principal texto de develación de la relación compleja entre ambos autores hecha en el país. *El marxismo y las escatologías,* de 1957, en el que revisa y refuta las distintas concepciones de la historia en nombre de un marxismo fuertemente anómalo si se lo compara con lo que la ortodoxia soviética ofrecía, hace pendant con *Dialéctica e Historia,* su último libro, de 1968, uno de cuyos autores criticados es su antiguo condiscípulo Herbert Marcuse, por entonces en la cúspide de su fama por la tutela ideológica que ejercía sobre la llamada "Nueva Izquierda" (lo cual también privó a Astrada de dicho público).[6] *Humanismo y dialéctica de la libertad* en 1960, recoge críticamente la herencia humanista occidental y presenta al marxismo como el último gran giro en que se resuelven las problemáticas de las anteriores filosofías, y *Dialéctica y positivismo lógico,* de 1962, se propone la refutación de lo que constituía –y aún lo hace– la destitución de las humanidades y la filosofía por la logística y otros tecnicismos menores, esas "gigantescas acumulaciones de minucias" emanadas del neoempirismo inglés. Con *La génesis de la dialéctica,* en 1968, Astrada se retrotraerá a Heráclito y a Parménides, en los albores del filosofar occidental, para establecer la genealogía del más revulsivo de los saberes y poder entroncar con el hilo conductor que el marxismo ha de capitalizar para seguir siendo una herramienta de transformación.

Tierra y figura –libro con que completa su visión sobre cuestiones nacionales– y *Ensayos filosóficos* –una compilación de textos no reunidos en volumen– serán editados en 1963, en tanto se suceden las reediciones de textos anteriores a los que resignifica con agregados críticos. *Fenomenología y Praxis* de 1967, y su compilación *Martin Heidegger* de 1970, serán su último balance de medio siglo de discusión con las escuelas de Husserl y Heidegger. Mientras tanto, con Llanos y Rainer Astrada, publicar a partir del 67 la revista *Kairós,* de la que saldrán 7 números, y una docena de libros en la colección Paideuma del sello Juárez editor. Sus obras completas agregan a la veintena de libros publicados en vida, más de un centenar de artículos y ensayos no recogidos en volumen, además de una copiosa correspondencia, de la cual se conservan unas 600

Etiem
Publicación de Psicoanálisis y Psiquiatría

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

cartas intercambiadas con las personalidades más altas de la cultura occidental del siglo veinte. Carlos Astrada falleció el 23 de diciembre de 1970. Siguiendo su anhelo, sus restos fueron cremados y arrojados al mar.

IV

Este apretado *racconto*, que, pese a su extensión, apenas arroja algún atisbo sobre su figura, acaso sirva para comenzar a pensar a Carlos Astrada atendiendo a la complejidad que demanda su altura intelectual, y –tal mi pretenciosa intención– espero contribuya a reinstalar el potencial critico de la filosofía en el debate político argentino contemporáneo. Astrada es a mi entender –y creo compartir esta visión con la comuna virtual de *El Ojo Mocho*– la figura excluyente de lo que la filosofía argentina ha dado en este siglo, y uno de los mayores nombres de la cultura contemporánea. Si el siglo XIX puede ser condensado en las escrituras de Sarmiento, Alberdi, Hernández, y algún otro nombre, el de Astrada ha de estar indiscutiblemente ligado a la herencia cultural del siglo que termina junto a los de Borges, Martínez Estrada, Macedonio Fernández y unos pocos contemporáneos que no nombraré.

Notas

[1] La situación de esterilidad, de tierra baldía, que se colije de ello, bien ha excusado el desasosegado endilgamiento del nombre de filósofos a ciertos autores ajenos a la academia que practicaron un uso sagaz –por momentos, genial, por supuesto, y, en todo caso, no exento de cierta acotada pertinencia filosófica– de algunas problemáticas propias de la filosofía para beneficio de sus ficciones. "Filósofos de un país sin filosofía", Macedonio Fernández, Borges o Martínez Estrada han reclamado para sí –u otros en su nombre; yo entre ellos– explícita o implícitamente ese lugar que, hay que decir, parecería de difícil constitución. El encuentro con el pensamiento de Astrada es el más aplastante mentís de esta situación.

[2] Pero no sólo las universidades, que apenas y mal sostienen una herencia filosófica; también las organizaciones político culturales de la izquierda, el nacionalismo o el peronismo, que podrían reclamar ciertos aspectos de su obra, si no lo acallan, recortan uno y otro sesgo de su pensamiento y ocultan con deliberación obstinada la totalidad de su tránsito, que delata sus propias faltas.

[3] A mí, que jamás estudié en una universidad, no deja de resultarme al menos curioso que en y desde el seno de la academia se acuse a su máximo exponente de "academicismo" –cuando, además, como surge de un análisis de sus textos, visiblemente carece de sus limitaciones y si es holgadamente pródigo en sus virtudes. Asimismo, y por contrapartida, parece al menos un gesto de un extraño humor el que se esgriman, para lo que no pasa de una pobre opinión, los más deplorables usos del academicismo. Tal como, por ejemplo, la lectura acotada de unos pocos párrafos, fuera de toda relación contextual, para juzgar una obra tan vasta y compleja como la de Astrada.

[4] Entre los dislates más notorios que se cometen con él se cuentan, por ejemplo, el de endilgarle cierta vocación de fundar –y fracasar en el intento– una racionalidad cuya imposición guiaría como un secreto hilo teleológico el devenir de la argentinidad hacia su consumación, su epifanía, cuando toda la obra del filósofo está bajo el sello de la impugnación de los postulados iluministas de la modernidad tanto como del afán escatológico que ordenaría una tal visión. Así, por lo demás, lo aclara el propio Astrada al contestar estos mismos argumentos esgrimidos en 1949 por la Iglesia Católica: en el prólogo a la segunda edición de 1964 de *El mito gaucho,* envía a una instancia prospectiva, utópica, dicha realización histórica del destino nacional.

Por lo demás, el discipulazgo que el propio Heidegger, el más formidable filósofo del siglo, estableció y reconoció en él, aun más allá de la radicalización de las tesis iniciales de *Ser y Tiempo* que Astrada desarrollara propugnando una apertura hacia la dimensión dialéctica como una instigación a integrar al campo de la historia las preocupaciones de la filosofía existencial, es algo más que indicativo del reparo crítico astradiano en lo atinente al punto y habría de resultar suficiente alerta para quienes deseen encuadrar su pensamiento en un esquema reductor. Baste cotejar con cualquiera de sus textos –en primer lugar, el del propio *El mito gaucho,* cuyo arcaico estilo lugoniano, atacable a riesgo de incomprensión, excusa fáciles parodias en que malamente se ampara el no dar cuenta de la pertinencia de los problemas allí formulados– en los que la tradición occidental tras pasar bajo el cedazo crítico de su mirada es declarada en prescindencia, para comprender la profundidad y actualidad de sus posiciones. O su crítica de los diversos finalismos en su *El marxismo y las escatologías,* para apelar a dos registros diversos en los que se desanda la constitución moral de las religiones y sus versiones laicas. (No en vano fue el principal lector de Nietzsche en la Argentina durante décadas).

Por otra parte, como se sugiere al datar las ausencias en su más que pródigo pensar, ¿por qué habría de ser mejor sustituir el acervo crítico del pensamiento trágico, que pone a disposición el saber de la épica, de la tragedia, el potencial crítico del mito, etcétera y el conjunto de filosofías que los acecharon, por la triste y empobrecida mitología subrepticia que emana de un psicoanálisis apurado, mal digerido? De más está decir que lo que podríamos llamar la concepción astradiana de la subjetividad, ligada a este sesgo de lectura, es exactamente la contraria de la que se trata de adjudicarle al cifrar en cierto racionalismo cartesiano su visión. La apelación de Astrada a las filosofías y psicologías –la fenomenología husserliana, la filosofía emocional scheleriana, la Gestalt, las tradiciones del idealismo alemán que desembocaron en Hegel, etc.– que en su época abrían la reflexión en el sentido de un fuerte cuestionamiento de una tradición fundada en la hegemonía del cogito, si bien no supuso en él una atención privilegiada del psicoanálisis freudiano –como sí sucedió, aunque acotadamente, en el caso de su amigo y colega Luis Juan Guerrero; instancia del saber en la Argentina que Germán García llama "el límite Heidegger" a la recepción de Freud–, lo coloca entre quienes allanaron el camino para pensar el problema de un modo radical, teniendo por norte permanente la superación, que él hallará factible por la vía de la praxis, de la metafísica. Su propio tránsito hacia el marxismo, realizado desde ese lugar anómalo, en el que la hegemonía de la *ratio* ha sido desplazadda –eje en el que resultó fundamental su lectura de Hegel–, y su indeclinable compromiso político con el drama de la historia, lo verifican.

[5] Vinculado al grupo de Deodoro Roca y Saúl Taborda, será el primero en saludar la Revolución Rusa en nuestro país en un discurso pronunciado en 1919, por lo que se pedirá su expulsión del país.

[6] El relevo estructuralista que sucedió a los humanismos de posguerra tras su muerte es un motivo no menor de su casi inmediato eclipse. Muestra cabal de ello es la necrológica que le dedicara Raúl Sciarreta, quien fuera su discípulo, en la revista *Los libros,* en la que somete su humanismo a las previsibles críticas althusserianas.

LIBRERÍA DEL 3º

La librería de los estudiantes de Ciencias Sociales

Horario:

Lunes a viernes: 10 a 13:30
17 a 21:30
Sábado: 11 a 13:30

M. T. de Alvear 2230, 3º piso

CARLOS ASTRADA: VIRREY DEL PENSAMIENTO OCULTO

por Esteban Vernik

1. Seis episodios de la vida universitaria

I. En el 47 peronista, Astrada ante altos funcionarios de la Escuela de Guerra Naval pronuncia una conferencia bajo el título de "Sociología de la Guerra y Filosofía de la Paz". Un año más tarde, Astrada, que había sido designado Director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, publica ese discurso en un cuadernillo editado por la misma universidad.

El contenido de esa pieza es poco feliz.

II. En el 33 alemán, Heidegger, que había sido designado rector de la Universidad de Friburgo, pronuncia ante el claustro universitario su discurso inaugural bajo el título de: "Autoafirmación del principio de la Universidad alemana".

El contenido de esa pieza es poco feliz.

Las controvertidas interpretaciones de esa conferencia y de otros textos de esos años llevaron a algunos, a situar al filósofo dentro de las filas del nazismo. Poco pesó en esa consideración que su designación como rector resultó de la elección de sus colegas, y que sus funciones cesaron a los diez meses, cuando ante presiones del partido Heidegger renuncia.

III. En el 18 en Estrasburgo muere Simmel, poco después de publicar su último ensayo. Cinco años después en Córdoba, Argentina, esa pieza –"El conflicto de la cultura moderna"– es editada por la Universidad Nacional de Córdoba con traducción de Astrada.

Así, en forma simultánea a Ortega y Gasset en España, Astrada resulta el primer traductor de los escritos de Simmel al castellano.

IV. En el 66, Fink y Heidegger imparten juntos un seminario sobre la filosofía de Heráclito en la Universidad de Friburgo. Entre los asistentes al curso se encontraba un estudiante chileno. Terminados sus estudios y con la victoria de Allende en 1970, regresó a su país permaneciendo hasta el golpe del 73, en que vuelve a establecerse en Alemania hasta nuestros días.

La relación de este estudiante con Heidegger se limitó al seminario mencionado.

V. En el 87 en París tal estudiante, Víctor Farías, convulsionó a la opinión pública francesa publicando un libro en que sostenía que no sólo la intervención en el rectorado sino toda la filosofía de Heidegger se corresponde con la ideología nazi. Mucho más allá de las severas condenas de Adorno y Habermas, en el sentido del decisionismo del primer Heidegger o el irracionalismo del segundo, para Farías, Heidegger habría sido un militante activo del movimiento nazi. El escándalo estalló no casualmente en Francia, país en el que sus lecturas habían sido celebradas no sólo por pensadores de derecha sino sobre todo de izquierda. Con algarabía, la prensa cultural informaba sobre las nuevas pruebas presentadas por *el discípulo chileno de Heidegger.* La respuesta de Gadamer, ciertamente sí su discípulo, no tardó en llegar: "la tempestad francesa no pasa de ser una curiosidad cultural".

VI. En el 84, en medio del clima de celebración de ideas democráticas y del propiciado recambio de profesores de la universidad alfonsinista, Alfredo Llanos, discípulo y continuador de Astrada, traduce y publica el reportaje último que Heidegger había concedido en el 76 a la revista *Der Spiegel* aclarando su pasaje por el rectorado. Ahí leemos:

"El motivo que me determinó a aceptar el rectorado fue enunciado en una conferencia inaugural pronunciada en Friburgo en 1929, '¿Qué es la metafísica?': 'Los dominios de las ciencias están separados los unos de los otros de modo lejano. La forma en que las ciencias tratan sus objetos es cada vez más radicalmente diferente. Esta multiplicidad de disciplinas dispersas no posee ya hoy otra coherencia que la que le es otorgada por la organización técnica de universidades y facultades, y no tiene nada en común sino la utilización práctica que se ha hecho de sus especialidades. En compensación, el enraizamiento de las ciencias en el fundamento de su ser es algo muerto'. Lo que yo he intentado hacer, durante el tiempo que duraron mis funciones, respecto al estado en que se hallaban las universidades –hasta en las forma extremas que han tomado hoy– se halla en mi discurso del rectorado... La autoafirmación del principio (de la Universidad) debía dedicarse a la tarea –frente a la organización exclusivamente técnica de la universidad– de reconquistar un nuevo sentido a partir de una reflexión sobre la tradición del pensamiento occidental europeo".

Y luego, respecto a la relación entre política y técnica, la entrevista final a Heidegger editada por Llanos nos ofrece la siguiente especulación: "Para mí es hoy una cuestión decisiva saber cómo se puede hacer corresponder un sistema político en general con la edad técnica y qué sistema podría ser. No sé la respuesta a esta pregunta. No estoy convencido de que sea la democracia".

De esta forma, Buenos Aires del 47 y del 84, Friburgo del 33 y del 66, Córdoba del 23 y París del 87 constituyen episodios de la filosofía universitaria de este siglo que intersectan en algún punto a la figura de Astrada.

2. Sociología de la guerra

En lo que sigue, con la ventaja del horizonte temporal que contamos para juzgar a los hechos filosófico-políticos del primer peronismo, me referiré a la "Sociología de la guerra y filosofía de la paz" que Astrada presenta a los funcionarios de la Marina y posteriormente al público universitario. En este intento señalaré porque considero que se trata ésta de una pieza menor dentro de su vasta y rica obra y, ciertamente, de contenidos poco felices.

Vayamos pues al texto deteniéndonos en sus contenidos y abstra-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

yéndonos del lenguaje coloquial utilizado que responde seguramente al lugar de la enunciación. Tal como el autor la sintetiza al inicio, la conferencia se articula a partir de cuatro categorías. Estas son las de: Militarismo de convicción o de sentimiento, Militarismo instrumental, Pacifismo de convicción o de sentimiento, y Pacifismo instrumental

El Militarismo de convicción se define por ser un militarismo ideológico que concibe a la guerra y a las formas de vida militar, con su disciplina y técnica específicas, como un fin y un valor en sí mismo. El Militarismo instrumental es aquel en que la guerra y la vida militar no constituyen un fin, sino un medio para asegurar la soberanía del Estado, reestablecer su forma interna cuando ella fuera alterada, y defender su patrimonio moral y físico. El Pacifismo de convicción, es un pacifismo ideológico que concibe a la paz, como el objeto del más puro anhelo de los hombres, como el más alto valor, siendo un fin en sí mismo, y como tal absolutamente deseable. Por último, el Pacifismo instrumental considera a la paz sólo como un medio, sea éste para la expansión económica o para la conquista de mercados; o sea, la paz se presenta estando al servicio de un afán mercantilista.

Planteado este cuadro, Astrada, invocando "el Ethos de nuestra historia, nuestras costumbres nacionales, el espíritu y la tradición de nuestra civilización política... (y aun) el ideal histórico de la comunidad argentina", llama a abrazar la síntesis entre un Militarismo instrumental y un Pacifismo de convicción. Así se resume la conferencia que Astrada ofrece. Revisa las cuatro categorías de militarismo y pacifismo presentadas y concluye que en consonancia con "el ethos argentino" es menester inclinarse por la fórmula que excluye al Militarismo de convicción y al Pacifismo instrumental, para así retener la síntesis de Militarismo instrumental con Pacifismo de convicción. Puede así apreciarse el uso de las categorías de análisis que Astrada construye; pero veamos con más detalle la posición sobre la guerra y la paz del autor, que no obstante matizar en este punto a Hegel, a quien le adjudica el estandarte del militarismo de convicción, constituye un alegato en favor del Estado argentino de fines de los años cuarenta.

En la interpretación que hace Astrada de la guerra como hecho cultural, parte del presupuesto de que las guerras y el Estado fuerte han sido una precondición para el desarrollo cultural. Así, aunque esta condición no ha sido suficiente, "toda alta cultura ha nacido como secuencia histórica de las ordenaciones traídas a la vida por la acción guerrera del Estado fuerte". Se insiste en que "la guerra, practicada por Estados fuertes y guerreros trajo a la vida... las grandes unidades culturales y las naciones".

La larga lista de pensadores que adhirieron al Militarismo de convicción es encabezada en primer lugar por Hegel, para quien, por la guerra "es mantenida la salud ética de los pueblos, como la fuerza del viento preserva al mar de la putrefacción, a la cual lo reduciría una perpetua quietud". Y luego, por Nietzsche; quien dice: "Debéis amar la paz como medio de nuevas guerras. Y la tregua corta mejor que la larga. Yo no os aconsejo para el trabajo, sino para la lucha. No os aconsejo para la paz, sino para la victoria". Dentro de esta corriente se encolumnan otros autores alemanes que concuerdan –según el cuadro de Astrada– en su férrea oposición al pacifismo ingenuo *de cuño positivista*. Se trata en todos los casos de pensamientos que se anclan en la fórmula que Astrada trae de Hegel, de la guerra como *el baño de acero* de los pueblos.

Frente los excesos de este militarismo de convicción, Astrada convoca a su síntesis entre militarismo y pacifismo, en el que el pueblo argentino desarrolle y fortifique sus cualidades por medio de una política interna de justicia social y a través de acciones propias del pueblo, tales como "cultivar los deportes y mantener al cuerpo entrenado por los ejercicios" o "combatir enérgicamente las enfermedades sociales y de la raza". En estas tareas, a las fuerzas armadas se les reserva un importante lugar en "la batalla de la paz, con fines internos civilizadores, (en la) conquista e incorporación a la labor productiva de la colectividad de extensos territorios y zonas demográficamente desérticas dentro de nuestro propio país". En esta misión de "argentinización" de las regiones del país, de colonización por parte del Estado, Astrada convoca a las instituciones armadas, a las que elogia por el papel que han jugado históricamente en este proceso de estatización del desierto argentino: "Nuestras instituciones armadas, para honor suyo, han jugado un papel decisivo; han formado y seguirán formando la vanguardia de la abnegada batalla por la conquista de nuestras fronteras terrestres y marítimas y el imperio sobre ellas y dentro de ellas de la soberanía del Estado argentino".

En este texto que Astrada publica el mismo año que su libro *El mito gaucho*, resulta aún más sorprendente la caracterización que se hace de la campaña del desierto de Roca. Cito: "La primera batalla fue contra la extensión, por la conquista del desierto y de nuestra frontera terrestre. Nuestro ejército cumplió en ella mucha más que una función meramente militar; tuvo una misión eminentemente civilizadora, entregándose a la labor de poblar y a la exploración productiva para incremento de la riqueza y de la economía argentina, a inmensas y fértiles regiones. Nuestro ejército llegó hasta donde no llegó la política por sus propios medios. Hasta el último fortín, adentrando en el desierto, llevó él el espíritu de las instituciones y las posibilidades de la vida civilizada...".

No creo que valga la pena seguir deglosando el texto. Astrada piensa en esta oportunidad, con el Estado, esto es indudable. Tal, el Militarismo instrumental al que se convoca, aquel que –más matizado que el Militarismo de convicción– sirve para asegurar la soberanía del Estado. Esta es la clave de su alocución: la consolidación de un Estado fuerte, aunque no guerrero. La Argentina como Estado emergente de fines de los años cuarenta, y el lugar al cual estaba llamado ese Estado en el concierto de las naciones de la posguerra. Es una pieza que gira en torno a la integración estatal, y al lugar que en ese orden se les reserva a las fuerzas armadas, a las que se las llama "en consecuencia con su ideal político... (fiel) a sus esencias históricas y su propio desarrollo" a asumir una nueva posición. Tal posición es –así aparece en el texto– "la posición proclamada por la República Argentina... la Tercera Posición". Cito: "No lucha de clases ni pugna suicida entre dos imperialismos, sino la tercera posición, cifrada en la convivencia justa de las clases y conciliación, si no renuncia, de los intereses y aspiraciones hegemónicas. Paz internacional sobre la base de la paz interna de cada pueblo; paz interna de los pueblos sobre la base de la justicia social; justicia social basada, a su vez, en una integral democracia de los bienes que conduzca a la armonía y colaboración de las clases".

El párrafo es por demás elocuente de la posición asumida por Astrada en esta pieza. Posición oficial si las había en la Argentina del 47. No es necesario sobre la cita subrayar las consignas suficientemente explícitas, que refieren al rango de funcionario filosófico estatal del expositor y que tal vez puedan cifrarse en las vicisitudes que supone la elección política que cabe al intelectual que acepta subsumir su persona a los destinos de la nación. Quizás así pueda comprenderse el uso filosófico de los emblemas del gobierno. Más difícil resulta comprender la escolar justificación última que asume el filósofo cuando antes de citar a la *Eneida* de Virgilio, indica que los conceptos expresados en lo que denomina Tercera Posición, son: "los principios programáticos y medulares de la posición argentina, de la verdad argentina. Porque, con relación al arduo problema, hay que reconocer y proclamar que la verdad, la buena nueva, es argentina, nacida en la entraña del alma argentina, pero es una verdad para todos los pueblos..."

Y con esta escolaridad oficial concluye esta alocución de Astrada. Se trata de una pieza de valor testimonial; pero cuyo aporte es poco feliz.

3. Astrada, virrey

Quiero decir, el aporte de tal texto es muy menor, aunque el interrogante sobre el problema de la guerra, sobre la relación entre los nacionalismos y la paz, sea un tema de gran consideración. La conferencia de Astrada nos lleva a recordar ese episodio de la historia argentina posterior que fue el 82, en donde también esta cuestión dividió aguas en la discusión argentina de ideas. Pero aun siendo un tema de vital importancia, como se reveló en aquellas discusiones del país y del exilio, el texto del 47 de Astrada –visto desde el presente– tiene poco que aportar. La cuestión de la relación entre las naciones y la guerra, como la que refiere a la lucha como condición existencial primordial, sigue vigente; pero el cruce entre el Instituto de Filosofía y la Escuela Naval, entre universidad y escuela de guerra resultan hoy vías muertas.

La historia de los intentos de cruzar marina con filosofía política es elocuente, y quizá el último capítulo haya sido el de Massera con los Montoneros; o los tibios intentos propuestos por profesores de la universidad del 84 de conformar espacios compartidos entre estudiantes universitarios y estudiantes militares. Olvidemos estas tentativas.

El relato de la cohesión nacional junto a nuestros ejércitos –aun en su más elaborada versión filosófica, como es éste el caso– no es más que un tapujo sobre las relaciones de dominación que el Estado encarna. En la narración de la integración nacional-estatal, no hay Filosofía de la Paz; hay sí, Sociología de la Guerra. Más allá de ser testimonio de los avatares filosóficos y políticos de quien guiara por este país a buena parte de la fenomenología y el existencialismo, el contenido particular de este pieza es francamente irrecuperable.

Sin embargo, antes de concluir, habrá que seguir revisando a los destellos de anticipación que se perciben en el itinerario de Astrada. Anticipación y representación.

Anticipación: en la primera traducción de Simmel al castellano. Y anticipación, que se continúa en la tan temprana como sugestiva invitación a pensar juntamente a Marx y Heidegger. Desde esta perspectiva, la obra de Astrada convoca a ese gran programa de la filosofía moderna, que es el de la emancipación.

El recuerdo de un autor depende –además de su trayectoria vital– de su libros. La obra dice del escritor. Si hubiere que evaluar qué memoria tenemos de Carlos Astrada, habría que confrontarse con los copiosos volúmenes que aún hoy se apilan en las librerías de viejo. *El juego existencial* (1933), *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1938), *El juego metafísico* (1942), *Temporalidad* (1933), *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945), *El mito gaucho* (1948), *La revolución existencialista* (1952), *Hegel y la dialéctica* (1956) y *El marxismo y las escatologías* (1957) son sólo algunos de sus títulos.

Muy tempranamente, Astrada insistió en la fecundidad de pensar conjuntamente a Marx y Heidegger. En un ensayo de 1933, aparece una clarividente entrecruce entre ambas filosofías. ¡Nuevamente esa fecha, el 33! Pero retengamos esa fecha no porque coincida con la poco feliz intervención de Heidegger en Friburgo, sino por el hecho de que en ese momento la importancia de la filosofía de Heidegger por fuera del sudeste alemán era relativamente poco atendida. Heidegger alcanza notoriedad con *Ser y tiempo* que es del 27. Hasta ese entonces era muy poco lo que había publicado. Faltarán todavía muchos años hasta los 50 en que el existencialismo se propaga y Gaos traduce *Ser y tiempo*. Y ya en el 33 argentino, Astrada escribía su ensayo "La historia como categoría del ser social". El primer párrafo señalaba el espíritu de una empresa que hoy suscribiríamos: "A primera vista parecerá un tanto extraño y aventurado intentar un paralelo entre Heidegger y Marx: entre un filósofo de inspiración eminentemente ontológica –se trata del más destacado metafísico occidental de esta hora–, y el economista teórico y revolucionario práctico de tan hondo influjo en el área histórica de las discusiones y luchas del presente. Pero tal extrañeza desaparece si pensamos que Marx no llegó al terreno candente de las luchas sociales sin antes haber sabido de vigilias especulativas en el hogar del auténtico pensamiento filosófico." A indagar las coincidencias de ambas posiciones invita Astrada, convocando a "poner nuestra reflexión en el camino que lleva hacia... el hombre social y la historicidad de su drama humano".

En un contrapunto entre *Ser y tiempo* y las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx coincidirá con Heidegger en su modo de comprender la historia, en concebir a la historicidad como el sentido esencial de la existencia humana. Así, Astrada desde los cimientos de la filosofía heideggereana, señalaba que en el pensamiento de Marx se encuentra –"aunque no explícitamente formulada"– la idea de una situación de la existencia en relación con el mundo inmediato y cotidiano. A lo cual, agrega que el hombre histórico no se presenta en Marx como un hombre aislado, sino como hombre entre hombres, el hombre histórico por sí mismo es un ser "dependiente" que pertenece a "un gran todo". Y esta consideración de Marx, señala Astrada, es precisamente una de las comprobaciones fundamentales de Heidegger: "que el existir es un existir con otros, un coexistir".

Existencia como coexistencia. Marx junto a Heidegger. Quienes sientan desasosiego ante nuevas lecturas de Marx y de Heidegger, desde

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

prismas existencialmente materiales, deberán a Astrada la búsqueda de una síntesis de tales corrientes desde la tradición del ensayismo argentino. En la figura de Astrada se evoca tanto la experiencia de la anticipación teórica como la del viaje político por variadas geografías, ciudades y personas. Hay en su extensa obra un programa de filosofía que convoca a la discusión apasionada y que presenta un llamativo carácter anticipatorio. Por lo cual, conviene dejar a un lado su conferencia del 47, con sus pomposas reverencias al orden estatal, y revisar los interrogantes que sus escritos inquietan respecto a los problemas fundamentales del conocimiento y la libertad humana. Por ser un anticipador de temas, Astrada ha de ser considerado, *primer Adelantado en el pensamiento argentino*, y por cultivar entre nosotros el diálogo con las corrientes más avanzadas de su tiempo, Astrada habrá de ser, *Virrey del pensamiento oculto*.

Bibliografía

Sociología de la Guerra y Filosofía de la Paz, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Serie Ensayos Nº 1. Bs. As., 1948.

"La historia como categoría del ser social", en *Ensayos Filosóficos*. Universidad Nacional del Sur, Departamento de Humanidades. Bahía Blanca, 1963.

LA VIDA DE LAS TEORÍAS

LA CONTEMPORANEIDAD DE LOS CLÁSICOS

por Eduardo Rinesi

Hay algo que no está dicho en el título de estas líneas[1], pero que indudablemente está supuesto por él, y es que *no* somos, por lo menos en el sentido más banal y más lato del término, contemporáneos de los clásicos. Los nombres de los grandes autores a los que solemos llamar "clásicos" (y aquí he de lidiar especialmente, entre todos ellos, con algunos de los que integran ese campo de la historia del pensamiento al que damos el nombre de filosofía política) son todos, en efecto, nombres *del pasado*, lo que convierte a la pregunta por nuestra posible contemporaneidad con ellos en una pregunta por el tiempo, por la organización y por la forma del tiempo. ¿Qué querría decir, entonces, que somos, o que podemos ser, *contemporáneos* de los clásicos? Y por otro lado, pero complementariamente: ¿Qué cosa es, exactamente, un "clásico"? Me gustaría examinar, rápidamente, dos posibles líneas de respuesta a este par de preguntas que el título mismo de esta mesa nos plantea.

Para acentuar hasta la caricatura el carácter convencional de la primera de esas dos líneas de respuesta, a la que llamaré, para abreviar, "idealista", diré que ella consiste en suponer que los clásicos lo son porque han enunciado, en el tiempo en que –como se dice– "les tocó vivir", un conjunto de verdades universales, un conjunto de verdades cuya universalidad las haría inmunes al paso del tiempo y al cambio de las condiciones particulares en que hoy podemos reencontrarnos con ellos. Querría subrayar esta idea de *universalidad*, y destacar tres cuestiones asociadas a ella. En primer lugar, esta noción de *universalidad* es, en esta perspectiva idealista que aquí estamos considerando, inseparable de la idea de verdad. O, puesto al revés: Que la verdad –para el idealismo– sólo puede expresarse bajo la forma de la universalidad: Que la verdad, para el idealismo, será universal o no será. Lo particular es siempre, dentro de esta perspectiva, sospechoso de albergar intereses sectoriales, miradas unilaterales, pseudoverdades cuya validez se extingue tan pronto como se superan las condiciones que las produjeron. De ahí que la verdad no pueda pertenecer, para el idealismo, al campo indócil de la particularidad histórica. En segundo lugar, y por lo mismo, la idea de *universalidad* (o mejor: la pertenencia de un pensamiento, de una obra, a ese espacio atemporal y emancipado de cualquier determinación que es el espacio de las verdades universales y ahistóricas) es, siempre en esta perspectiva idealista que aquí estamos recorriendo, la que hace de un autor un clásico. Un clásico, entonces, es, para el idealismo (para lo que aquí hemos llamado idealismo), alguien que ha dejado una marca en el cielo atemporal de las verdades universales y eternas que aún nos iluminan. Por último, y como consecuencia de lo anterior, esta idea de universalidad es la que sobredetermina, dentro de una perspectiva idealista, el modo en que –llegando por fin al tema que nos ocupa– somos o podemos ser *contemporáneos* de los clásicos. En efecto: Somos contemporáneos de los clásicos, en esta primera línea de pensamiento de las dos que hemos anunciado, en un mundo fuera del mundo, en un tiempo fuera del tiempo, en un escenario eterno, inmóvil, no sacudido por las convulsiones de la historia, invicto frente a la particularidad y la contingencia, donde campean soberanas las verdades universales e inapelables que esos clásicos han descubierto o establecido para nosotros. Es posible que no seamos conscientes del modo en que las seductoras redes de este idealismo nos atrapan cuando decimos o escribimos cosas tales como "Sabemos, con Fulano, tal o cual cosa", o "Como nos ha enseñado Mengano", o incluso: "Como Tal otro ha dejado suficientemente establecido..." Un clásico es, para el idealismo, alguien que ha dejado "suficientemente establecida" alguna verdad inmutable en el cielo eterno de las ideas universales, y es en ese espacio celestial y libre de contingencias y de historia donde somos (evidentemente, y por lo mismo que el tiempo ha desaparecido de la escena) sus contemporáneos. Lo que no quiere decir, por supuesto, sus iguales. Si los clásicos son los que "han dejado suficientemente establecidas" las verdades que ellos descubrieron en el cielo intemporal de la Teoría, nosotros apenas podemos recurrir a ellos, para dejarnos inundar por la luz de esas verdades, a través de una actitud de modesta y respetuosa *contemplación*.

El ideal clásico –y también medieval– de la *vita contemplativa* corresponde muy nítidamente a esta idea del conocimiento como conocimiento (conocimiento esencial y no accidental, ahistórico y no temporal, necesario y no contingente) de los universales, de lo universal.

Pues bien: Lo que me gustaría sugerir es que es precisamente la crisis (mejor: la impugnación) de esta idea sobre el conocimiento, sobre la verdad (y también sobre los clásicos), crisis o impugnación que la historia de las ideas nos permite situar en los años del despliegue de lo que se dio en llamar el "humanismo cívico" italiano (y sobre todo florentino) que precede y prepara el momento en que se desarrolla, entre otras, la obra fundamental de Maquiavelo, la que nos deja a las puertas de la *segunda* de las dos perspectivas sobre el asunto que había anunciado al comienzo. Una perspectiva que llamaré, por contraposición con la anterior, "materialista", y que es la que me gustaría defender. Se entiende por qué la llamo así. Si definimos a la materia –como hace Eduardo Grüner en el último número de esta revista– como "lo absolutamente singular, irreductible y no universalizable" (es decir, como lo perfectamente opuesto al Espíritu Universal, a las Ideas platónicas o a cualquiera de las formas del Equivalente General), no habrá dificultad en llamar *materialista* a la entonación de aquellos escritos y discursos de los humanistas cívicos del *trescento* y del *cuatrocento*, no inspirados ya –como la filosofía medieval que combatían– en el ideal clásico de la *vita contemplativa*, sino en la idea de una *vita activa* (para usar una expresión que llega –a través, por ejemplo, de Hannah Arendt– hasta nosotros) o, con una más decidida entonación republicana, de un *vivere civile*, ideas que involucraban la noción de una participación intensa de los hombres en la vida ciudadana, que necesariamente se producía *en situaciones concretas y particulares*. Doble movimiento, entonces: De la contemplación a la acción, y –correlativamente– *de los universales a los particulares*. Pero sobre los particulares (y sobre todo: sobre las soluciones particulares a los particulares problemas de la asociación política) no son posibles ya los conocimientos bajados del cielo platónico de una verdad previa, ahistórica e inapelable: De ahí que "la necesidad de volver lo particular inteligible" –como escribe John Pocock en un texto notable sobre lo que él bautizó como "el momento maquiaveliano"[2]– haya dado origen a la idea de que la verdad está asociada a la *conversación*, a la idea de que la verdad "era inmanente a la participación en el tejido de la vida y del lenguaje".

Es difícil exagerar las consecuencias de esta revolución filosófica, que ponía a la conversación, a la asociación política entre sujetos particulares y a la *comunicación* entre ellos, en el camino del acceso a la verdad y a la razón. Sobre todo por un motivo sobre cuya importancia querría llamar la atención: Que si en la antigüedad clásica, de donde los humanistas florentinos de los siglos XIV y XV toman evidentemente inspiración, esa activa participación ciudadana en los asuntos públicos, ese compromiso personal de cada uno en la discusión de los problemas de la ciudad, esa suerte de "conversación perpetua" que era la vida de la *polis* tenía lugar bajo los auspicios de un Logos último, de una idea de razón universal que garantizaba, como desde un nivel "meta", la racionalidad de la discusión entre los particulares, y que permitía pensar cada conversación como una especie de búsqueda colectiva de la verdad, el *estallido* de ese Logos único y tranquilizador volvía ahora al conflicto entre visiones particulares del mundo mucho más inquietante y peligroso. En efecto: No garantizada ya por su inscripción en el espacio de un Logos que había saltado en mil pedazos, la verdad misma se desplazaba peligrosamente del terreno de la filosofía al de la retórica. Es decir: al de la política. "La verdad misma" –dice Pocock– "se convirtió menos en un sistema de proposiciones que en un sistema de relaciones". Para ponerlo en términos ya clásicos: Las palabras empezaban a separarse de las cosas, y la verdad (como Hobbes, en su momento, comprendería muy bien) quedaba peligrosamente del lado de las primeras.

Entonces: La oposición entre el privilegio que daban los filósofos medievales a la *vita contemplativa* y la preferencia de los humanistas florentinos por la *vita activa* se corresponde, vamos viendo, no sólo con la preferencia relativa por el conocimiento de los *universales* o de los *particulares*, sino con dos actitudes diferentes (incluso con dos "profesiones" diferentes, como dice Pocock) respecto al conocimiento y a la palabra. Resumiendo: la Filosofía y la Retórica. A la filosofía correspondía el estudio contemplativo de los universales; a la retórica, la persuasión de los hombres para la acción, en condiciones históricas siempre particulares y cambiantes. La primera, entonces, la filosofía, era un saber no-político (y que la filosofía es un saber no sólo no-político, sino incluso militantemente anti-político, es algo que puede leerse hoy, por ejemplo, entre las páginas de la obra de Jacques Rancière[3]); la segunda, la retórica, el arte de la persuasión a través de los usos comunicativos del lenguaje, era "intelecto en acción y en sociedad, presuponiendo siempre la presencia de otros hombres a los que debía dirigirse". De ahí que si los filósofos hacían hincapié en la *lógica*, los humanistas preferían la *gramática* y la *filología*. Se entiende por qué era importante, para estos humanistas cívicos, la gramática: porque, concibiendo el lenguaje como un instrumento destinado a persuadir, a provocar efectos en el otro, a mover a la acción, consideraban necesario conocer las relaciones entre la estructura de las frases y sus capacidades comunicativas. Prefiero detenerme un momento a comentar por qué les importaba la filología. Esto nos conducirá al centro del tema que nos ocupa hoy, que es el de los modos en que podemos concebir nuestras relaciones con los clásicos, con los grandes textos y autores del pasado.

Pues bien: Los humanistas florentinos leyeron abundantemente los grandes documentos del pasado. De *su* pasado, naturalmente: Del glorioso pasado romano. Y sobre todo, del pasado clásico y republicano, preimperial, en el que, según una tendencia que llega hasta los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, de Maquiavelo, solían buscar ejemplo y enseñanza. Ahora bien: Ya hemos indicado que esa lectura que hacían los humanistas cívicos de esos grandes textos del pasado –y los *Discursos* de Maquiavelo son especialmente reveladores de esto– no podía contar ya con la hipótesis de unos *universales* cuyos significados se situaran más allá del tiempo y del espacio. Lo que los humanistas buscan en sus clásicos, lo que Maquiavelo –por ejemplo– busca en Tito Livio, son siempre enseñanzas sobre lo particular, lo irrepetible, lo contingente; no verdades universales que podrían aplicarse en cualquier tiempo y lugar.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Los humanistas del Renacimiento italiano buscaban sin duda en los grandes textos del pasado, en los grandes *clásicos* del pasado, una inspiración, un *mensaje*, dirigido a ese presente histórico en el que los leían. Pero ese mensaje no era lo que esos clásicos habían dejado, como decíamos hace un momento, "suficientemente establecido" en el espacio incontaminado de las verdades universales y eternas, sino que era un mensaje cuya comprensión requería estudiar, además del *texto* al que se acudía, el *contexto* –irremediablemente particular, contingente, irrepetible– en el que ese texto había sido producido y en el que recogía su sentido. Es esta necesidad la que creó entre los humanistas cívicos, como indicábamos, una desarrollada conciencia "filológica" sobre el carácter temporal, social, histórico, de las voces que llegaban del pasado. *Al estimular las comparaciones entre casos particulares, la filología permitía el diálogo de los hombres en el tiempo*, del mismo modo que, al anular la historia, el estudio lógico de los universales lo impedía. De ese modo –dice Pocock, y el asunto nos interesa– los retóricos humanistas "convirtieron la vida intelectual en una conversación entre los hombres en el tiempo". De nuevo la *verdad* se asocia entonces a la conversación, pero no se trata ahora de una conversación entre contemporáneos, de la lucha retórica por imponer un punto de vista, sino de una conversación *en el tiempo*, del esfuerzo filológico por comprender las grandes experiencias y los grandes textos del pasado, y por extraer de ellos enseñanzas para la acción. De modo que es posible encontrar, entre los humanistas cívicos y en Maquiavelo en particular, dos ideas, complementarias, sobre la conversación. Por un lado, la que alude a la conversación de los hombres en el presente, cuyo objetivo es la sanción de buenas leyes; por otro lado, la que se refiere a la conversación de los hombres en el tiempo, cuya meta es la sabiduría. No es ocioso, me parece, recuperar esta doble idea sobre la conversación en estos días que vivimos, en los que la conversación, la discusión, la deliberación libre de los hombres es temida como se teme al peor de los enemigos de la paz y el Orden (los ciudadanos no deliberan ni gobiernan sino a través de sus representantes, reza la antidemocrática constitución argentina en un artículo que nadie ha soñado con reformar), y cuando la conversación que alguien podría querer establecer con alguna de las voces que nos llegan del pasado es considerada la palmaria verificación de su anacronismo incorregible, de su insanable incapacidad para seguir el glorioso tren de la historia, para estar a la altura de los tiempos, para dejar que los muertos entierren a los muertos.

Los humanistas cívicos del Renacimiento italiano eran menos necios, en eso, que nuestros contemporáneos más progresistas. Encontramos un ejemplo de esa actitud en las cartas que muchos de ellos "enviaban" a los prohombres de la república romana, muertos un milenio atrás. Otro ejemplo, muy célebre, es el tantas veces citado pasaje de la carta en la que Maquiavelo le cuenta a su amigo Franceso Vettori cómo llega a su casa al anochecer, se cambia de ropas y entra en presencia *y conversación* con los antiguos a través de la lectura de sus libros.

Entrar en conversación con los hombres del pasado, entonces, y convertirnos de ese modo en sus herederos, en sus legatarios. Porque es un legado, en efecto –legado teórico, legado político, mandato de hacer justicia, como diría Derrida[4]– lo que recibe el que se propone escuchar los mensajes que el pasado tiene para darle. Lo que ahora correspondería señalar, aunque me parece que es suficientemente obvio, es que esa herencia no es, no puede ser nunca, una actitud pasiva, sino que supone también una decisión, una selección, y eventualmente un conflicto: la conversación del heredero con el pasado es también (puede ser, también) *una discusión*. Y esta observación es fundamental no sólo para comprender la relación de los humanistas del *trescento* y del *cuatrocento* con los grandes pensadores de la antigüedad clásica, sino también para comprender la relación de Maquiavelo, Guicciardini y sus contemporáneos con sus predecesores: esos mismos humanistas cívicos del Renacimiento italiano, "sus" propios clásicos, de alguno de los cuales los separaba la misma distancia de tiempo que nos separa a nosotros de los "nuestros": de Hegel, de Marx, de Nietzsche, de Freud. Puede no carecer de interés, me parece, hacer una breve incursión en esta cuestión, sin duda muy compleja y que aquí sólo podremos rozar, de la relación de Maquiavelo con sus clásicos "menos" clásicos, con los "clásicos" cuyos nombres –Petrarca, Salutati, Alberti, Bruni, Cavalcanti– van enriqueciendo la tradición que de algún modo, pero de un modo nada simple, lo preanuncia y lo vuelve posible. Porque si por un lado Maquiavelo retoma los temas de esa tradición humanista, se inspira sin duda en ellos y cita a menudo a muchos de sus exponentes más notorios, por el otro es sólo *en la polémica* con ellos donde se va definiendo la originalidad de su propio pensamiento. No hay duda, dice el filósofo brasileño Newton Bignotto en un agudo y erudito estudio sobre el espíritu republicano de Maquiavelo[5], de que el humanismo cívico está "en el origen de la ideología que dominó la escena política a lo largo de los primeros años del siglo XVI". Pero su fuerte influencia en la obra de Maquiavelo sólo se explica "porque la profunda crisis institucional atravesada por Florencia puso en jaque varios presupuestos de (ese) pensamiento humanista". De hecho, la investigación de Bignotto parte de la hipótesis de una "*confrontación* del secretario florentino con las tradiciones", y, todavía más, de la idea de que "el pensamiento de Maquiavelo fue *una verdadera máquina de guerra* contra el humanismo cívico". La originalidad y la grandeza del pensamiento de Maquiavelo radicaría pues, si la hipótesis de Bignotto es cierta, en su *confrontación* con el cuerpo de ideas en el que sin embargo recoge inspiración, y del que, precisamente en virtud de ese doble movimiento de adhesión y de crítica, se constituye en heredero. Es que, en efecto –como íbamos sugiriendo–, el heredero puede también sentir disconformidad con las soluciones que el legado (teórico, político) recibido le propone para los problemas de *su* tiempo. Más: Es sólo entonces cuando estamos ante la posibilidad de la aparición de un pensamiento creativo o innovador. Es sólo entonces cuando los espectros de los pensadores del pasado no se nos presentan como lápidas que oprimen como una pesadilla la conciencia de los vivos, sino como inspiración renovadora y crítica.

De acuerdo. Maquiavelo, legítimo heredero de los énfasis republicanos y democráticos del humanismo cívico, fue también un crítico severo de muchos de sus postulados, y, si Bignotto está en lo cierto, habría que atribuir precisamente a la severidad de esa crítica su éxito en la forja de un pensamiento altamente original. Sin embargo, es el propio Bignotto el que señala dos circunstancias que vuelven las cosas menos sencillas de lo que esta presentación general del problema parece sugerir. La primera de esas dos circunstancias es evidente, y ya ha sido anunciada: La "lucha constante" que Maquiavelo libra "contra las teorías dominantes de la época" ocurre "en un contexto en que nuestro autor, al mismo tiempo que dirigía violentos ataques contra esas teorías, adhería también a muchos de sus presupuestos". A pesar de su novedad, el pensamiento de Maquiavelo conserva, dice pues Bignotto, lazos diversos con la tradición con la que discute. La segunda cuestión de las dos que habíamos anunciado es en cambio menos evidente y más inquietante: Muchas veces –sugiere Bignotto– Maquiavelo seguiría los postulados de la tradición humanista que combate *como una estrategia retórica de seducción de los lectores*, desarrollada con el único propósito de volver más eficaz la crítica dirigida a aquello que finge seguir. El artificio "de hablar el lenguaje de la tradición" sería apenas una "estrategia empleada por Maquiavelo para conquistar a los lectores de su tiempo", y la habilidad retórica de Maquiavelo consistiría en haber elaborado "un pensamiento que, aun en sus momentos de mayor audacia, es capaz de mantener a sus lectores ligados a la tradición". La operación es sutil: "La sorpresa provocada por el escándalo incita a continuar la lectura", mientras, sin embargo, "la seducción sigue trabajando en el interior de la ruptura con la tradición". Con este tipo de estrategia –de la que encontraríamos ejemplos en el elogio a la estabilidad de los principados hereditarios en la presentación, extremadamente convencional, de las *Historias Florentinas*, o en la intencionada confusión entre la "Fortuna" y la Providencia divina que le permite conducir al lector, en el comienzo del bien conocido capítulo 25 de *El Príncipe* "por sendas que no le parezcan extrañas"–, Maquiavelo "demuestra conocer a sus lectores y querer evitar los peligros de una confrontación directa". Esta observación de Bignotto es extremadamente interesante. De acuerdo con ella, no sólo pensamiento de Maquiavelo se inscribe dentro de una tradición que había hecho el elogio de la retórica y del uso político de las palabras, sino que la propia prosa de Maquiavelo sería, ella misma, una obra mayor de la retórica y del arte de fascinar y convencer a los lectores.

O de "corromperlos", como podemos leer en las páginas, llenas de santa indignación, del libro que Leo Strauss ha dedicado a la obra de Maquiavelo[6]. Sostenido sobre la certeza de que las enseñanzas de Maquiavelo son "diabólicas", y de que él mismo es un "demonio", el libro de Strauss está efectivamente atravesado por una empobrecedora entonación moralizante que lo lleva a condenar el carácter "inmoral" e "irreligioso" de las enseñanzas del secretario florentino. Esta crítica al in–moralismo militante de Maquiavelo es frecuente, y está en la base de la entonación despectiva don la que todavía hoy solemos usar palabras tales como "maquiavélico" o "maquiavelismo". Pero no es *la única* crítica que Strauss tiene para hacerle al autor de *El Príncipe*. La *segunda* objeción que Strauss le plantea a Maquiavelo se refiere no a la inmoralidad, sino a la *ilegitimidad metodológica* de los recursos de su retórica. Por ejemplo: "Maquiavelo no está siempre preocupado por la verdad fáctica, y a menudo cambia a su antojo las fechas de los hechos históricos. Y si a veces utiliza ejemplos que son al mismo tiempo bellos y verdaderos, otras muchas los ejemplos son bellos *sin* ser verdaderos. En el lenguaje de nuestro tiempo, Maquiavelo es un artista tanto como un historiador." Así, condenando el carácter efectista de la prosa de Maquiavelo, Strauss lo expulsa de la zona superior de la Verdad y de la Ciencia para mandarlo, en el mejor de los casos, al espacio artístico de la búsqueda de la belleza literaria, y, en el peor, al terreno político de la búsqueda de meros efectos discursivos. En el mismo sentido pueden leerse las críticas de Strauss a la *ambigüedad* de las palabras que utiliza Maquiavelo. El ejemplo elegido por Strauss es clásico, y se dirige a una categoría fundamental del pensamiento maquiaveliano: la categoría de "virtud", que a veces tiene un valor moral y otras veces significa una combinación de inteligencia y coraje. *Sólo que nunca sabemos exactamente en qué sentido usa Maquiavelo la palabra*. Esta oscuridad –dice Strauss– "es esencial a la presentación que hace Maquiavelo de su enseñanza".

Pero además de plantearnos el problema (digamos: político) de resolver si debemos condenar o celebrar las artes retóricas de Maquiavelo (o las artes retóricas, en general), la indudable presencia, en la prosa del secretario florentino, de lo que podemos llamar una "lógica de la seducción", nos enfrenta a un problema "interpretativo" nada despreciable. En efecto: Si es correcta la hipótesis de Newton Bignotto según la cual muchas veces Maquiavelo dice cosas que no piensa a fin de seducir a sus lectores y llevarlos a la aceptación de las que *sí* piensa, entonces el problema que se nos plantea *a nosotros* es el de saber cuáles son, entre las muchas cosas que Maquiavelo escribe, aquellas que *realmente* piensa. El propio Maquiavelo nos enfrenta a este difícil problema cuando escribe, en una carta a Guicciardini que Leo Strauss cita como ejemplo inequívoco y prueba concluyente de su incorregible inmoralidad, que "Nunca digo lo que pienso y nunca creo lo que digo; y si alguna vez me ocurre de decir la verdad, la revisto de tantas mentiras que es difícil encontrarla en medio de ellas". Si esto es así, la tarea de saber cuánto de lo que Maquiavelo escribe coincide con lo que Maquiavelo piensa es, por lo menos, extraordinariamente ardua, y no hay duda de que esta circunstancia está en la base de la existencia de tantas y tan variadas interpretaciones diferentes sobre su obra[7]. Por lo que concierne al tema que estamos nosotros discutiendo, el problema es el siguiente: Si por un lado es cierto que Maquiavelo *está de acuerdo* con muchos de los postulados del humanismo cívico en el que dice inspirarse y en el que, en un sentido importante, efectivamente se inspira (no importa aquí en *cuáles* de esos postulados: estamos planteando un problema teórico general, y no una hipótesis de lectura de la obra de Maquiavelo), pero si, por otro lado, tenemos buenos motivos para sospechar que muchas de las referencias que hace Maquiavelo a esa tradición no son más que estrategias de seducción destinadas a conducir a sus lectores a conclusiones opuestas a aquellas en las que Maquiavelo finge sostener sus argumentos, no tenemos, *a priori*, ninguna base firme para saber hasta qué punto estaba Maquiavelo de acuerdo con el espíritu de la tradición de pensamiento con la que hemos estado tratando de vincularlo. Todo lo que podemos decir es algo tan general –pero tan importante para

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

lo que yo quería plantear– como esto: Que Maquiavelo, que de modo muy notorio recoge inspiración en el espíritu, en los temas, en las preocupaciones de los humanistas florentinos de los dos siglos anteriores al suyo, no estuvo *del todo* de acuerdo con las soluciones que esos autores proponían a los problemas de *su* tiempo.

Ahora bien: Ese no estar *del todo* de acuerdo, hemos dicho, es el necesario punto de partida de un pensamiento capaz de heredar con creatividad y espíritu crítico el legado de sus antecesores. Dicho de otro modo: Que si Maquiavelo es un autor crítico lo es, en buena medida, porque es un *lector* crítico. Y por cierto, no es el único: Si, como nos autorizarían sin duda a hacer, cada uno a su modo, Louis Althusser o Toni Negri, ponemos al lado del nombre de Maquiavelo el de Spinoza y el de Marx, podemos hacer de esos tres grandes lectores y escritores los tres eslabones mayores de la historia de lo que Pocock ha llamado, decíamos, el "momento maquiaveliano" de la filosofía política moderna, que recientemente Miguel Abensour, en un libro que Mariana Luzzi reseña en este mismo número de *El Ojo Mocho*, se ha lanzado también a recuperar[6]. O por lo menos, de una *cierta* historia –que acaso podríamos llamar europea, o, mejor, "continental"– de ese "momento maquiaveliano". Porque junto con esta historia –o con esta *versión* de la historia– del despliegue del momento maquiaveliano en la filosofía política moderna, habría que apuntar la existencia de *otra* versión, de otra corriente, de otra "línea" de lecturas de la obra de Maquiavelo (que de hecho es la que se ha dedicado a estudiar el propio Pocock), a la que quizás podríamos llamar "anglosajona", y que enhebraría después del de Maquiavelo, sobre todo, los nombres de Harrington y de los autores de *The Federalist*. En un caso como en otro, por supuesto, el "momento maquiaveliano" no designa un instante determinado del devenir histórico, sino *una cierta disposición* con la que se enfrenta el estudio de la realidad y el estudio de las tradiciones. Hemos usado ya la palabra *materialismo* (y hemos asociado esta noción a la idea de lo *particular*, y de ahí, también, a la idea de *conflicto:* de conflicto, precisamente, entre las diferentes miradas, perspectivas, posiciones particulares que se enfrentan en la historia) para caracterizar esta disposición. Y podemos agregar ahora más: Que si Maquiavelo, Spinoza y Marx son autores *materialistas*, no es sólo porque piensen la realidad social en términos de conflicto, *sino porque hacen del conflicto una determinación interna del modo en que dialogan con las fuentes de las que se nutren.* Del modo en que *conversan*, dijimos, con *sus* clásicos. En efecto: Igual que Maquiavelo no estuvo –decíamos– *del todo* de acuerdo con las soluciones que le ofrecían los humanistas cívicos, Spinoza no estuvo *del todo* de acuerdo con las que le proponía Maquiavelo, ni Marx *del todo* de acuerdo con las que surgían de los textos de Spinoza. Del mismo modo, no tenemos nosotros ninguna obligación de estar *del todo* de acuerdo con las que todavía nos interpelan desde las páginas de ninguno de ellos. Cada momento histórico, planteando al presente teórico y político nuevos desafíos y problemas, obliga a leer de una manera disconforme y crítica –y sólo así respetuosa de su propio espíritu renovador– los grandes textos del pasado. A *conversar*, vuelvo a escribirlo, de manera disconforme y crítica, con los clásicos.

Esta idea de conversación define entonces, resumiendo ya para terminar, un otro modo posible, distinto del "idealismo" que comentábamos y criticábamos al comienzo, de ser *contemporáneos* de los clásicos. Somos contemporáneos de los clásicos no porque nos encontremos, en un tiempo sin tiempo, con las verdades que ellos formularon una vez para nosotros y frente a las que no podemos sino doblegarnos respetuosos; somos contemporáneos de los clásicos porque podemos *conversar* con ellos. He tratado de sugerir que esa conversación puede, y acaso deba, para ser interesante, involucrar tensiones, conflictos y desacuerdos, aunque eso no le impida ser una conversación respetuosa, amistosa y cordial. Uso intencionalmente estas palabras –cordialidad y tensión– para aludir muy rápidamente, ya sobre el final, a un hermoso texto de Liliana Herrero, que hace mucho tiempo viene pensando con gran creatividad todos estos problemas. Porque el gran problema de Liliana, si puedo decirlo así, es el problema de la conversación. Que involucra, por un lado, la cuestión de la cordialidad y el buen trato en la relación que es posible y necesario sostener con los grandes legados de una cultura, así como la de la posibilidad de que esas tradiciones dialoguen también con otros ámbitos, con otros espacios –para el caso de las zonas de las práctica cultural que le interesan a Liliana: con el de la industria cultural, con el de la academia, con el del mercado. Pero también, por otra parte, el problema de las tensiones, los conflictos e incluso la *violencia* (para usar una palabra que no aparece en el artículo que cité, publicado también en el último número de esta revista, sino en los muy sugestivos textos que Liliana viene publicando en la revista *La Grieta*, de La Plata, y en sus sorprendentemente proliferantes satélites), incluso la violencia, decía entonces, que esas conversaciones implican o pueden implicar. En los textos de Liliana sobre estas cuestiones (y por supuesto: en su música) encuentro una inspiración muy parecida a la que es posible recoger de los trabajos de los que me he ocupado aquí con más cuidado. El tema, en el fondo, es el mismo: la pregunta por cómo interrogar los grandes legados culturales; la pregunta por cómo afrontar la fascinante contemporaneidad de todos los horizontes teóricos; la pregunta por cómo conversar con nuestros clásicos; la pregunta, en fin, por la crítica.

Notas

[1] Este texto reproduce, con algunas pocas variantes, mi participación en la mesa redonda sobre "Contemporaneidad de los clásicos" desarrollada en el marco de las Jornadas "Perseverancia de la Filosofía Política", Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, Buenos Aires, 11 de diciembre de 1998.

[2] Pocock, John G. A., *The machiavellian moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975.

[3] Especialmente en *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.

[4] Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Galilée, París, 1993.

[5] Bignotto, Newton, *Maquiavel republicano*, Loyola, San Pablo, 1991.

[6] Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press, Chicago, 1958.

[7] Imposible ingresar siquiera en esta cuestión, sobre la que cabe remitir al clásico y extraordinario libro de Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, Gallimard, París, 1972

[8] Abensour, Miguel, *La democracia contra el Estado. Marx y el momento maquiaveliano*, Colihue, Buenos Aires, 1998. Se trata de una traducción... bastante aceptable.

ONTOLOGÍA POLÍTICA DELEUZIANA

por Raúl García

En pleno paisaje de fin de siglo con un horizonte epistemológico sometido al fuego cruzado del hechizo del espectáculo cientificista y el murmullo de un discurso filosófico que aún vocifera la muerte de la metafísica, el pensamiento de Gilles Deleuze se revela como una de las empresas filosóficas más interesantes. Ahora bien, existen ciertos tópicos de ese pensamiento que requieren ser construidos –para ser más próximos a él, habría que decir re-creados–, entre otros, su expresión política. Ciertamente, en el grueso de volúmenes publicados por el filósofo francés no existe una exposición sistemática o detallada de lo que podría ser esa dimensión política, aunque ella se insinúa en la letra como una intensidad que insiste constantemente.

Una de las claves de lectura de la dimensión política se sitúa en lo que Deleuze denomina la estrategia de inversión del platonismo, y que se basa en la crítica de la filosofía de la representación: el pensamiento sin imagen o el "pensamiento abstracto" (como lo denomina en *Diferencia y repetición*). La tradición filosófica que se despliega en la representación –que se remonta a Platón– basa sus sistemas en un vórtice: el concepto de fundamento, y lo hace desarrollando una triple modalidad: a) remitiendo toda diferencia a una semejanza (creación de lo Mismo), cada diferencia queda enlazada en la cadena de representaciones desde el momento en que su identidad se construye por el grado de proximidad o de distancia que posee respecto de la idea que funda la semejanza; b) una vez fundado el régimen de la semejanza, entonces es posible extender hasta el infinito los alcances de la representación (de ese modo, desde lo más pequeño hasta lo más grande quedan sometidos a su imperio); c) hace pasar la curva temporal por el presente, todo el tiempo de la representación se precipita en el aquí y ahora. La ruptura establecida por Deleuze respecto de esa genealogía filosófica consiste precisamente en afirmar que el fundamento posee dos caras, una que señala hacia lo fundado, mientras que la otra emerge de lo in-fundado. Existe un (no) fondo previo al fundamento, que no posee forma alguna, y que continúa insinuándose por entre sus pliegues después de creada la forma. Si el pensamiento decide alcanzar lo in-fundado, entonces debe asumir el vértigo que implica ir más allá del orden de la representación para reencontrar la "animalidad del pensamiento" propia del (no) fondo. En esta pretensión filosófica Deleuze sigue apostando a la vitalidad del pensamiento filosófico y hace oído sordo a los cantos de Escila y Caribdis que anuncian el final de la metafísica.

Ese "desfondamiento" constituye esa comprensión pre-filosófica que es condición de posibilidad de toda creación de conceptos (actividad filosófica, en *¿Qué es la filosofía?*). Si todo concepto supone una imagen del pensamiento previa, un pensamiento desde el cual se piensa, entonces será necesario crear otros conceptos hurgando en la animalidad que existe en las fisuras de ese pensamiento previo. "La imagen del pensamiento orienta la creación de conceptos. Es como un grito, mientras que los conceptos son cantos"[1].

Para la filosofía de la representación "toda individualidad es personal" (remite necesariamente a un yo), y "toda singularidad es individual" (remite a un "sí mismo"). La individualidad se reduce al ámbito de un yo personal, así como cualquier singularidad es atribuida a un individuo (un yo personal). Al encontrar el desfondamiento, Deleuze abre un mundo pre-personal y pre-individual: individuaciones pre-personales (que no necesariamente coinciden con un yo, inclusive dragan a cualquier formación yoica) y también singularidades pre-personales (la singularidad no se corresponde con un individuo, sino que es un acontecimiento impersonal). Los simulacros que inundan las páginas de la Lógica del sentido son "malas copias" (rompen con la semejanza, la cual funda un linaje de "buenas copias" respecto de las formas de la idea original), y por lo tanto acontecimientos pre-individuales. En ese sentido, los estoicos (también Lucrecio) jugaron los dados de un pensamiento pre-individual.

¿Qué hay de la política deleuziana? Si las condiciones de posibilidad del nacimiento de la filosofía fueron una sociabilidad inmanente, un placer de asociarse (amistad) y la inclinación por la opinión[2], los propios orígenes de la filosofía son políticos. La filosofía es en su propia emergencia una disputa tanto territorial como organizativa. De allí la perduración del modelo filosófico griego en la filosofía moderna: en Grecia se trata de una sociabilidad (inmanente) que crece internamente a la vez que se extiende hacia los espacios vecinos expandiendo el sistema; en la época moderna es un sistema (capitalista) que extiende a nivel planetario sus coordenadas valiéndose de los aparatos de Estado. Partiendo de las ciudades, ambos movimientos (la extensión de la polis, la diseminación capitalista) se expanden desplazándose; si bien es cierto que los medios territoriales y las potencias son diferentes. Por ello señala Deleuze que el hombre del capitalismo es Ulises, el "proletario autóctono o emigrante foráneo", el hombre medio que crea la Modernidad.

Visto desde esa perspectiva, podría argumentarse que la política deleuziana se basa en la comunicación y el consenso: la filosofía griega es consensual (organización adecuada de la polis) y comunicativa (cuyo espacio esencial es el ágora). Sin embargo Deleuze rechaza violentamente toda política del consenso democrático, así como del Estado de derecho (rechazo de la posición de Habermas). La filosofía no es discusión, pues toda discusión remite directamente a la lógica dialéctica: procede por remitir las diferencias a una semejanza inaugural. El simulacro ya no es una "mala copia" sino otra cosa: una singularidad. Al modelo estatal Deleuze le opone la "máquina de guerra", que abre un más allá a la vez que un más acá del Estado; por un lado un

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

movimiento capitalista a escala planetaria, y por otro una serie de movimientos que se producen en niveles pre-personales, percepctivos, individuales, institucionales, que escapan a las coordenadas estatales. La cuestión no puede reducirse simplemente a los límites propios de un modelo de democracia representativa, pues seguiríamos encerrados en los límites precisos de la figura-Estado. El Leviatán se basa en el acuerdo para vencer el terror que consiste en estar expuesto al dominio del otro; pues bien dirá Deleuze, sólo hay acuerdo dentro de la perspectiva representativa-democrática, pero en política no hay acuerdo posible sino más bien una diferencia desplazada en el interior de todo orden representativo.

Precisamente ese posicionamiento constituye a la política deleuziana en una ontología. No hay pueblo a quien representar, pues es política de los acontecimientos pre-personales y pre-individuales. No hay clase a quien representar, pues la política de las minorías no procede cuantitativamente. Por último, no hay sujeto de la enunciación, pues todo enunciado es colectivo. ¿Qué hay? Una potencia colectiva que permite cualquier transformación del ser social. Por lo tanto, la pragmática (o esquizoanálisis, o cartografía como nombres oscilantes) es una apuesta por la transformación a través de las prácticas (la experimentación). Es ese "desfondamiento" el que vuelve posible las transformaciones ontológicas.

La Lógica del sentido fue compuesta en la época del reino del significante y las estructuras simbólicas. Es el diario de la experimentación en busca de una salida del orden de la estructura, aunque utilizando aún las propias categorías estructurales. Deleuze señala allí que no es posible plegar el pensamiento sobre un absoluto que sería el plano lingüístico, pues el sentido pertenece a otro orden imprecisable desde la óptica del puro lenguaje. El sentido está entre las palabras y las cosas (entre los enunciados y los cuerpos) de manera siempre imprecisa y desplazándose. Es esa imprecisión la que da al sentido deleuziano una dimensión ontológica.

Posteriormente dirá que todo agenciamiento enunciativo es colectivo (no hay sujeto de la enunciación) y que toda disposición corporal es de deseo (fuga, máquina y no estructura). Al no existir correspondencia exacta entre los enunciados y los cuerpos, se tornan posibles relaciones inéditas entre ellos: la política anida allí. La potencia de un cuerpo que encuentra palabras que le permiten huir. El cuerpo –al modo de Spinoza– es espacio donde actúan singularidades (pre-individuales) y potencias de multiplicación social: es un laboratorio que hace posible la política ontológica.

Notas

[1] Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Pre-Textos. Valencia, 1996. Pág. 236.

[2] Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama. Barcelona, 1993. Págs. 88 y 89. Esos son los "tres rasgos griegos" de la filosofía.

TORRES-GARCÍA O LA RAZÓN PREVENIDA *

por Jung Ha Kang

"Y así mil cosas en la gran ciudad..."
"¡Bendita mesura la nuestra!"
La ciudad sin nombre,
Joaquín Torres-García

"La fuerza de donde han surgido los monstruos, nuestras villas llamadas modernas... ella sabrá pronto quitar la incoherencia y reemplazándola introducirá el orden", decía Le Corbusier en su primera conferencia en Buenos Aires, en 1929[1]. Esta frase, en la que se lee un deseo, pero también un programa, confluye con la respuesta definitiva del modernismo arquitectónico argentino frente a la cuestión de la identidad nacional, en una ciudad cuya pluralidad de lenguas y rostros se había ido convirtiendo cada vez más en una *cacofonía de la metrópolis*[2]. El arquitecto Alberto Prebisch, celebrado por la vanguardista *Martín Fierro,* encontró en los diseños purificados, sin las "licenciosas ornamentaciones" propias del "rumboso capricho" del *"parvenu"*, como decía el diseñador del Obelisco, sin "la viruela de la decoración" ni "erupciones ornamentales", como escribía Oliverio Girondo[3], la solución a la búsqueda esencial del ser nacional[4].

En esos mismos años, Joaquín Torres-García está realizando un gesto análogo de articulación paradojal entre modernismo y reacción, frente al rumbo que están tomando los tiempos modernos. En "Querer construir", artículo publicado en el primer número de *Cercle et carré* (marzo, 1930)[5], Torres-García dice, con una retórica de manifiesto, los motivos por los que los editores de la revista se agrupan: "Si pensamos que debemos reunirnos es porque alrededor reinan la *desorientación y el desorden*. Es para encontrar una base, para tener certidumbres", y más adelante postula un programa: "La construcción debe ser sobre todo la *creación de un orden*. Fuera de nosotros existe el pluralismo, en nosotros la *unidad*", y una preocupación: no dejar de ser modernos[6]. Recuperar la *unidad* perdida por la fragmentación creciente del mundo contemporáneo, expresar la *totalidad,* pero sin por ello renunciar a una estética moderna y racional[7]. Es decir: frente al estallido de la representación a partir de un ojo que mira –el sujeto de la perspectiva– que suponen las vanguardias pictóricas, estallido contemporáneo al de la centralidad del sujeto que formaliza el psicoanálisis (el hombre ya no es más amo de sus actos, sino que es, literalmente, *sujeto,* es decir: está sujeto a otras razones que lo gobiernan), la propuesta torresgarciana no es la de un retroceso al arte representativo. Por el contrario, desde el Constructivismo de sus años de juventud al Universalismo Constructivo de su etapa montevideana, va a mantener una firme coherencia: el mismo desprecio por la mímesis, en nombre de un arte abstracto y geométrico (lo más moderno) destinado a

expresar, al igual que los modernistas argentinos, la esencia verdadera de las cosas (lo más atemporal).

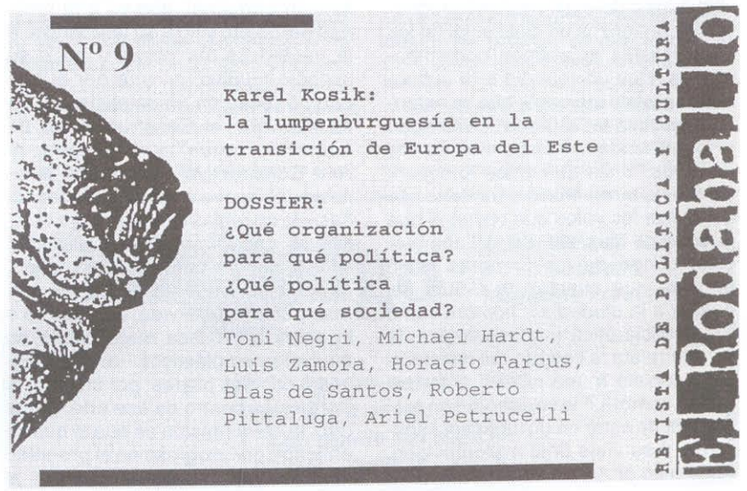
En 1934, a los sesenta años y después de cuarenta y tres de peregrinaje cada vez más desesperanzado por el mundo (habiendo vivido períodos importantes en Barcelona, Nueva York y París, donde entra en contacto con las vanguardias), el pintor montevideano vuelve al Uruguay, un país joven y con esperanza, "un país en formación"[8], para fundar y realizar allí el programa anunciado. *La ciudad sin nombre* es la fábula narrativo-pictórica de la construcción de este programa estético postvanguardista[9] que, continuando al de 1930 en todos sus puntos, incorpora un nuevo elemento que le permite postular un arte sudamericano[10]: la cultura precolombina. Y con sus motivos, Torres-García construye una "cosmovisión" que le permite conjurar uno por uno todos los objetos de su repudio. Porque levanta una "cosmovisión" totalizadora frente a la fragmentación; racional-universal y racional-natural[11] frente a la razón instrumental y material[12]; espiritual frente al materialismo; pura frente a la "mescolanza"[13]; *única* frente a la pluralidad; absoluta frente al relativismo; ordenadora frente al desorden[14]; esencial frente a las máscaras. Porque éste es otro aspecto del repudio: como en Rousseau, hay un horror a la ostentación de máscaras y atributos, a la que lleva la lógica de la acumulación de riqueza[15]. Objetos de conjuro que son, por otro lado, los efectos no deseados del racionalismo.

Y aquí se puede observar un sutil desplazamiento. Porque esta cosmovisión, que, sin abandonar la tradición racionalista, se construye contra los efectos desordenadores de su extremación[16], tiene un elemento que posibilita la restauración de algo perdido en la civilización industrial. En efecto: produce un deslizamiento en el énfasis, que va del horror frente a las "tinieblas" del desorden al horror frente a la "cárcel" de la racionalidad instrumental[17]. Y tal cosmovisión le permite recuperar lo sagrado frente a su pérdida *en la era de la reproductibilidad técnica.*

"Cárcel y tiniebla" es lo que deja atrás el hombre que transpone un límite para pasar a la "ciudad sin nombre". La novela se inicia con un narrador que se encuentra en una ciudad de la cual desconoce el nombre y progresivamente se va revelando que es una ciudad a la que *nunca* hay que nombrar[18]. Porque vivir en una "ciudad sin nombre" es un estado de la conciencia de quien tuvo la osadía de dejar atrás el mundo de máscaras para pasar a un universo de esencias. Un estado superior del espíritu del hombre solitario que "piensa con las medidas del mundo", que "trabaja en la eternidad", que piensa por todos "por encima del rumor ciudadano". Al relato del cruce de esta frontera, Torres-García acompaña el dibujo de una llave que representa, en su simbología, "un medio de acceso a un estado espiritual superior... Representación de la iniciación y el saber"[19]. Pero antes, dibuja tres figuras geométricas: el círculo, el cuadrado *(Cercle et carré)* y el triángulo, tres formas puras que son la expresión plástica de la esencia sin ornamentos. Con un dato interesante: un punto en el centro del círculo. Es decir: la recuperación de un núcleo organizador luego de las experiencias descentradoras contemporáneas[20].

La ciudad sin nombre: se evitan los nombres porque se evitan las máscaras, es decir: la representación. Todos los personajes conscientes o de progresiva concientización de la "cárcel y tiniebla" en la que viven son anónimos (narrador, hombre-anuncio, personajes 1 y 2[21], 4 y 5; el pintor XCB que se suicida, porque, a pesar de haber concedido a pintar "casitas como de cartón", accede finalmente a la conciencia cuando arriesga verse en el espejo de un fakir cuya magia consistía en mostrar al ser, sin "el velo de ilusiones que nos envuelve"), con excepción de dos cuyos nombres tienen sentidos positivos precisos (Dr. Terebrante, que significa "perforador", porque penetra en "el misterio de las cosas" y diagnosticó un desequilibrio del hombre correlativo al desequilibrio cósmico que se propone curar, y el Dr. Selenita, "llamado así porque se ocupa de las enfermedades con respecto a los períodos lunares" –un logos cosmocéntrico–). Por el contrario, hay una serie de personajes nominados que son hombres degradados. Por un lado, los que tienen la falsedad y el enmascaramiento inscriptos en el propio nombre: Polifacio –otra vez las máscaras–, cínico cronista del mundo que sabe una "farsa"; Polimorfo, poeta imitador de un ex-fabricante de fideos; Paralogos –una forma periférica de la lógica–, "demasiado *coquetón* –la repudiada ornamentación– para ser buen filósofo"; Testaferro, director de la Academia de Bellas Artes o "Artes Imitativas", creador del "sensatismo" –uno de los líderes de la "liga"–. Y por el otro, algunos de los que frecuentan el Café de las Maravillas, un lugar de una "decoración deslumbrante": Tartellini, Fratellini, Venusini, Palavicini, Petrocini, Pellegrini –un *decorador*–, Dr. Beniamino Tellini, Parrilla de Santa Clara –escultor oficial, universalmente desconocido–, Castelli –alguien que, molesto, dispara un tiro de revólver cuando escucha la conversación de unos personajes *sin* nombre sobre "el horror del mundo actual".

Todos apellidos italianos: Se puede ver hasta qué punto, en la otra orilla del Río de la Plata, suenan los



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

ecos, no siempre de una manera voluntaria o consciente, de una misma incomodidad frente a las máscaras del *"parvenu"*. Y también, se verifica la misma salida estético-ideológica. Si en los argentinos, como mostró Viñas, la inversión de la metáfora sarmientina de la civilización y la barbarie es una forma de huida de la ciudad "cocoliche", el artista uruguayo realiza una inversión análoga, aunque va todavía más atrás en el tiempo. Porque, correlativa a la recuperación de la cultura precolombina en su etapa montevideana, hay una revalorización del hombre "prehistórico" que, por haber sido el que realmente vivía en la *ley* –la ley de la razón natural y universal en oposición a la razón instrumental–, fue el verdadero hombre civilizado. Esa civilización fue destruida por "la conquista y el despojo", luego de lo cual, "la *invasión del extranjero fue en masa.* Y así [fue] creciendo la *población advenediza...* cuyos descendientes son todos estos seres con los cuales nos cruzamos a diario en las calles, cada habitante de esta descomunal ciudad". Se ve también una suerte de desplazamiento metonímico, coherente con su americanismo, por el que toda la retórica usada contra los "advenedizos" recientes aquí aparece en referencia a los conquistadores de América.

De todos modos: más allá de la presencia de estas resonancias, el elemento determinante de su espiritualismo esencialista es un *malestar en la cultura* más generalizado. Porque se trata de un americanismo antihispánico como rechazo del mundo europeo y occidental, que lo aleja del hispanismo del espiritualismo uruguayo de comienzos de siglo y del de los esencialistas argentinos contemporáneos. Hay un repudio a la cultura materialista y mercantil que ve extendida en toda la "llamada" civilización e incorporada en cada uno de los hombres. Y sin que éstos lo sepan. De ahí, la tarea moral e iluminista de descorrer los velos que obliga al que puede ver más allá de las apariencias. Luego de las primeras cinco páginas que cuentan la fábula del pasaje a la *ciudad sin nombre* como experiencia ética y gnoseológica, la novela relata la llegada del narrador-protagonista a una ciudad, a la que nunca nombra,[22] la corroboración progresiva de estar en un lugar sin esperanza y su viaje final a Montevideo, junto a un grupo de conjurados, para fundar allí, juntando a la Cosmoplastia del narrador el Arte Constructivo del viejo organizador uruguayo de una exposición (otro personaje *sin* nombre), un "programa completo de cultura". La novela se cierra con la promesa de su realización y el proyecto –y su dibujo– del "primer monumento constructivo de la República"[23]. Que no es otro que el "Monumento cósmico" realizado por Torres-García, a cuatro años de su regreso al país, en el parque que lleva el nombre de uno de los máximos exponentes del espiritualismo en Uruguay, el escritor J. E. Rodó. Y en esta denuncia del materialismo y mercantilismo (*el espíritu del capitalismo*) la referencia al autor del *Ariel* (1900) es ineludible. Pero con una conclusión, como adelantamos, diferenciada: si en Rodó finalmente hay un recurso al cristianismo hispánico contra los males modernos que diagnostica, en Torres-García, como pudimos ver, hay un rechazo más global a la cultura europea.

En este punto del relato se entiende toda la narración como una parábola autobiográfica de la evolución estética de Torres-García. Porque, con los nombres invertidos, la Cosmoplastia del narrador-viajero (el pintor uruguayo pasó más de la mitad de su vida viajando y volvió a Uruguay a pasar los últimos y más productivos dieciocho años de su vida), con las características con que la describe (arte geométrico, no representativo, que no simula nada –como sí simula las tres dimensiones la perspectiva renacentista–, cuyo color y formas tienen valor por sí mismos y no en referencia a una cosa, medido y en función ortogonal, que va a la realidad del objeto y no a su apariencia, a la verdad de las cosas y no a su aspecto relativo, un arte por el arte que no recae en un esteticismo), no es más que el Constructivismo de "Querer construir", y, finalmente, el Arte Constructivo del anciano pesimista (el nuevo arte sudamericano, basado en reglas exactas, cuyo objetivo es separarse de la civilización actual, por su carencia de sentido, para buscar en lo universal, las normas y objeto de la vida; arte que va a la esencia y busca manifestarla en equivalentes plásticos –arte de signos–, con dos pilares: por un lado, el Sol[24] como centro de ese arte, por el otro, la comprensión de que lo que se entiende por progreso es el progreso material y la convicción de vivir al margen de ello; el nuevo arte del hombre, que recupera sus medidas y sus geometrías) no es otra cosa que la "cosmovisión" que incorpora Torres-García posteriormente.

Entonces: *geometría más "teogonía"* o la razón prevenida de su propia disolución. Una prevención que se ve también respecto de la civilización industrial: "Mira –dijo– como la máquina trabaja dócilmente, vigilada por el hombre, substituyendo al hombre, ¡qué maravilla! El hierro, articulado, animado, en complicación llevada hasta lo infinito, siempre accinando [sic], sin descanso, de día y de noche, caldeado, amenazador, incansable, chirriando, rugiendo, silbando... ¡que locura! Pues la máquina después arrastra al hombre y acaba por dominarlo. Es el aprendiz de brujo". Prevenir que el aprendiz de brujo no se vuelva contra él. El número y el ritmo (dos elementos fundamentales del Universalismo Constructivo torresgarciano) del geómetra, medidos, justos, antes de que se conviertan en número y ritmo del consumo febril, el mundo mercantilizado y el materialismo convertidos en automatismo. Esa relación ambigua con la razón moderna se expresa también en la apreciación del narrador de la ciudad. Porque si, por un lado, ve que "la ciudad moderna es una gran casa de comercio", esta visión se produce sin solución de continuidad de su descripción fascinada: "¡Que visión extraordinaria, ese descomunal puerto! Esto es una realidad cubista-futurista: geometría, rojo, negro, aire, humo, cables, letras, chimeneas, sirenas, bandera, señales, y el gigante transatlántico, estático, firme como una isla. Mil lenguas diversas, en letras; brea alquitrán; mil chimeneas humeando. Mil productos de la industria, en cajas, botes, paquetes; y letra aún, y más letras, y números. ORGANIZACIÓN, MAQUINISMO"[25]. La misma relación paradójica que hace que "el taller de reparación de automatismos" del Dr. Terebrante se divulgue a través de un hombre-anuncio (el hombre cosificado, reducido a cartel publicitario, que había visto abundar en los años de su residencia parisina). La misma ambigüedad que produce el quiasmo del epígrafe: la puntuación sosegada que describe el exceso, y la puntuación enfática que describe la mesura.

Un programa completo de cultura. Ése es el resultado de esta sumatoria de geometría más cosmogonía.

Porque no es simplemente una teoría estética, sino que es un proyecto de transformación de la cultura que está en "decandencia". Porque se está asistiendo a la "decadencia del hombre", correlativa a *la decadencia de occidente,* y aquél no lo sabe. Se trata, entonces, de "una ciencia universal cuya expresión plástica sería nuestro arte geométrico", como dice el artista. Ciencia y arte que se proponen recuperar lo sagrado perdido en las tramas del automatismo de la razón ciega, que *religue* nuevamente a los hombres restaurando un "sentido profundamente *religioso*, en sentido laico, de solidaridad humana" *en* el mundo moderno, *en* las grandes metrópolis, la tradición *en* el seno mismo de lo nuevo[26]. Automatismo inconsciente que puede ver ese hombre solo con el que comienza la novela que, como el narrador, alcanzó esa experiencia límite de pasaje a la "ciudad sin nombre", de de-velación del mundo[27]. Hombre que de la agitación compone "sones divinos", que de la cacofonía escribe una "sinfonía"[28]. Hombre que, como el propio Torres-García, es un geómetra solitario que "piensa por todos", que "mide y combina, pesa y analiza: compone", que vela por el rumbo de la civilización, por encima de los ruidos de la gran ciudad.

Notas

* Una lectura de *La ciudad sin nombre,* novela pictórica de Joaquín Torres-García (1874-1949), Montevideo, Publicaciones de la Asociación de Arte Constructivo, 1941. Reedición facsimilar del formato de los originales, a cargo de la Comisión de Homenajes a Torres-García (Ministerio de Educación y Cultura de Uruguay) a raíz del centenario de su nacimiento, 1974

[1] Edición fragmentada de las conferencias en: *Le Corbusier en Buenos Aires 1929,* Sociedad Central de Arquitectos, 1979. Más adelante dice: "se me tacha hoy de revolucionario. Les voy a confesar que no he tenido más que un maestro: el pasado; y que una formación: el estudio del pasado... Yo he ido por todos lados donde había obras puras" (p. 22). Frente al caos de la moderna metrópolis, hay una búsqueda del orden, de la forma pura.

[2] Tomo la imagen de *São Paulo, sinfonia e cacofonia,* mediometraje del franco-brasileño Jean-Claude Bernardet. La película es un montaje de centenares de fragmentos de films con imágenes de la ciudad de San Pablo y, en homenaje a la alemana *Berlin, sinfonía de la metrópolis,* comienza con planos de personas caminando en el espacio urbano. Pero tanto en el relato que construye el montaje como en el sonido de fondo se revela una visión más cacofónica que sinfónica de la ciudad. Esta última, generadora de soledad, enajenación, violencia y fragmentación, parece la materialización urbana de la metáfora weberiana de la racionalidad moderna como "jaula de hierro".

[3] En "Cuidado con la Arquitectura" (*Martín Fierro,* Nº 24, 17/10/1925, p. 3) Girondo bromeaba si el presidio o el fusilamiento para los arquitectos quienes, a excepción de E. Vautier y A. Prebisch, no pudiendo salir de una estética ornamental, estaban incapacitados para interpretar las nuevas necesidades de las sociedades modernas, que eran visibles para cualquier "palurdo [que] no haya egresado de una escuela de arquitectura".

[4] Sobre el itinerario de esta búsqueda, ver la excelente tesis doctoral de Adrián Gorelik, *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936,* Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1998. Ese itinerario describe un trayecto que va *del centro* (de una ciudad, para el centenario, *ya* ecléctica, *ya* polifónica, en la que la pregunta por el ser nacional no puede encontrar resolución –a menos que se haga de la polifonía el rasgo típico de su cultura, pero éste era un paso que no estaban dispuestos a dar los miembros de la élite porteña), *al arrabal* (en los años 20, Borges en sus poemarios y ensayos, y a comienzos de los 30, Horacio Cóppola en sus fotografías, encuentran en las formas despojadas del margen tanto motivos modernistas como una vía de escape al callejón sin salida del centenario: las respuestas a las búsquedas, características de la década anterior, de la identidad, la arquitectura y el idioma de los argentinos) *y de regreso al centro* ("refundación simbólica" de la ciudad, "apoteosis oficial" de la respuesta de la vanguardia literaria, que traslada nuevamente al corazón de Buenos Aires –con la erección del Obelisco que, con sus formas puras, quiere sumar, en el año del inicio de la Guerra Civil Española, el espiritualismo católico e hispánico al esencialismo que supone el encuentro del ser– la identidad encontrada en la periferia; aunque con un ligero desplazamiento: el símbolo que rememora los orígenes hispánicos de la ciudad, se alza en plena avenida Corrientes y se lo une directamente a los orígenes de la nación por la diagonal clasicista, esquivando cuatro cuadras al sur la avenida ecléctica). Las citas de A. Prebisch en Gorelik.

[5] Compilado en: Jorge Schwartz, *Vanguardas Latino-Americanas. Polêmicas, manifestos e textos críticos*, São Paulo, Edusp-Iluminuras, 1995. Ver apartado sobre Constructivismo, pp. 369 a 374. (También en: J. Schwartz, *Vanguardias latinoamericanas. Estética e ideología en la década del veinte,* Madrid, Cátedra, 1991; pp. 394 a 400)

[6] En ese artículo-manifiesto Torres-García se pregunta si la regla que promueven, la de ver "la obra... en *su totalidad*, en un orden *único*, en la *unidad*", fue patrimonio de épocas anteriores, "¿cómo podrá emplearse de una manera moderna?".

[7] Torres-García no postula un abandono de la razón por el destino de fragmentación que contiene. No hay una propuesta de un irracionalismo premoderno. El primer número de la revista *Cercle et carré,* que –como señala Schwartz– en su nombre describe un proyecto estético-ideológico, salió el mismo año de la aparición del periódico de Breton *Le surréalisme au Service de la Révolution.* Se trata de la propuesta de la abstracción geométrica racional frente al desorden irracional del surrealismo.

[8] En *La ciudad sin nombre.* La novela consta de unas cien páginas manuscritas y con dibujos, sin numerar. Tampoco aparecen bastardillas (todas las bastardillas que aparecen en las citas son mías). El autor utiliza el recurso de aumentar el tamaño de la tipografía cuando quiere subrayar algo. En todos los casos respeté la ortografía original.

[9] Postvanguardista (el narrador dice del constructivismo que "es algo más que una expresión moderna") y, podemos agregar, reactivo (un regreso a la unidad y a la razón, luego de los ejercicios "desordenadores" de las vanguardias, aunque sin abandonar el rechazo vanguardista del arte mimético).

[10] En 1939, después de haber sido testigo de las grandes guerras europeas y presentir el comienzo de otra, Torres-García explica las razones de esta incorporación: volver "a las formas del arte precolombino. Y no solamente porque consideré que ése es nuestro arte, sino porque el cataclismo que amenaza a Europa barrerá con lo que queda de su cultura... Pensé, pues, en que el destino de América

el Murciélago
Para orientarse en esta oscuridad
Magazine Freudiano
Nº 11 Agosto-octubre 1999
Reportaje a Jacques Auber
¿Se puede ser ateo?
Cottet - Balibar - Zizek

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

era el de constituir un refugio para la cultura" (entrevista concedida a Juan Carlos Onetti en *Marcha*, 23/6/39).

[11] "Estamos en el ritmo de la *naturaleza* y de la *razón*", dice el artista constructivo en *La ciudad sin nombre*. En esto también continúa al programa iniciado en París: en 1932 publica por Imán un texto titulado *Raison e Nature*.

[12] Ésta, al no ser consciente, se transforma en el peor de los automatismos. La lógica de la "liga de los hombres sensatos" que gobierna a todos los hombres, sin que éstos lo sepan, como va descubriendo con angustia creciente el Personaje Nº 1, "él mismo preso en sus invisibles mallas". Esta liga no toma "como finalidad un arte o una ciencia, sino como un medio –razón instrumental– ... Medio pues de hacer dinero; de ser poderoso; de satisfacer la vanidad que procura el encumbramiento". Siguiendo esta lógica, un "archisensato" es un millonario.

[13] En la novela, se repudia a un filósofo poseedor de una "doctrina nefasta": el "hermafroditismo mental" que juzga iguales los opuestos.

[14] Otro ejemplo de estado temible de desquicio del mundo, de su "terrible enfermedad": un poeta que, en un "sendero peligrosísimo", juzga fuera del campo poético los versos inteligibles, que dice "saber que nada sabe" y propone el "naufragio del sentido... o sea la desorientación más absoluta y total de la conscien-cia, [que] es, en su concepto, la liberación del alma". En este repudio del desorden por parte del artista, nacido un año después del *dérèglement de tous les sens* que buscaba Rimbaud en *Una temporada en el infierno*, se ve claramente la continuación de "Querer construir".

[15] "Ostentación" que se traduce, en el terreno de la arquitectura, en un "derroche" de recursos, "vengan o no a cuento". Es decir, el eclecticismo, la versión arquitectónica del temido "hermafroditismo mental" que promueve la *mescolanza*: en la página que relata la desaparición súbita de un edificio ornamental, "de yeso y cartón" –razón por la que tenía que "caer forzosamente"–, se ve un dibujo que remite al par montevideano de nuestro "Barolo", la arquitectura italiana tan repudiada por los modernistas argentinos.

[16] Ésa fue la tragedia kantiana: entrever un destino oprobioso de desorden y alienación y de *naufragio del sentido*, contenido ya en los propios orígenes del orden racional, y sin por ello poder dejar de promoverlo. Sin embargo, hay un recurso último: el llamado a la obediencia. La célebre frase: "razonad cuanto queráis... pero obedeced", en "¿Qué es el iluminismo?", expresa un intento de evitar ese fin. Al respecto, ver los trabajos de Jorge Dotti en *Punto de Vista* y *Espacios*.

[17] Diálogo entre los personajes "conscientes": Hombre de barba: –"¿A dónde van?" Personaje Nº 2: –"A nuestras jaulas."

[18] Hombre-anuncio: –"Y eso no quiere decir, que ho haya unos pocos (habitantes, no de esta ciudad que tiene un nombre, y que usted y yo sabemos, *sinó de otra, siendo ésta misma,* y que no puede tenerle; pues *si se el nombre de la ciudad ya no conozco a la ciudad, es decir, lo que es verdaderamente lo real;* y por esto se está perpétuamente en la ilusión de lo relativo) y decía que hay unos pocos que no siguen tal corriente, y así se conservan inmunes".

[19] Según el Cuadro Nº 1, "Significado de algunos símbolos utilizados por Joaquín Torres-García", en Mario Gradowczyk, *Joaquín Torres-García*, Bs. As., Gaglianone, 1985.

[20] Y por la vía del rechazo al surrealismo, hay un repudio, no explicitado en Torres-García, a lo que se veía, en algunas lecturas, como lo irracional del psicoanálisis. Más allá de los debates respecto de la pertenencia o no del pensamiento freudiano al proyecto racional moderno, lo que es indudable es su carácter descentrador. Freud mismo colocaba a su invención como una herida al narcisismo del hombre, por descentrarlo del gobierno de sí mismo, de sus actos y palabras, luego de operaciones similares que realizaron Copérnico (señalando el lugar excéntrico de la tierra en el espacio celeste) y Darwin (destronando al hombre de su lugar privilegiado entre las especies).

[21] Personaje 1: –"¿De dónde vienes?" Pje 2: –"De la eternidad." Pje 1: –"Pues yo voy a ella."

[22] Aunque bien podría tratarse de Nueva York (ciudad portuaria, con población negra en los barrios pobres, calles numeradas y "tiradas a cordel", con red de subterráneo, en el hemisferio norte y del nuevo continente), la coincidencia con una ciudad real, o mejor: su nombre, no tienen importancia.

[23] En oposición, es interesente la descripción que hace el narrador del arte monumental, del "arte oficial", que va viendo en las calles y que desprecia: "decorativo" –las máscaras–, "literario" –ficción: mentira –, "teatral" –representación, máscaras–, "realista" –representación, imitación–, en resumen: un "insulto al arte".

[24] El Sol: "centro de nuestro sistema, regulador del orden, fuente de toda vida, creador de la belleza, él es símbolo de nuestra existencia, al describir su aparente curva entre la aurora y el ocaso", venerado "desde edades remotas en las tierras de América, y... [cuya] resonancia de otros tiempos es percibida aún hoy, y así, consciente o inconscientemente, todos los sudamericanos la sentimos".

[25] El artista fascinado con el exceso que busca la mesura y la justeza con su arte geométrico.

[26] "Explico lo que me trae al país: levantar al arte, crear una *nueva* conciencia, buscar la *tradición* profunda" dice el narrador.

[27] "¿Habéis pensado en Kant, residiendo en Koenisgberg? ¿Y Beethoven en Viena? ¿Y en el Greco, en Toledo?". Estos son algunos de esos hombres solos. Más adelante aparece Haëndel. El nombre que encabeza la lista, el único filósofo, permite pensar en la clara conciencia del pintor uruguayo del proyecto de la ilustración y suponer al Universalismo Constructivo como el intento de resolver su núcleo problemático. Ver nota 16.

[28] "Ese hombre [que] vive en una ciudad sin nombre. Transpuso un límite humano y ahora ya no puede volver de allí. Despertó. Vio otra luz y, ahora ¿lo que ya no es luz ni espacio para él, sino cárcel y tinieblas, como podrá considerarlo?... Y viviendo en aquella ciudad escribió la sinfonía... despertó y fue el universo".

armas de la crítica
EDITA AMERICA LIBRE

Buenos Aires salvaje, Eduardo Rinesi

Jardín de Excluidos,
Horacio A. Lobo y Eduardo Rosenzvaig

Punta del Este. La política excluyente, Américo Cristófalo

Arlt y la crítica (1926-1990), Omar Borré

Sábato o la moral de los argentinos,
María Pia López y Guillermo Korn

Osvaldo Soriano: el mercado complaciente
Marcela Croce

IDEAS Y TESTIMONIOS
CRÓNICAS

SEIS DÍAS CONSIDERANDO EL FUTURO MONUMENTO

por Florencia Abbate

"Desaparecidos. La comisión pro-Monumento a las Víctimas del Terrorismo de Estado llama a concurso para realizar el grupo de esculturas del Parque de la Memoria, que se levantará en la Av. Costanera Rafael Obligado y estará compuesto de ocho piezas. Pueden participar artistas argentinos y extranjeros, individualmente o en equipo. Las bases se retiran en Perú 130".

Trespuntos, Sección "Clasificados".

a Tito Conti

19

Debía ser la medianoche o poco más. Éramos seis. La charla discurría en torno a la marcha del miércoles siguiente, 24 de marzo, en repudio de un nuevo aniversario del golpe militar.

Las voces se superponían debido a uno de esos diálogos cruzados, en los cuales los que están ubicados en los extremos derechos de la mesa se dirigen a los de la izquierda, sentados en diagonal a ellos, a la par que los dos en el medio hablan entre sí. De pronto se hizo un silencio. Solamente quedó la voz de A. (30 años, feminista, antropóloga, militante de grupos por las minorías sexuales). Su frase suspendida, desplazada, se fue disolviendo en la niebla caliente de voces, olor a comida, el humo y la última estrofa de "Los mareados" cantada por un hombre tambaleante, los codos apoyados en la barra, unos metros más lejos. A. decía que también se *marchaba contra la construcción de un monumento a los desaparecidos.*

Se oyeron unas onomatopeyas en señal de disgusto. Luego el tema se cerró, o más bien, a través de una sucesión de disgresiones se fue ramificando hasta convertirse en una polémica sobre las posibilidades de una militancia sostenida. Me había quedado pensando en el futuro monumento. La noticia me causaba malestar. Por más que lo intentaba no lograba concebir una imagen de cómo se vería el proyecto concretado. A mi lado subió el tono J. (historiador, docente, 32 años, ex-militante del PC), agitando un tenedor decía que en política ninguna participación activa puede sostenerse si uno no cree que su vida depende de la causa que defiende. Apoyé el cigarrillo en el borde de un cenicero. Corrí la silla hacia atrás unos centímetros. Y mientras oía a dos parejas jóvenes en la mesa vecina, debatir acerca de si un arquero es o no es homosexual –creo que hablaban de Islas– me di cuenta de que nadie había hecho explícitos sus argumentos contra el monumento. Quizá se debió a la instantánea unanimidad del rechazo, quizás a que ya circulaba la quinta botella de vino. No alcanzaba siquiera a discernir cuáles eran los míos.

20

En el dorso del papel que constata que no tengo deuda de infracciones de tránsito anoté la dirección: "Lacarra y Ramón Falcón", entre paréntesis "Flores". Llegué hacia las diez de la mañana. Había poca gente. Unos rayos de sol atravesaban el parabrisas casi enceguecièndome; al cruzar el portón para entrar a la playa de estacionamiento, me noté nerviosa. Estacioné. Bajé del auto y cuando estaba llegando a la oficina pensé en cuántas otras personas habrían ido también a hacer el trámite para transferir el coche, a la División Automotores de la Policía Federal: el lugar donde a mediados del 78 comenzó a funcionar "El Olimpo". Envuelta en el candor de esa mañana apacible y calurosa, a duras penas podía imaginar que aquella superficie de cemento hubiese estado cubierta por tres o cuatro salas de tortura y que allí, donde acababa de dejar el auto, habrían estacionado los camiones de los cuales descendían prisioneros engrillados, temblando de frío y de fiebre en unos de los inviernos más crudos de la década. En la oficina un oficial cebaba mate mientras otro desplegaba el papel blanco de un paquete de facturas. Les dije que había ido por el trámite de verificación. El primer oficial dejó la pava. Y lentamente comenzó a constatar si el auto estaba o no dado de *baja*, si había o no tenido un *siniestro,* si el *número* de chapa coincidía con el que figura en la cédula de verde. Después de un rato alzó la vista y me dijo que todo estaba en *orden.* Salí.

A diferencia del futuro monumento, ese parque de cemento no es algo que uno pueda simplemente *observar con distancia:* se trata de un lugar que *rodea* e *invade* a quienes lo visitan. No niego que alguien podría entrar sin entrar, entrar creyendo entrar en otra parte, hacer el trámite y olvidar el sitio; pero cuando sabemos donde estamos, el recuerdo de la desesperación allí se hace tangible, respirable. El recuerdo de la desesperación permanece en unas decenas de metros cuadrados: La playa de estacionamiento puede recorrerse en toda su extensión. Podemos ir y venir escuchando el rumor de los pájaros. También, el horror una mañana cualquiera.

...Es muy posible que siguiera nerviosa por la tarde cuando fui a encontrarme con P. (militante del Partido Humanista, músico, 28 años). Me pidió que lo acompañase a la casa del padre, a darle a firmar un petitorio al que iban a suscribir casi todos los más reconocidos artistas plásticos argentinos. Era un petitorio en oposición al modo en que se estaba realizando el concurso para hacer las esculturas que van a rodear el monumento.

Me explicó que la convocatoria se había extendido, que los responsables invitaban a los artistas extranjeros a participar presentando sus proyectos. Guardaba incluso cierta relación con la licitación de las privatizaciones. Agregó que no era la única desavenencia de criterios en torno al asunto. Había oído que, entre otros, algunos radicales impidieron colocar en la piedra fundamental una placa que dijese: "Aquí se construirá el Monumento a las Víctimas del Terro-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

rismo de Estado *como reivindicación de sus luchas y de sus ideales*". Pienso que hice un gesto mudo aunque evidente e interpretó el fastidio que me provocaba. Me miró sorprendido. En todas las ciudades del mundo hay monumentos para los muertos, dijo. Es una parte más de la cultura, dijo después. Mientras caminábamos recordé que alguien me había sugerido que cuando la cultura del capitalismo abandona su pretensión de ser cultura, no es extraño que el aval a ese tipo de proyectos parezca producto de la demagogia, la hipocresía o una calculada conveniencia. Ya estábamos llegando cuando P. quiso saber por qué no estuve en contra de las indemnizaciones que otorgó el Estado a los familiares de desaparecidos. Pronuncié una serie de alusiones: Que mi amigo Ernesto trabaja nueve horas por día desde los 13 años, y aun así nunca había podido evitar que se acumulen las deudas de alquiler, suyas y también de su madre, que era correctora de *Página 12* y perdió el empleo porque los correctores fueron reemplazados por máquinas. Dije luego que, sin embargo, conocía otros casos. Personas que rechazaron el dinero por razones nobles; otras por razones cuestionables: Que a Tania su abuelo, un hombre que al volver la democracia se convirtió en el presidente de Mastercard, un hombre cuyos tres hijos fueron chupados uno atrás de otro–cada uno había llamado a otro por teléfono desde el chupadero obligado a inducir a su hermano a concurrir a una cita fatal–, un hombre cuya ex esposa, ya en el exilio, se dedicó a escribir un libro sobre casos de chicos criados por sus apropiadores –y nunca podía dormir y tomaba cantidad de pastillas, y cuando terminó aquel libro falleció–, un hombre, dije, que según su nieta se negaba a recordar el pasado, le había dicho a ella –poniendo fajos de billetes en la mesa– que no aceptase el dinero porque él, presidente de Mastercard, se lo daría. También estaba el caso de Claudio, que no era familiar; estuvo secuestrado desde los 17 a los 18 años, y dijo que no podía admitir esa clase de favores.

21

Hojeando diarios de la semana encontré el argumento de HIJOS. Se oponían a avalar el proyecto del monumento porque éste había sido emprendido por la Legislatura que un año antes se rehusó a votar la anulación de las Leyes de Punto Final y Obediencia Debida. También en esos diarios estaban las noticias ligadas a una propuesta que, en cambio, obtuvo en la Legislatura un 80 por ciento de votos a favor: la sanción del artículo que impone penas para la oferta y el consumo de prostitución callejera. "Sabemos que no resuelve el problema y sin duda genera una regulación clandestina", declaraba Liliana Chiernajovsky después de anunciar que de todas maneras votaba a favor, pues la mayor parte de la población así lo requería. Dejé a un costado el diario. Me perdí en conjeturas inspiradas en palabras de J.: si la mayoría se inclina un buen día por los campos de exterminio, ¿sustentados en ese consenso los legisladores presentarían proyectos para su construcción?

Eran cavilaciones inútiles para cualquiera de las prostitutas o travestis que, acostumbradas a sufrir en un día más humillaciones de las que he pasado en el curso de mi vida, no muy sorprendidas por la súbita traición de los representantes, tentadas a considerar perpetua su condición de ciudadanos de segunda clase, familiarizadas con la diaria desaparición de sus pares y con la nunca demasiado remota posibilidad de la propia, ya estaban cambiando los tacos por zapatillas de goma para les fuese más sencillo correr. Hubo quienes lograron hacer nuevas negociaciones con aquellos policías cuya avidez superó su vocación sangrienta; el mal trance fue que de los 50 pesos que cada una pagaba todas las noches al patrullero de la zona cuando aún regían los edictos, la cifra había subido a 80.

... Unas horas después recibí el llamado de A. Con voz grave me hablaba de una travesti a la cual entrevisté, a propósito de un libro que estaba escribiendo un año atrás. Recordaba perfectamente a Nadia, alta, flaca, de piel oscura. Recordaba su relato de la época en que todavía no paraba en Palermo sino en Panamericana, y cómo era costumbre que los policías le dispararan a los pies, forzándola así a cruzar la ruta para que la atropellase algún camión. Recordaba que no quería hacerse el análisis de detección del virus de HIV; decía que estaban enfermas casi todas sus amigas y que en los hospitales se negaban a atender travestis. Recordaba haberle preguntado si se cuidaba y dijo que en general sí, pero que ciertas noches no tenía un peso y si un cliente le pedía una *fellatio* "sin forro o nada", solía acceder. Recordaba mientras oía a A. repetirme que, liberado de la contención que supuso el temporario Código de Convivencia Urbana, un oficial le había dado a Nadia infinidad de golpes.

22

Vi en la pantalla el rostro rodeado por el pañuelo blanco. Subí el volumen. "Nadie puede oponerse al monumento", decía ante un micrófono, "que se hace para que todos sepan que nuestro pasado hiere nuestro presente". El rostro de aquella mujer, una integrante de Madres de Plaza de Mayo Línea fundadora, se esfumó fugazmente para ser sustituido por el rostro de Llamas de Madariaga presentando un desfile de modas. Apagué el televisor. Los ojos fijos sobre la pantalla gris, me parecía seguir escuchando el eco de su voz. Pese a tener una posición tomada, no era sencillo desdeñar la opinión de alguien que encarna de por vida una condena moral sobre los responsables de la desaparición de su hijo.

Volví a retomar el intento de imaginar cómo sería el proyecto concretado. Sabía ya que el monumento estará ubicado cerca de Ciudad Universitaria, próximo a una de las Facultades que el Estado alejó de la zona céntrica para conjurar la incidencia de eventuales desmanes. Me preguntaba si sería posible evitar que la sombra de la ciudad le inyectase al monumento su urgencia. Si sería posible que los que pasaran se concentrasen a mirarlo, ¿cómo hacerlo si el estado natural del transeúnte es andar distraído? Me preguntaba si no sufriría a la larga la misma apatía a la que está sometida la presencia de otros monumentos: ¿no había acaso un monumento en memoria de los chicos que murieron en Malvinas? ¿no se sabía acaso que fue la indiferencia una de las principales maneras del mal? Me preguntaba si el monumento podría corporizar la experiencia: ¿evocaría lo que han visto y sentido? ¿si fuera posible llorar en su hombro, sentiría uno deseos de hacerlo? Me preguntaba si se puede llorar frente a una imagen oficial de los desaparecidos. Si mirarlo daría una sensación de permanencia trascendente. O desagrado ante el hecho de haber querido concentrar el diluvio en una taza.

23

A fines de junio del año pasado me llamó Ch. (38 años, sociólogo, ensayista, ex-militante anarquista) proponiéndome escribir un ensayo para un libro, que editaría EUDEBA, acerca de la vida cotidiana durante la dictadura. En el lapso de tiempo que llevó compilar los ensayos, la FUBA reprodujo sin autorización y vendió a bajo costo los apuntes del CBC, causándole a EUDEBA un desbarajuste financiero tan grande que varias publicaciones –ésta entre ellas– quedaron momentáneamente en suspenso.

No había vuelto a revisar ese ensayo desde entonces. Decidí hacerle algunas correcciones. Después de leer la primera página, advertí que había empezado a sentir la misma inquietud que a lo largo de aquella semana de julio del 98, en la que iba todas las mañanas a la Hemeroteca del Congreso a pasar horas leyendo los diarios de la misma semana de julio durante el 78. El primer día entré allí recordando el testimonio de un sobreviviente que olvidó su nombre. Decía que la tortura se le hizo a tal punto insoportable, que cuando escuchó que llegaba el camión para un traslado –el traslado era considerado sinónimo de exterminio–, gritó "Trasládenme a mí... a mí: *571*". Apenas me entregaron el fajo –pesado, amarillento, deshojado– que reúne los diarios del mes, el empleado de la Hemeroteca me dijo "Sos la 15". Y ante mi gesto de desconcierto o tal vez de desesperación, puntualizó "Sos la lectora 15". Me senté a la mesa donde estaba colgado el cartel con el número 15 y abrí el fajo de diarios. Policiales, publicidad, política, espectáculos, clasificados, todas me parecían imágenes que en su fugaz decurso apenas se distinguían las unas de las otras. Desanimada ante esa procesión signada por la equivalencia propia de lo informativo, reduje mis expectativas de hallar enseguida material para el ensayo; me abandoné y entonces mis pupilas se orientaron hacia la foto de una persona buscada. La apariencia del aviso no era muy distinta a la de esos que se miran sin ver en la página de un diario actual –referidos a personas extraviadas que han sido vistas por última vez en algún punto de la ciudad–. Lo peculiar fue que cuando, de regreso, leí la lista de desaparecidos elaborada por la CONADEP, encontré el nombre de aquella persona. En la sala de la Hemeroteca, al día siguiente, comprobé que su foto seguía apareciendo en los diarios de toda la semana. Y para describir lo que creí percibir en su mirada, empleé en el ensayo una frase de Benjamin: "es una imagen irrevocable del pasado que corre el riesgo de desvanecerse en cada presente que no se reconozca en ella". Eran ojos que por un instante hacían que rebalsara la angustia asimilada y quieta.

Releyendo el ensayo terminado, me pregunté si el monumento podría evocar la *irreductible y colectiva ambigüedad* de la palabra "desaparecidos", trascendente respecto del espacio público y que, personalmente, nunca imaginé sólo como una suma de individuos, sino también como una constelación de miradas en penumbra, en vela, habitando... ¿Podía lo visible atravesar la oscuridad trayéndonos un mensaje? ¿Existía el equivalente visual de un silencio absoluto? Mientras me hacía estas preguntas pensaba que tal vez la polémica idea de Charly García, la idea de arrojar durante un recital maniquíes al río en recuerdo de los vuelos de la muerte, lejos de ser nada más que una ocurrencia excéntrica expresaba una actitud con respecto a los modos de la memoria; una actitud que involucra a un conjunto demasiado vasto de personas. Antes de guardar el ensayo releí uno de sus epígrafes; pertenece a un texto de Hanna Arendt y se vincula con los maniquíes: "Hay algo que parece discernible, el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos".

Volví a preguntarme de nuevo si, a pesar de todo, podía lo visible atravesar la oscuridad trayéndonos un mensaje. Pensé que eso hacían los "escraches" de HIJOS... El futuro monumento, los "escraches", ¿el tamaño del estímulo es inversamente proporcional a su poder de evocación?

24

Faltaba media hora para que comenzase la marcha. Leía unos ensayos de John Berger, demorándome en un pasaje que me conmovió –que me conmueve– por su sencillez: "...cuando una causa justa es derrotada, cuando se humilla a los valientes, cuando se trata a hombres probados en el fondo y en la boca de los fosos como si fueran basura, cuando se aniquila la nobleza y jueces en los tribunales aceptan mentiras y se paga a difamadores con sueldos con los que podrían vivir una docena de familias, cuando la policía de Goliat no está en el banquillo de los acusados sino en el Cuadro de Honor, cuando se deshonra el pasado y se ignoran las promesas, cuando se comienza a sospechar que no hay apelación posible, no importa el nombre que elija el sistema para enmascarar su desvergüenza y su egoísmo, cuando de a poco se cae en la cuenta de que están dispuestos a destruir nuestra herencia, nuestro talento y si es necesario nuestros huesos...".

Unas páginas después leí que existen dos modos de la memoria. Uno es un sentimiento de horror. Otro es autodefensivo y declara: "Esto no debería volver a suceder aquí" (para algunos el "aquí" debe omitirse, para otros ni siquiera).

Oí que se largaba a llover. Ya era la hora de la marcha. Cuando estaba saliendo recordé que Berger admira a Marcos, y que Marcos había dicho una frase que relacioné, imprecisa aunque inmediatamente, con el malestar que me causaba el proyecto del monumento. Es una frase muy breve que muestra su convicción de que los zapatistas representan a los muertos, no por voluntad de representación, sino porque ellos mismos encarnan lo que debe recordarse; un monumento que no conmemora sino que susurra al oído del porvenir las sensaciones persistentes que supone lo ocurrido –el sufrimiento como legado que pasa de un cuerpo a otro a través de los años, el sufrimiento eternamente renovado y su protesta recreada–: "Aquí estamos, los muertos eternos, muriendo una vez más, pero ahora para vivir".

25 de Marzo de 1999,
Buenos Aires

cuentas pendientes

Publicación de la Cátedra Libre de Derechos Humanos Facultad de Filosofía y Letras - UBA

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

PASEO HUÉRFANOS
Diario de Chile sin Pinochet

por Álvaro Abós

Octubre 18, 1998

Desde la ventana de la habitación que ocupo, en el quinto piso del Hotel Carrera, fue lanzada una bazuka contra el Palacio de la Moneda, en un intento de matar al Caballero P., quien ha quedado arrestado hace dos días en Londres, a pedido del juez Baltasar Garzón, bajo acusación de torturas, secuestros, genocidio. El atentado fue en 1985, me cuenta el empleado de la recepción y el Caballero P. resultó ileso porque el arma se disparó por la culata y la habitación se incendió.

Más tarde, una vez instalado y tras enviar la primera crónica para mi diario, subo a la azotea del Hotel. Desde allí se filmaron unas imágenes muy conocidas del bombardeo a la Moneda, en septiembre de 1973. El hotel es un edificio de dieciséis pisos que se alza en la Plaza de la Constitución, a un costado del Palacio de Gobierno. Algunos lo conocen porque aquí transcurren ciertas escenas de la película *Missing* de Costa-Gavras, aunque el rodaje se hizo fuera de Chile y el hotel fue reconstruido. A raíz del arresto del Caballero P. hay periodistas de diversos países. Algunos filman junto a la piscina. Son, me cuentan, del canal musical MTV y están haciendo un documental sobre un grupo de rock.

Paseo por el centro de Chile. La ciudad conserva su pulso habitual. ¿Cómo es posible que la vida cotidiana no haya sido alterada por el gran acontecimiento? ¿Cómo es posible que la historia no trastorne costumbres y rutinas, esa espuma de los días que no cambia ni en los momentos en que la historia estalla? Sabemos que es así, pero sin embargo, inevitablemente, nos sorprendemos. A las tres de la tarde, algo sucede en Paseo Huérfanos y en las calles peatonales que alimentan esa arteria madre: llegan los periódicos vespertinos. En Huérfanos y en Ahumada, la tarde palpita en los quioscos y en los cajones de los lustrabotas. He aquí un programa para hombres en el tradicional y machista centro de Santiago: hacerse lustrar los zapatos mientras se lee el diario. El lugar tiene un aire decadente y por momentos sufro una confusión cronológico-geográfica. Creo estar en otro lado y en otra época. Quizás en la Avenida de la Luz, bajo la Plaza de Cataluña, en los años cuarenta del siglo XX, o en la Avenida de Mayo de Buenos Aires, por la misma fecha, o en 1955 en el Jirón de la Unión de Lima. En realidad, no he estado en ninguno de esos lugares en esas fechas.

Octubre 19, 1998

Feria del Libro en Estación Mapocho, una antigua estación de ferrocarril que aloja exposiciones. Mientras espero que abran, a las once de la mañana, paseo por las orillas del río que baña la capital de Chile. El Mapocho, que nace en los Andes y muere en el Pacífico, es un río finito, de orillas barrosas y aguas desfallecientes.

–A veces, el Mapocho crece y se desborda. Es como los chilenos, no hay que fiarse de ellos porque tienen mucho más de lo que muestran –me dice mi amigo chileno Óscar.

Chile es el país de la modestia y la discreción. Basta oír hablar a los chilenos, impregnarse de ese tono dulce y bajo, bien distinto al habla de los gritones argentinos o de los ruidosos brasileños, también distinto al castellano puro de bolivianos y colombianos. El Mapocho es el río chileno por excelencia, pero todo Chile vive alrededor de una naturaleza de acuciosa brevedad. Chile, el país de la loca geografía, es tan estrecho que hay un lugar donde la vista humana abarca al mismo tiempo el límite occidental, la costa, y el límite oriental, la cordillera de los Andes, pero es tan largo que si se lo extendiera en Europa llegaría desde Gibraltar a Laponia.

Escribo una crónica sobre el sacerdote catalán Joan Alsina, miembro del MIR, autor del libro *Xile al cor (Chile en el corazón),* asesinado en septiembre de 1973 por la policía política en un puente sobre el Mapocho.

–Cuando la dictadura, los cadáveres de los asesinados flotaban en el Mapocho –recuerda Óscar.

El día que fui a la Feria del Libro, los puentes estaban abarrotados de santiaguinos que paseaban con los niños o con la polola (novia) o simplemente leían los diarios al sol de la dulcísima primavera. ¿Qué, quién recordaba en este domingo de 1998 lo sucedido en 1973? Todo y nada, todos y nadie. En la Feria, se expone la industria editorial chilena en todo su esplendor: muchos libros chilenos, si bien las editoriales más fuertes en el mercado son filiales de casas españolas. Hay escritores chilenos jovencísimos, jóvenes y no tan jóvenes, que conozco aún mal y que proponen temas alejados de la historia chilena del último cuarto de siglo. También hay reediciones de narradores chilenos que han alimentado mi vida: Manuel Rojas, Carlos Droguett, del que se traerán sus cenizas, depositadas en Suiza desde su muerte en 1992, José Donoso... Dos grandes poetas vivos de Chile, país tocado por la varita mágica de la poesía, que le regaló al mundo dos poetas ganadores del Premio Nobel, Gabriela Mistral y Pablo Neruda, pero que pudieron ser tres si contamos a Vicente Huidobro... o a algunos otros, dos grandes poetas vivos comparecen en la Feria ante multitudes: Gonzalo Rojas y Nicanor Parra.

En los pasillos de la Feria, entre miles de libros, abundan los títulos sobre el Caballero P. pese a que en los últimos años se dijo que "hablar de esas cosas es de mal gusto", no ya entre los escritores jóvenes sino de cualquier edad. Para Hernán Valdés, con quien coincidí en el exilio en Barcelona hace ahora algo más de veinte años, y que tiene entre las novedades la primera reedición chilena de *Tejas verdes,* su seco e inolvidable testimonio sobre un campo de concentración (Laia, 1974), la sociedad chilena está "ocupada con su presente y con su futuro, con sus alianzas tácticas o estratégicas, con sus negocios, con su reconquistada normalidad. La reconciliación es una

realidad, por lo menos para los reconciliados económicamente..." Bien, he aquí que cierto día de 1998 el mundo le recordó a Chile de manera abrupta que el Caballero P. es un tema del que aún hay que hablar.

Octubre 22, 1998

Siete y veinte de la tarde. Muchos chilenos ya abandonaron el centro, la luz se adelgaza y hace traslúcidos los colores, los diarios vespertinos proclaman: "Margaret Thatcher pide la libertad de...", un hombre y una mujer se sientan en la Plaza de la Constitución y miran en silencio hacia el caserón pardo y hosco cuya silueta oscurecida por el humo del asalto es ya un ícono de la historia del siglo. Ellos no hablan. Sólo miran hacia el Palacio de la Moneda y lloran sin palabras. ¿Quiénes son? ¿Qué están haciendo? ¿En qué piensan?

Unos chicos y chicas de quince años filman un video con la Moneda como fondo. Es un trabajo práctico para el profesor de historia. El que juega –pero como todo juego es muy serio– a ser el presentador del documental, con el fondo de la casa de gobierno, recita con el empaque de un profesional, el texto que han redactado entre todos: "En 1973, un golpe de estado militar tomó el poder en Chile..."

Regreso al hotel. El portero me intimida con su vistoso uniforme, largo, casi hasta el suelo, color gris perla, con botones y alamares y gorra de plato. Cada vez que entro y salgo del hotel en mis correrías por Santiago para entrevistar a políticos e intelectuales, me pregunto: ¿a quién me recuerda? Entonces caigo en la cuenta. ¡Al huevón lo disfrazaron con el uniforme de lujo del Caballero P.!

A lo largo de este diario, he usado deliberadamente la expresión "Caballero P." como provocación contra el lector. Es un intento pare re-construir las fórmulas verbales de la prensa chilena. No hablan del ex dictador Augusto Pinochet, ni del ex tirano Augusto Pinochet, ni mucho menos del Chacal, o del Asesino, ni otros epítetos. Tampoco usan –sólo empezarían a hacerlo muchos días después– un mero y aséptico "Augusto Pinochet", sino que invariablemente emplean la fórmula: "el senador vitalicio Augusto Pinochet" o bien "el general en retiro Augusto Pinochet Ugarte".

Noviembre 25, 1998

Fue necesario que los lores dictaran hoy su fallo estableciendo que el Caballero P. no tiene inmunidad como antiguo jefe de estado, fue necesario que el mundo entero lo dijera, a saber, la Cámara de los Lores, las Naciones Unidas, la Unión Europea, el juez Garzón y sobre todo la prensa internacional, ¡la CNN! que el mundo entero proclamara que Pinochet es uno de los peores criminales del siglo XX para que la prensa chilena comenzara a llamarlo "ex dictador", o Augusto Pinochet a secas. ¿Es secundario el tema o es crucial? El sentido de época se basa en el sentido que los medios adjudican a hechos y personas, lo que con frecuencia se convierte en etiqueta, en calificativo, en título antepuesto al nombre de cada persona. Así por ejemplo, el lector que lea este texto posará sus ojos sobre los renglones en negrita o en cursiva que lo siguen, y se enterará de que su autor es el escritor y periodista Álvaro Abós. La legibilidad exige* que al nombre del colaborador se agregue un rótulo, o se continúe con una precisión biográfica, un título, una señal de identidad. Sin ir más lejos, un lector europeo o sudamericano pero no chileno, no demasiado informado sobre lo que sucede en Chile ahora mismo, cuando Pinochet fue detenido, no entendería una información sobre lo que pasa en Chile en la que se mencionara a personajes como Ricardo Lagos, Andrés Zaldívar o Gladys Marín. La legibilidad permite comprender pero al mismo tiempo dificulta la comprensión. Si de Gladys Marín sólo sabemos que es secretaria general del PC de Chile no sabemos que ella es la mujer de un desaparecido, o que fue dirigente juvenil en la época del presidente Salvador Allende, o la primera chilena que entabló una querella contra Augusto Pinochet. ¿Cuál de todas estas etiquetas es la más importante? ¿Por qué recortar una sola de ellas? ¿Acaso al seleccionar un perfil posible entre muchos no estaríamos ya dando prioridad a un punto de vista? Si así fuera, el lenguaje falsamente objetivo de los medios y la "información pura" estaría escondiendo una forma de totalitarismo informativo.

Noviembre 25, 1998 (más tarde)

Dicen los periódicos que ayer, en un lugar de la costa mediterránea, cerca de Marsella, se encontró la pulsera que llevaba el piloto Antoine de Saint-Exupéry cuando su avión cayó (¿en el mar?) en 1944. También se habrían encontrado partes del avión. Saint-Exupéry es un desaparecido, como los fusilados de La Serena, condenados por un consejo de guerra, y cuyos huesos se están desenterrando hoy en el cementerio de La Serena, en cuya fosa común yacieron durante 25 años. Los desenterradores cavan y cavan mientras el

BEATRIZ VITERBO EDITORA
España 1150 - 2000 Rosario - Argentina
E-mail: beatrizviterbo@arnet.com.ar
Fax: 54 341 4261919



NOVEDADES 1999

Sylvia Molloy: *Las letras de Borges y otros ensayos*
Sergio Cueto: *Versiones del humor*
César Aira: *Cómo me hice monja - La costurera y el viento*
Esteban López Brusa: *La temporada*
Mariano Fiszman: *El antílope*
Carlos Álvarez Insúa: *Señor / Triste como mi país*

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

mundo y Chile tienen los ojos puestos en lo que sucede en la Cámara de los Lores de Londres.

Voy a la Librería Francesa a comprar algo de Saint-Exupéry. "Lo esencial es invisible a los ojos", leo. ¿Qué es lo esencial de Chile? ¿Cuál es el secreto de este país y de lo que ha pasado? No lo sé pero al menos he aprendido algo. La historia, a veces, pasa a nuestro lado y si no la aferramos se escapa como la mujer que pudo cambiar nuestra vida y dejamos ir ¿por miedo? ¿por pereza? ¿porque no supimos resistir la dentellada de la duda?

Noviembre 25, 1998 (aún más tarde)

Eric Hobswater estaba desayunando a las ocho de la mañana en el bar del piso dieciséis del hotel Carrera. Esa mañana daba una conferencia en Santiago. Mientras tanto, leía atentamente *El Mercurio*. Esperé que terminara su módica colación y me acerqué a saludarlo. ¿De qué podemos hablar un día como este? Está personalmente concernido por la situación que liga a dos capitales del mundo: Santiago y Londres.

–Pensar que cuando mi hermana emigró a Chile, en 1939, ella salió de Londres en un barco y llegó a Valparaíso tres semanas después. Yo salí de Londres y estaba en Santiago en quince horas.

–Pero, ¿qué hemos ganado, además de un poco de tiempo?

–Mucho y nada. Este ha sido el siglo de los mayores dolores. Se han asesinado a 200 millones de hombres, mujeres y niños en guerras, represiones, hambrunas y otras agresiones. Pero también hemos vivido cambios y adelantos inconcebibles.

A los once de la mañana, en un salón del antiguo Congreso de la Nación, en Santiago, Eric Hobswater interrumpió su conferencia sobre el siglo XX, este miércoles 25 de noviembre de 1998, e invitó a la concurrencia que colmaba el salón a mirar la transmisión televisiva desde Londres. A su lado estaban Luis Corvalán, secretario general del Partido Comunista, Carlos Altamirano, secretario general del Partido Socialista, Jacques Chonchol, ministro de Agricultura, Hortensia Bussi de Allende, primera dama... en 1973. Hobswater, luego de saludarse y felicitarse con sus acompañantes, reanudó la conferencia. ¿La historia sólo sucede en el pasado, está sucediendo ahora, sucederá mañana o no sucedió nunca?

Noviembre 28, 1998

Mi cuarto está tapizado de periódicos, recortes, papel impreso. Para evitar que me devore esta floración gráfica he dispuesto ese material sobre los muebles, en el suelo, pinchado en las paredes de manera que mi mayor preocupación es que las camareras, cuando entran a limpiar, no alteren el frágil equilibrio y me traspapelen aquella hoja que luego se me antojará indispensable. Cada día, a la mañana y a la tarde nuevos papeles impresos entran en esta ciudadela convertida en guarida del grafómano. Y sí: en estos papelitos está la solución del misterio. La prensa refleja el alma de la nación, lo mejor y lo peor de ella. La prensa de Chile es como el país, humilde, pudorosa, conservadora y a veces medrosa, sin grandes vuelos intelectuales, sin ínfulas, sin empaque culto, pero rica para quien sabe leerla. Predomina la entrevista, ese género de la invisibilidad. Quienes hacen, hablan, quienes mandan, hablan, y el periodista recoge, transcribe. La crónica en la prensa chilena tiene poca interpretación, poco vuelo. Es casi materia bruta. Sin embargo, para el ojo atento, los diarios de Chile, al menos la decena larga que se publica en Santiago, brindan un tesoro de información social, económica, histórica, cultural. Hay también algunas excelentes colaboraciones de escritores chilenos. Un colega local me señala que no hace mucho dejaron de publicarse un diario y un semanario de izquierdas. ¿Cerraron justo cuando más necesarios eran para romper la uniformidad ideológica y poner el grano de sal de una prensa crítica?

Noviembre 29, 1998

Por la mañana en el bar del último piso del hotel, los enviados especiales preparamos nuestra jornada como comandantes en jefe que aprestan sus tropas para una batalla. Los enviados especiales somos paracaidistas de la prensa. No tenemos tiempo para ensayar una lenta aproximación al tema. Sólo nos es dado sobrevolar el campo y apostar al instinto, confiar en nuestro olfato. En pocos minutos, quizás en segundos, debemos elegir en qué lugar arrojarnos. El conocimiento anterior del lugar que visitamos puede no servirnos de nada. Nuestra misión es construir grandes síntesis, reducciones abruptas. El periodista es un compresor que debe embutir un proceso histórico complejo y a veces contradictorio, cuyo sentido es enigmático para los contemporáneos, en una página, en un párrafo, en una línea. El enviado especial es como la prensa: esquemática, caprichosa, reduccionista. Sin embargo, detrás de esos signos ofensiva y brutalmente empobrecedores, puede haber una lectura rica, comprensiva de la realidad. Dos ejemplos de reporteros que hicieron con palabras una fotografía clara de la historia borrosa: John Reed *(Diez días que conmovieron al mundo)*, Curzio Malaparte *(La piel)*.

Noviembre 30, 1998

Un elefante caminando por una calle (pasa el circo) con el fondo del mar. Esta será la imagen que tendré siempre de La Serena, la ciudad situada a siete horas de Santiago. Al norte, se abre el desierto de Atacama. El mar es helado, el sol quema y la arquitectura mezcla los restos de la colonia y los restos de los terremotos. En el cementerio civil, envuelto en una bolsa de plástico negra, como las de la basura, están los huesos del profesor de música y director de la Orquesta Juvenil de La Serena Jorge Peña Hen y las de otros fusilados en 1973, durante el raid represivo a través de distintas guarniciones militares que se llamó *La caravana de la muerte*.

Diciembre 1°, 1998

Ecos del pasado 25 de noviembre: "¡La concha de tu madre!", le aullaron al oído a una periodista española en la Fundación Pinochet, la mañana en la que se suspendió la vida para ver la transmisión televisiva del fallo de los Lores, pero en Santiago fue un partido vivido en las gradas, ¿o en la cancha? La jornada tuvo un sello deportivo porque el mundo se futbolizó. "Chile 3, Pinochet 2", titulé yo mi crónica y el diario llevó esa idea al titular de primera plan: sobre el fondo de una bandera de Chile y aprovechando que la impresión juega con los colores rojo, azul y blanco se leía: "Gana Chile, pierde Pinochet". La historia es un partido de fútbol con ganadores y perdedores. El mundo y Chile es un campo de juego en el cual compiten los momios de Pinochet cuyo símbolo es esa réplica del tirano que lleva su mismo nombre y apellido, por un lado, y por

otro los deudos de los desaparecidos y asesinados, que hace 25 años claman venganza y sepultura para los muertos insomnes.

Los rivales: Pinochet y Garzón, o bien sus partidarios a ultranza. Pero ese esquematismo es contrario a la razón, a pesar de que yo, como todos quienes hemos escrito sobre el tema, también me apresuro a decir "Me alegré cuando lo detuvieron" (salvo, por supuesto, los que se entristecieron o se enojaron). Diálogo entre un periodista y un chileno antipinochetista: "¿Usted se alegró por la detención?" Sí, me alegré, contesta el chileno con cara de velorio. La presión de los estereotipos es tan grande que es muy difícil contestar: sí, me alegré; sí, me causó angustia; sí, me fui a llorar a un rincón. ¿Algo de esto habré puesto en mis crónicas del día a día? Quizás no, porque tuvo que pasar cierto tiempo para entender lo que me estaba pasando. Entonces, ¿para qué sirve el testigo? Entonces, ¿para qué sirve el periodista si su sumisión a la realidad le impide ver la realidad? Saint-Exupéry, el desaparecido que quiere reaparecer como los muertos sin sepultura de La Serena, Saint-Exupéry, que a bordo de su avioncito postal, casi de papel, sobrevoló esta ciudad de Santiago que ahora miro desde mi ventana (pero la luz es la misma), lo escribió en un libro que ha tenido la mala suerte de convertirse en lectura sacralizada por la escuela: lo esencial es invisible a los ojos o, dicho con otras palabras, el único órgano visual es el corazón.

Diciembre 2, 1998

Mariana y Lucho son los dos hijos de mi amigo Óscar, chileno que estuvo exiliado en Alemania y que a su regreso reconstruyó su vida y la de su familia. Ahora es comerciante y su negocio de ropa deportiva es próspero. Sus hijos estudian en la Universidad de Chile y el pasado militante de Óscar, como el de tantos cuarentones y cincuentones que en el mundo han sido y son, es un reflejo, el recuerdo de unas ilusiones. Óscar habla con ecuanimidad de lo pasado, a pesar de que su vida es un muñón de aquellas heridas, el tono es triste pero sereno. Se alegró con la detención de Pinochet –sí, él también–, se preocupó, dejó fluir la melancolía. "Como casi todos, tengo ciertas zonas de la ciudad por las que no puedo pasar. No puedo ir al Estadio Nacional, por ejemplo, porque no he podido superar ese recuerdo, tuve amigos, gente cercana que fueron asesinados allí. Por otro lado, el fantasma del aislamiento internacional de Chile, miserablemente explotado por la derecha militar y civil, no es una idea abstracta. La continuidad del desarrollo económico de Chile está ligada a las inversiones extranjeras, a la trama internacional. La aceptación de esas condiciones puede ser vista como una capitulación".

En efecto, el modelo chileno, basado en el modelo español, con la diferencia de que Franco bajó a la tumba y Pinochet está vivo y se sienta en el Senado, ha sido aceptado por la mayoría de la sociedad. La dictadura dejó 3.400.000 pobres, con una renta mensual de sesenta dólares y 2.000.000 de indigentes con una renta mensual de treinta dólares. En total 5.400.000 o el 41% de la población de la época. Desde 1990, los gobiernos de Patricio Aylwin y de Eduardo Frei redujeron la cantidad de pobres al 25%. Pero si bien el 10% de los chilenos se queda con el 46% de la renta nacional, sólo el 3% del electorado votó al Partido Comunista, el único que denuncia con crudeza esta situación y la enfrenta frontalmente, por lo que este partido ni siquiera tiene representación parlamentaria.

Cuando desde fuera de Chile se considera lo sucedido, suele olvidarse lo que decidieron, lo que eligieron en su conjunto los catorce millones de chilenos, nos guste o no. A esos chilenos de carne y hueso se los posterga por una entelequia, se sacrifica a esas personas en la geometría de un teorema moral. ¿Qué es más importante? ¿El castigo del Caballero P. como avance en la conciencia hacia la eliminación de la impunidad del poder, como inicio de una nueva era de mayor equidad, o la vida concreta de unos hombres y mujeres? ¿Vale la pena que hombres y mujeres de hoy se sacrifiquen en beneficio de hombres y mujeres de mañana? Vieja cuestión sobre la que el mundo se interroga desde siempre.

Se dirá: pero una cosa y la otra no son incompatibles. Por otra parte, la actuación de jueces no chilenos ha operado como una cirugía mayor sobre la carne gangrenada de la política chilena. Así como los medios de comunicación del país, salvadas ciertas excepciones, sólo abandonaron la sumisión verbal al tirano cuando quedó clara la opinión del mundo y de la época, la prisión del Caballero P. en Europa ha conseguido instalar en la agenda política la revisión de la democracia imperfecta, lo que no había podido hacer el arco antipinochetista.Y sin embargo...

Y sin embargo, las razones abstractas que podrían multiplicarse no impiden el malestar difuso que crece dentro de mí. Sólo en Chile entendí lo que significa para un país, lo mismo que para una persona, estar en el banquillo de los acusados, en la jaula del mono que los científicos estudian como un "caso". ¿No era que el sacrificio de un país entero, o de una generación a un esquema ideológico, significaba mentalidad totalitaria, desconocedora del Otro e ignorante de los dolores que causa queriendo hacer el bien a los demás? Los tiranos que en el mundo han sido querían hacer el bien aplicando recetas al enfermo. Quienes de buena fe creen en la ejemplaridad del caso Pinochet dirán que es absurdo este criterio porque finalmente se beneficia del episodio el propio Chile. El argumento ha sido infinitamente repetido en tantos artículos de opinión publicados en la prensa mundial que sólo se me ocurre citar a alguien que no argumenta con palabras sino con imágenes. El Roto, en una de sus geniales viñetas, dibuja al presidente Frei diciendo: "Pero ustedes no tuvieron a un juez Garzón que condenara a Franco". Y un español de boina le responde: "¡Ojalá lo hubiéramos tenido!".

Otros entraron a Chile como elefantes en bazar. Un ingeniero español que vive en Chile hace cuatro años, publicó en el diario *Las últimas noticias* una carta en la que dice: "...en este tiempo he conocido internamente este pueblo lleno de resabios y de ira... en una u otra forma tratan de menoscabar la relevancia de España por un asunto en el cual nuestro país está dando una clase magistral de esa justicia que ustedes dicen tener y no se aprecia... nuestro carácter es más bizarro y firme que el de todas estas naciones que descubrimos y conquistamos cruzando el charco... hace 500 años". El brulote es tan burdo que algunos lo sospechan prefabricado. ¿Provocación?

Diciembre 9, 1998

La ironía de esta historia, puntualiza un gran periodista de América Latina, Clovis Rossi, de la *Folha de S.*

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

Paulo, es que Augusto Pinochet será el agente para revisar la transición que él legó a Chile. Además de los elefantes en el bazar, hubo los que convirtieron una situación compleja en un esquema abstracto y las expectativas y dolores de los chilenos de carne y hueso en una partida de buenos contra malos.

–Chile no es eso –se queja el estoico Óscar–, no es un duelo entre momios y deudos de los mártires. Es algo más que eso, o algo menos que eso, en cualquier caso es una pesadilla distinta. Ningún país puede quedar congelado en el tiempo, conviviendo con sus propios fantasmas.

–Lo que hace el mundo –le digo–, ¿no es romper una situación estancada? Al fin y al cabo, él no estaba pescando truchas en un arroyo de los Andes sino que ocupaba un papel central en el país, la constitución está hecha a su medida.

–Es verdad, pero la repentina pasión benefactora del mundo hacia nuestros desvaríos nos causa escozor y sentimientos encontrados, sobre todo cuando intuimos que esconde designios, expectativas e intereses propios –responde Óscar–. Chile es un conejillo de Indias (nunca mejor empleada la expresión).

Diciembre 9, 1998 (más tarde)

Leído hoy en un periódico de Chile: "Desde que estalló el caso Pinochet aumentó el número de pacientes en los consultorios psiquiátricos públicos y privados del país".

Voy con otros periodistas a comprar prensa extranjera en el quiosco de Huérfanos y Ahumada. Un chileno, al vernos, pregunta de qué país somos y al saberlo, protesta: "En España nos están sacando la piel a tiras".

–En todo caso –le digo a Óscar– ¿qué importan esos remilgos? ¿Acaso Dios no escribe derecho sobre renglones torcidos?

–Esa hermosa frase evangélica puede transformarse en otra muy cercana: cualquier medio es bueno si el fin es bueno.

Diciembre 10, 1998

Es una paradoja que en un país como Chile, donde no faltan los analistas políticos, la mejor definición de la crisis la haya formulado un poeta surrealista, el psicomago Alejandro Jodorowsky: es tan traumática la detención del Caballero P. para los chilenos porque significa la pérdida del padre. Justamente en un país en cuya capital el corazón urbano se llama Paseo Huérfanos.

Diciembre 11, 1998

Desde el último piso del hotel Carrera debo asomarme y mirar hacia mi derecha para divisar el caserón pardo que es la sede del poder. Pero no tengo que mover el cuello ni un centímetro para divisar, justamente enfrente, el rascacielos del Banco de Santander, presidido por el emblema de la institución, esa especie de antorcha estilizada que compite por lo menos en visibilidad con el Cristo blanco que antes presidía la ciudad desde el Cerro Santa Lucía. A cierta hora de la mañana un helicóptero desciende y se posa como un pájaro ceremonial en lo alto del *building* bancario. Dicen que trae al director general. Este es el Chile donde España tiene invertidos 7.000 millones de dólares. ¿Se puede no asociar el neo-intervencionismo progresista de la justicia española al paternalismo democrático y justiciero ejercido por el padre rico que no sólo alimenta al hijo dándole bienes y trabajo sino que le imparte lecciones de comportamiento y lo zarandea por sus desatinos pasados y actuales? Que los reaccionarios hayan usado y abusado mezquinamente del veneno nacionalista para enardecer a la sociedad chilena y procurar la recuperación del tirano, no elimina la sensación penosa que sufren los chilenos, incluidos sinceros luchadores contra la dictadura.

Sólo aquellos chilenos que soportan el terrible peso de no haber recobrado ni siquiera los restos de sus seres queridos vivieron la crisis Pinochet como pura vindicta. Los demás, más allá de sus expresiones públicas, no pudieron evitar la humillación. Otra cosa son las miradas de los europeos o latinoamericanos progresistas que odian al Caballero P. y que a toda costa quisieron o bien magnificar la reacción cavernícola de la derecha chilena, inflando la dimensión de los ataques contra personas o bienes españoles, para así acentuar el contraste y pre-constituir una situación maniquea, o bien, magnificar el carácter de epifanía liberadora de la detención del Caballero P. En todo caso, tanto los intereses políticos comprometidos con situaciones internas de países como España, tanto los rescoldos ideológicos y pozos insepultos en las conciencias de líderes políticos o mediáticos o ciudadanos comunes no chilenos, todos ellos buscaron leer en Chile representaciones de la lucha entre el bien y el mal.

Cuando llegué a Chile ese esquema mental me dominaba. Durante el tiempo en el que permanecí en Chile, fue creciendo en mí la incomodidad por el linchamiento moral de un país. A medida en que la situación chilena me poseía, a medida que cumplía el mandato de Saint-Exupéry de entender con el corazón, fui rechazando ese universo blanco-negro, porque sentía que chocaba contra la aprehensión de la realidad. Entonces, las preguntas me acuciaron. Por ejemplo:

¿Para qué sirve la prensa si parte de prejuicios y aprioris, tales como: la derecha chilena es cafre, España es Garzón, los chilenos repudian a Pinochet, los chilenos aman a Pinochet, etc.? Este tipo de razonamiento niega la inteligencia que es la capacidad para pensar dos ideas diferentes y a veces opuestas, al mismo tiempo.

¿Para qué sirve la prensa si fuerza la escenificación de los acontecimientos eliminando los matices, las zonas grises, las sutilezas, y los suplanta por estereotipos? Por ejemplo, el silencio y la reserva de la inmensa mayoría de los chilenos el 25 de noviembre de 1998, ¿qué significado tenían? La multiplicidad de interpretaciones posibles de ese hecho abría enigmas en lugar de cerrarlos.

Confío estas divagaciones a un colega italiano, veterano enviado especial por toda la América Latina, a la que conoce como la palma de su mano:

–No te preocupes –me dice–, dentro de muy poco, en menos de lo que tardamos no ya en escribirlo sino en contarlo con un whisky en la mano, todo esto será olvidado por los chilenos y por el mundo. Habremos sido testigos de un parpadeo imperceptible. Lo único que importa es que el diario nos pague la cuenta del whisky.

* Salvo en *El ojo mocho*.

Periferias
Revista de
ciencias sociales

ENSAYOS

PERÓN Y LA HISTORIA

por Carlos Correas

A la memoria de mi padre –inmigrante español-aragonés–, apasionado antifranquista, anticlerical y señorial antiperonista. Murió consciente de sí.

Mi primera revolución en la Argentina fue la del 4 de junio de 1943. Yo tenía 12 años. Cursaba el 6° grado en una escuela pública primaria de la calle Ángel J. Carranza al 2000, del barrio de Palermo, donde nací. Yo ya volvía solo a mi casa al salir de la escuela; pero ese día encontré a mi madre esperándome. Era por la revolución; mi madre estaba inquieta y me llevó con ella de vuelta a casa. Tal en mi vida, entonces, el primer signo de una revolución en nuestro país.

Recuerdo de esa revolución una marcha que en ese año cantamos los alumnos y de la que me han quedado las siguientes líneas:

"¡4 de junio!
¡Olímpico episodio de la historia!
.....
¡Brilla la razón!
¡Triunfa el corazón!
¡Honradez, libertad y honor!
....."

Y de esas líneas me quedó a su vez el término "honor" y su sentido. Y luego fui aprendiendo:

En Hegel el honor es un valor infinito que el sujeto se atribuye a sí mismo. Es un modo de tornar infinita la subjetividad individual y mortal. El honor es dignidad profesional, honestidad intelectual; devoción por la patria; fidelidad en la amistad y en el amor; sentimiento de la nacionalidad; y este sentimiento no es imaginario, sino concreto, y el honor no es en absoluto y jamás abstracto, sino un súmmun de concretez. Así el honor es probidad; conciencia de nuestra integridad moral; afabilidad; desprecio por el miedo, por el servilismo y por la hipocresía; austeridad; fraternidad con los compañeros de trabajo y de militancia; generosidad y desprendimiento; capacidad de audacia y de más audacia o de ir siempre más allá de uno mismo. Son valores morales y sustanciales, y se entiende por sustancia la unidad de la individualidad y de la universalidad[1].

Y el código de honor que el general San Martín impuso a los oficiales del Regimiento de Granaderos a Caballo. Y Marx, que, para defender su honor, engrandece a sabiendas al insignificante difamador Karl Vogt, agente a sueldo de Luis Bonaparte. Marx, que, en carta a Engels declara sobre la muerte en duelo de Lassalle: "Es común que dentro de la ramplonería y de la avaricia burguesas se formen estos oasis reconfortantes de hidalguía".

Y de medio a medio Josef K. se bate por su honor. E informa al Ministerio de Guerra el teniente coronel Héctor Benigno Varela, a propósito de la represión de la huelga de los peones de la Patagonia a fines de 1921: "Tengo el convencimiento de que los oficiales a mis órdenes (...) han defendido la Constitución y, en representación del Ejército, han defendido el honor de la Patria".

Dice Raymond Chandler de Philip Marlowe: "Debe ser, para usar una frase bastante manida, un hombre de honor, por instinto, por inevitabilidad, sin pensarlo y desde luego sin decirlo. Debe ser el mejor hombre de su mundo y un hombre lo suficientemente bueno para cualquier otro. No me importa mucho su vida privada; no es un eunuco ni un sátiro; creo que podría seducir a una duquesa y estoy muy seguro de que no burlaría a una virgen. Si es un hombre de honor para una cosa, lo es para todas"[2].

En torno a la polémica sobre *El hombre rebelde* Sartre responde a Camus: "pues no puedo callar sin deshonrarme". Sartre contesta por su honor. Hay, además, Tribunales de Honor que aún funcionan. Hay la Legión de Honor como condecoración. La devolución a Perón de su grado y del uniforme de general se hizo "con la idea" de que asumiera la "Tercera Presidencia" "sin una mácula en su honor".

Esta versatilidad u oportunismo del honor radica en su subjetividad, aun infinita, por lo que la lesión del honor (la humillación) ha de ser también infinita, lo mismo que su reparación. La historia –por lo pronto–, el acontecer que sobreviene entre la vida y la muerte y entre la muerte y la vida humanas –determina aquellas lesiones y estas reparaciones. Elegido históricamente para una tercera presidencia, Perón termina de recuperar su honor. Muerto Perón, su honor y su deshonor quedan a cargo de los sobrevivientes.

Finalmente, en mi juramento de egresado de la UBA yo dije, entre otros términos, "Juro poner íntegra y lealmente al servicio de la sociedad y de mis semejantes los conocimientos de mi profesión, de mi arte o de mi ciencia para cuyo cumplimiento comprometo desde ahora mi honor".

Frente al movimiento de la historia, el honor es una hipóstasis, esto es, una anquilosis en la marcha de las derrotas y de los triunfos en el tiempo. También se lo configura humanamente como un Significante, un sujeto por el que el hombre aspira a ser significado u objetivado.

Otra hipóstasis es la Patria, que es un término político y que es una afectividad abstracta que se singulariza históricamente en cada individuo (incluso en los "apátridas" y en los "antipatria") y que conlleva la conciencia de la propia nacionalidad, si se la tiene. Ofrecemos algunos ejemplos: Borges nos ha contado cómo en septiembre de 1955, ya confirmada la caída y el exilio de Perón en la cañonera paraguaya, Borges mismo sintió que las lágrimas asomaban incontenibles a sus ojos, y lloró de emoción "por la Patria recobrada". Declaraciones de José López Rega a un periodista de la RTF (Radiodifusión y Televisión Francesa) el 11 de octubre de 1974: "Cuando un pescador va al río o al mar para conseguir un pez, necesita poner en el anzuelo una carnada. Como yo entiendo bastante de política, aunque no me interesa la política, puse una carnada

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

para que el enemigo se entretenga cavilando y discutiendo si soy un gran astrólogo, un brujo esotérico o un sectario o un mago. Mientras él se ocupaba de eso, yo me ocupé de trabajar y de servir a mi Patria". –Dice Sartre: "Hemos nacido en Francia, es nuestra patria. Es nuestra situación concreta, nuestra oportunidad y nuestro destino, pues ahora comprobamos con mayor lucidez que nunca que sólo dentro de los cuadros nacionales tiene lugar el desarrollo de la persona. El internacionalismo, que fue un bello sueño, no es ya sino la ilusión testaruda de algunos trotskystas"[3]. –De "Las 20 Verdades del Justicialismo Peronista" la 8° reza: "En la acción política, la escala de valores de todo peronista es la siguiente: primero, la Patria; después el movimiento, y luego, los hombres".

Estas "20 Verdades" (o "apotegmas") enunciadas por Perón el 17 de octubre de 1950 (Año del Libertador General San Martín) ante la multitud reunida en la Plaza de Mayo fueron cumplidas por Perón tantas veces como cambiadas o violadas. Este forzar las hipóstasis constituye la historia. También las hipóstasis tienen su violencia, como en seguida veremos, sólo que en este último caso se trata de un idealismo abstracto acompañado de "secretos", de "misterios" y de "uniones místicas". Pero esto es, justo la mera conceptualización *sub specie aeternitatis* contrapuesta a la práctica: "Toda vida social es esencialmente *práctica.* Todos los misterios que inducen (*veranlassen)* a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión *(Begreifen)* de esta práctica"[4].

Una de las formas violentas de las hipóstasis son las *"moralidades".* Se contraponen a la práctica en el sentido de no intentar hallar racionalidad en esa práctica, aunque sí utilizarla al servicio de tal o cual "moralidad". Esa práctica, entonces, deviene escueta criminalidad, a la vez que las "moralidades" se definen sólo en mera oposición. Esto es rutinario en nuestra actual sociedad burguesa, y es también vetusto. Concierne a las dicotomías formuladas por Platón y luego degradadas a sola retórica por los sofistas, a la erística: el arte de discutir y de ganar las discusiones aniquilando la réplica del adversario. Tal retórica instrumentada y fijada por la escolástica y las *disputationes* (contenciosas, doctrinales o quodlibetales) rige sobremanera en el presente.

Revisemos, así, las moralidades del *Libro negro de la segunda tiranía* (Decreto Ley N° 14988/56) (Se refiere al régimen de Perón), cuyo autor es justo la "República Argentina", aunque los redactores son otros, más bien españoles, retóricos magníficos y cadavéricos, y también untuosos y catequistas. Indico las oposiciones simples con una barra (/) y con una raya (–) la separación entre una oposición simple y otra. También ocasionalmente introduzco comentarios o intentos de análisis y de intelección. Tenemos, por tanto:

Los incendiarios, los vándalos / Los vecinos – La ciudadanía / Los grupos de forajidos – El pueblo argentino / Un centenar de asalariados de la tiranía – Los argentinos educados / Los portadores del terror, la barbarie incendiaria, los sicarios del caos – La desmesura, los prejuicios / Los que tienen razón – El déspota, tirano y dictador / El gobernante honesto, bien nacido – Los jurisperitos / Los desaforados – Los puntuales / Los desencajados, súbitos y alocados – Los estereotipos, los calcos, los clichés inmutables / Los creativos – Los grandes y nobles argentinos / Las sabandijas que medran – Los efectivos resguardadores del orden público / Los fanáticos e inadaptados que depredan por doquier – La legitimidad / La tragedia – La credibilidad / La pasión – Creación de centenares de asalariados de la dictadura / Falta de fuentes de trabajo – El rigor interdisciplinario / El corazón – La afectuosidad / La imparcialidad y el más alto nivel de calidad profesional – Las obscenas y procaces mentiras del autócrata / La opinión pública – El trabajo de nuestro país y nuestras riquezas. Nuestro progreso y la ocupación plena / Los estropicios de los delirantes de grandeza y acomplejados de superioridad – La iniciativa privada más ágil e inteligente que el dirigismo estatal / El aventurerismo de los desorbitados – Los que hacen respetar los propios derechos y respetan los derechos de los demás / Los demenciales – El corporativismo cerril / La libertad sindical razonada – Los intereses del país / Las ilusiones de un siniestro solipsista – El señor general don Eduardo Lonardi y el excelentísimo señor vicepresidente de la Nación contralmirante don Isaac F. Rojas. La honradez, previsión, sensatez y prudencia de la Revolución Libertadora / Un individuo llamado Perón, que es un inmoral imputado, inicuo, caprichoso, desmedido y ambicioso y sacrificando la grandeza nacional en su provecho personal. Un falso ídolo que carecía absolutamente de sentimientos y no quería al país – Los notables y destacados argentinos socios del Jockey Club / La turba malhechora y energúmena – Las figuras consulares. Nuestros próceres / Los plebeyos de la ruindad – Los esfuerzos de los empresarios / Las corruptelas de los funcionarios – Los argentinos egregios orgullo de nuestro pueblo / El criminal de lesa patria – Perón: el mesiánico; la razón sometida al deseo; ignorante de la realidad; desaforado y paranoico / Los vecindarios reflexivos y probos – El conjunto de la sociedad confiable y sana / Un grupo corroído por los abusos, las fechorías y las tentaciones facilistas – Causas y razones orgánicas / Impulsos y casos aislados – Los argentinos elevados del Jockey Club, de alcurnia y de estirpe, y que conversan sobre las cosas amables de la vida / Los bárbaros irracionales y facinerosos y borrachos destructores de obras de arte – Los hombres de campo, valerosos y entusiastas / Los caciques sindicales ávidos de poder y de riquezas – El mundialmente famoso diario *La Prensa* fundado en 1869 por el eminente doctor José C. Paz. Diario que era "el centinela de la Constitución". Modelo de la prensa independiente y de la libertad de expresión y de opinión pública. Prototipo de autoridad, de abolengo y de prestigio, ecuánime, insobornable, al servicio del país y consubstanciado con nuestra evolución histórica. Fundamento incólume del sistema republicano y de las garantías ciudadanas / El avieso clan antidemocrático adueñado del gobierno, y los sumisos que cumplían sus órdenes, hostigaron, escarnecieron e injuriaron sin pausa a *La Prensa* hasta expoliarla y confiscarla. Los bandidos movidos por la dictadura, saquearon a mansalva el ilustre diario de José C. Paz.

Finalizo esta enumeración de las moralidades en oposiciones simples del *Libro negro de la segunda tiranía* con dos temas principales: El atractivo de la sexualidad infantil y púber sobre el adulto y la lucha de clases. Retomo las oposiciones simples (o las simples chocheras) del libro citado:

Una menor de hogar modesto / El estupor ante la desviación moral inadmisible de quien no ha titubeado en mancillar el honor de una criatura.

A la citada menor (14 años cuando el causante Perón, de 60 años, inició su vida íntima y marital con ella), el imputado le regaló una casa valuada en 140.000 pesos, numerosas alhajas, y la cantidad de 309.000 pesos en efectivo. – La ingenuidad, la salud y la virtud de una jovencita / El gran corruptor, suerte de ogro careciente de la contención, la serenidad, el pundonor que deben investir a todo señor, a todo hombre de bien y, aún más, al primer magistrado. – Comento que en las actuales (1999) agencias de prostitución las menores que allí venden sus favores sexuales no concurren, en efecto, al domicilio del cliente precisamente porque se las ampara en razón de su minoridad. Sólo atienden en la agencia y son menores genuinas aseguradas por normas de jerarquía y de servicio.

En cuanto a lo que denominamos "lucha de clases" verificamos lo siguiente:

La Revolución Libertadora busca la unión y la unidad de todos los argentinos en pro de un ideal común. Se quiere la Patria aliada, la fusión en nombre de la argentinidad, la avenencia de todos los habitantes de esta gran Nación / El vociferante que a pesar de su elevada investidura disoció la familia argentina y creó con su prédica una manifiesta división y enfrentamiento de clases, una guerra social en nuestro amado país. – Recordemos, en efecto, una secuencia de ciertas "prédicas" de Perón que pueden haber movido a los autores del *Libro negro...* a presentar a Perón como "creador" de la lucha de clases en la Argentina:

2/8/46: "El día que se lance a colgar, yo estaré del lado de los que cuelgan". – 13/8/46: "Entregaré unos metros de piola a cada descamisado y veremos quién cuelga a quién". – 13/8/46: "A mí me van a matar peleando". – 24/6/47: "Con un fusil o con un cuchillo a matar al que se encuentre". – 23/8/47: "Esa paz tengo que imponerla yo por la fuerza". – 8/9/47: "Levantaremos horcas en todo el país para colgar a los opositores". – 1/5/49: "Yo no soy un hijo de puta". – 31/8/51: "Distribuiremos alambre de enfardar para colgar a nuestros enemigos". – 14/4/53: "Compañeros: vamos a tener que volver a la época de andar con el alambre de fardo en el bolsillo". – 14/4/53: "Ustedes me piden leña. ¿Por qué no empiezan a darla ustedes?" – 1/5/53: "Cuando haya que quemar voy a ir yo a la cabeza de ustedes". – 5/4/55: "*¡Al enemigo, ni justicia!!!* – 17/7/55: "A la Marina la corro con los bomberos". – 31/8/55: "Cuando uno de los nuestros caiga, caerán cinco de los de ellos".

Hago dos observaciones a este respecto: En primer lugar, la exposición de Perón de que no hay "argentino eterno" y que la historia es acontecimiento que transforma al hombre en su profundidad, o sea, que no es repetición de ceremonias por las que se homenajea a la gran Nación Argentina, sino violencia *en las raíces mismas.* En segundo lugar, que toda guerra es un maniqueísmo en el que el enemigo es todo el mal y sólo el mal.

Además de este *Libro negro...* hay otros dos textos a los que dirijo ahora mi examen: *Los cuatro peronismos* de Alejandro Horowicz y *Perón, una biografía* de Joseph A. Page.

La contratapa del libro de Horowicz (Editorial Legasa, 1985) menciona su labor periodística, su participación en un Congreso de Sociología, su presencia en diarios y revistas. Por esto la calidad de su ensayo atañe también al *pathos* y a la figura de Alejandro Horowicz como representante –testimonial, mártir y erguido en sumo grado– de lo que acá llamo "la gnosis periodística". Esta gnosis se manifiesta, por ejemplo, cuando Horowicz nos habla de "la alegoría de las cavernas" de Platón. En Platón se trata de una sola caverna, pero está fundado que aquí se enuncie "cavernas", pues Horowicz introduce otra caverna, la propia. En la caverna de Platón los encadenados son prisioneros, en la de Horowicz son esclavos. En la caverna de Platón los encadenados ven las sombras de otros hombres que portan estatuas y bultos; en la de Horowicz los encadenados ven sólo las sombras de sus propios cuerpos. En la alegoría de Platón no hay carcelero alguno; en la alegoría de Platón alegorizada por Horowicz hay "un carcelero que administra el fuego" (?). Es verdad que Horowicz nos dice que "conviene recordar, más o menos libremente, los términos del griego", pero aun así, nos deja irresolutos esta memoria que "recuerda libremente".

Si para Hegel "lo verdadero es el todo", para la gnosis periodística lo verdadero es lo íntimo y lo íntimo es lo último. Justo la contratapa de *Los cuatro peronismos* nos informa que "los análisis de este libro dejan al descubierto los hilos secretos que tejen la trama del poder en la Argentina desde hace un siglo...". Haciendo abstracción de la metáfora errónea –pues la trama no se teje, sino que con la trama se teje–, lo acertado es que el secreto íntimo o lo íntimo secreto es el objeto de la gnosis. Pues la gnosis, y también en su forma periodística, nos habla con Palabra Revelada. Por esto, a su vez, Horowicz, nos revela lo que "soñaba" Churchill, lo que el general Agustín P. Justo "afirmaba en privado", lo que los Estados Unidos "entendían", lo que Perón "comprendió" y lo que replicó "con su mejor estilo florentino", lo que Levingston "había imaginado", lo que Lanusse "comprendió con furia", lo que el miguelismo "creía", lo que Vandor "sabía", lo que el ongarismo "suponía", lo que José Ignacio Rucci "no previó"; y que "Onganía se ilusionaba con..."; y que Herminio Iglesias, luego de una reunión con Isabel, "se retiró del encuentro convencido"; y que el coronel González era Gonzalito; y que el empresario José Ber Gelbard era "don José para sus íntimos"; y que el ingeniero Celestino Rodrigo asumió un ministerio luego de viajar en subterráneo; y que José López Rega era también el hermano Daniel y también "un Rasputín nacional" y también Lopecito y también "el Brujo".

Sólo desde y dentro de la gnosis periodística a la que se ofrenda Alejandro Horowicz irrumpen las gravedades, las explicaciones telepáticas u ocultistas o animísticas y las moles de evidencia que se nos desploman encima sucesivamente, sin resuello, sin distancia, excluyendo toda duda y sin la más exigua ironía: ésta les está vedada a los continuos aplomos de Horowicz, que se dan inmediatamente por "sólidos argumentos". Y tan es así que Alejandro Horowicz, según Alejandro Horowicz, "establece férreamente", se expresa "con absoluta precisión", "retoma con orden", dice "con máximo rigor", y "con justeza y exactitud" y "sin el menor equívoco".

Trato de *Perón, una biografía* (Editorial Grijalbo, 1999) del profesor Joseph A. Page. Este, al graduarse *magna cum laude* en la Universidad de Harvard, quedó habilitado para redactar artículos destinados al "gran público" y que "suelen

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

publicarse" en *The New York Times* y en el *Washington Post.* Sólo la condición rudimentaria del público norteamericano lector de ese periodismo puede dilucidar, ya que no justificar, el reblandecimiento y la vulgaridad a secas del libro de Page. Ejemplos: "El quilombo de Perón" – "La despedida tanguera de Balbín a Perón" – "Ya no queda duda alguna de que Perón fue hijo natural" – "Una visita a Buenos Aires queda incompleta si uno no se detiene a pasar una tarde entera en la Bombonera, el estadio de Boca Juniors" – "Juventud, encanto, adulación, agonía y muerte prematura: el destino de Evita, en suma, llenó la cuota de romanticismo de los argentinos como ningún otro hecho de la historia del país" – "Juan Duarte: como buen soltero estaba acostumbrado a los placeres fáciles de la carne" – "Perón codiciaba los frutos de la victoria" – "John William Cooke, un peso pesado que prometía construir un futuro político brillante".

Así, el profesor Page sigue prodigando lacayos picarescos, personas que se convierten en "ser personajes", infinitas susceptibilidades, rufianerías a granel, omnipresencia del conventillaje. A partir de las alcantarillas en las que se documenta el profesor Page, la política y la historia no son sino averiguaciones de antecedentes e intrigas y más intrigas. Es suficiente para que, ya mismo, lo amuremos.

En septiembre de 1955 Perón es derrocado y se retira triunfante, como lo probó su poder en el exilio. Tras el retorno y su tercera presidencia muere derrotado por la guerrilla, no meramente a manos de ésta, sino por la superior ideología guerrillera enfrentada a la históricamente ya caduca "doctrina peronista".

Y puesto que la clase burguesa y el capitalismo ya son, según la ideología burguesa, para siempre, resulta que lo realmente nuevo no es sino novedades. Y por esto he aquí a la burguesía y al capitalismo como otras hipóstasis *contra* la historia. Pero la historia goza de buena salud –es su fuerza– y a ella habremos de encomendarnos los hombres que se niegan a las eternidades y que no renuncian a *otros* futuros. Y de lo anterior se sigue que Perón, a pesar de su ideología en vías de liquidación, ha sido, hasta hoy, el último presidente antiburgués con el que ha contado la Argentina. Y pienso que esa cualidad antiburguesa se debe tanto a su formación militar caballeresca como a sus viarazas negligentes y buenamente ilícitas. La primera le dio una capacidad de "sensaciones" resueltas en *técnicas* superiores[5]. Las segundas le proporcionaron un verbalismo destructivo antiburgués como nunca se había conocido en la Argentina y que hizo historia efectiva.

Notas

[1] Hegel, *Ästhetik I/II,* Reclam, Stuttgart 1971, p.614 ss.

[2] *The simple art of murder* (en *Pearls are a Nuisance [Las perlas son una molestia],* Penguin Books, Hamish Hamilton, Great Britain 1964, p. 188)

[3] *La fin de la guerre, Temps Modernes.* Octobre 1945 (en *Situations III*, p.63)

[4] Marx, 8° tesis sobre Feuerbach (en Karl Marx, *Die Frühschriften,* Kröner, Stuttgart 1971, p.341)

[5] En su magno, agotador y heroico libro *Los vengadores de la Patagonia trágica,* Osvaldo Bayer busca demostrar que Chile no tuvo intenciones de entrometerse en la Patagonia en 1920–1921. Vana demostración, pues por la parte argentina jamás hubo una "demostración" de que Chile intentara entrometerse, sino sólo una *sensación* de ese entrometimiento. No es pues una demostración (la de Bayer) contra otra demostración (la del Ejército argentino de entonces), sino una demostración contra una sensación. Y aquí gana y ganó y sigue ganando la sensación por mayor "eficacia operativa" y "organicidad". Las sensaciones dominantes son las sensaciones de la práctica dominante. Y también los criterios dominantes son los criterios de la técnica dominante.

CHIAPAS
o la ruptura de la idea moderna de utopía

por Mirta Giacaglia y María Laura Méndez

"El futuro es ciertamente indeterminado y no nos está garantizado; pero por eso mismo no está tampoco perdido. La presente expansión de las luchas democráticas en la arena internacional nos da lugar para un optimismo cauteloso".

Ernesto Laclau,
Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo

La categoría de utopía surgió como efecto de la caída de la hegemonía del paradigma teológico medieval. Al desplazarse el paraíso del cielo a la tierra se construyeron imaginarios totalizadores que contenían mundos transparentes, completos y controlables, que intentaban suturar ese lugar vacío que denuncia el inacabamiento y la imperfección humana. La utopía proyectó, primero hacia el espacio, América, y luego hacia el futuro, la aspiración de lograr la felicidad, la perfección y el bienestar humano. Frente a los conflictos y las contradicciones la utopía se constituyó como horizonte de totalización cerrado y ahistórico, en tanto último y definitivo, elaborado en el orden de la ficción. Esta discursividad se estructuró como producto de un paradigma construido en torno a principios universales, que negaban la diferencia, y a una concepción esencialista y teleológica de la historia. La razón sustituyó a Dios como fundamento y fuente de legitimación.

A fines del siglo XX la idea moderna de utopía entra en crisis. Si bien hoy sabemos que alcanzar el ideal de la sociedad perfecta y armónica es imposible, sostenemos que es válido seguir pensando la utopía, pero resignificándola.

La utopía como toda categoría tiene un carácter relacional que permiten pensarla y redefinirla con relación a las condiciones históricas que la atraviesan. Nos proponemos, entonces, tomando conceptos construidos por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe significar de otra manera la utopía. Nuestro intento consiste en pensarla desde un imaginario social que no implique las ideas de sutura y fijismo ni el proyecto de una sociedad de la cual se hayan erradicado los antagonismos, y que, en tanto tal, es irrealizable, sino desde un horizonte que contenga la aceptación de la pluralidad, la diferencia, la incompletud y el conflicto. Sostenemos que el hombre debido a su inacabamiento constitutivo y atravesamiento simbólico no le es dable vivir sin imaginar utopías, pero éstas sólo pueden construirse hoy aceptando que el sujeto y lo social se conforman en torno a una hiancia. La concepción moderna de utopía pretendió que era posible cubrir la falta y alcanzar la sociedad perfecta. La resignificación de este concepto supone la inevitable irradicabilidad de la incompletud, es decir, la aceptación de la falta. La paradoja consiste en enunciar la completud, sabiendo que es imposible. Esta es, justamente, la condición de posibilidad de la política.

Desde este lugar definimos la utopía como totalidad relacional abierta, como discurso de la carencia y de la posibilidad imposible de llenarla, en tanto la sociedad entendida como totalidad cerrada es imposible. Resemantizar hoy la idea de utopía entraña reflexionar en torno a la categoría de hegemonía, en cuanto el campo de la hegemonía constituye el espacio de toda práctica política y el estallido de la concepción de lo social como totalidad cerrada. La construcción hegemónica implica una compleja operación estratégica que exige articular campos discursivos antagónicos, entendiendo la articulación como una práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de la misma. El concepto de hegemonía resulta clave para pensar la constitución de un nuevo espacio social, en tanto supone una lógica de lo contingente y, en consecuencia, el quiebre de la categoría de necesidad histórica, instaurando una lógica de lo social fundada, como sostiene Laclau, en la indecidibilidad de la estructura y la libertad del sujeto. Implica, de este modo, el estallido de una concepción de inteligibilidad total de lo social que reduce los distintos momentos de su historia al desenvolvimiento de un proceso predeterminado y sujeto a leyes. Pero no se puede hablar de hegemonía sino dentro de un campo discursivo atravesado por la categoría de articulación, lo cual entraña el reconocimiento de las diferencias y la aceptación de la pluralidad. El surgimiento de nuevos espacios utópicos dependerá de la organización que seamos capaces de darnos a nosotros mismos. Por esto, en lugar de hablar de utopía deberíamos decir utopías, poniendo de este modo el acento en la multiplicidad de perspectivas abiertas y de realizaciones que permitan la combinación de distintas lógicas de lo social.

En tanto toda estructura es una identidad dislocada, en la medida que depende de un exterior constitutivo que a la vez que la niega es su condición de posibilidad, las utopías son nuevos espacios de representación que intentan construir otro orden a partir de una nueva rearticulación hegemónica que configura otra objetividad parcial y contingente. Los efectos críticos de los espacios utópicos sobre el orden dominante profundizarán la desestructuración o dislocación del mismo, disolviendo el imaginario que los sostiene y organizando nuevos horizontes imaginarios. El carácter utópico de estos imaginarios está dado por su radical discontinuidad con las formas estructurales existentes. Lejos de sostener "la muerte de las utopías" creemos que la proliferación de los antagonismos en las sociedades actuales requiere urgentemente el surgimiento de nuevas utopías.

Desde este horizonte teórico planteamos que la propuesta del EZLN instituye una nueva manera de pensar-actuar la política que produce una ruptura con el concepto iluminista de emancipación, ya que no se presenta como un objetivo final, sino como una construcción permanente porque nunca un grupo social puede resolver definitivamente los problemas, constituyendo, de este modo, una nueva manera de pensar una utopía. No se trata en este caso de proponer un lugar ideal en el cual se erradique todo conflicto sino, por el contrario, de multiplicar los espacios en los cuales se construyan, sin negar los antagonismos, reconocer que el conflicto es constitutivo de la toma de decisión colectiva, estrategias que permitan llevar a cabo lo que ellos denominan la cuarta guerra mundial contra la destrucción los lazos sociales y manipulación de las conciencias que lleva a cabo el neoliberalismo. De lo que trata es de rescatar la política del ámbito exclusivo del Estado y del gobierno, y la justicia de los ámbitos jurídicos burocratizados, instalándolas en la sociedad civil. La propuesta no tiene como meta tomar el poder sino construirlo a partir de otras relaciones sociales, éticas y políticas, es decir, a partir de la reconstrucción del lazo social. Esto se traduce en la idea de instaurar una democracia plural con justicia y dignidad. No se propone un proyecto hegemónico de dominación jerárquica piramidal sino un poder diseminado en todos los niveles de la sociedad civil, tal como se pone de manifiesto en las asambleas y en la elección de los responsables de las distintas áreas. De este modo la transformación de lo social no significa la eliminación radical del poder sino la construcción de un nuevo poder y el aprendizaje para ejercerlo. Es un movimiento universal porque parte de lo local, toma como base la experiencia de vida democratizada operando a través de una lógica combinatoria no excluyente. La reactivación de lo político se realiza a partir de prácticas indígenas sedimentadas y de elementos tomados de la filosofía política de pensadores de occidente. El EZLN unifica las demandas sociales en un sistema equivalencial bajo el "significante vacío" democracia, que funciona como totalidad ausente en tanto vaciado de contenido, pero que permite a la vez todo contenido concreto posible. No se autodenomina teoría ni se pone en el lugar discurso amo proponiendo modelos de acción, por el contrario *sólo* pretende ser un movimiento social dialogal en el cual se lleve a cabo la propuesta enunciada en el Encuentro Intercontinental de julio de 1996: "cuando estamos juntos somos asamblea, separados somos red". La hegemonía se construye a través de la contingencia permanente, lo que da por supuesto su provisoriedad, por otra parte actúa dislocando las estrategias enemigas, ya que su accionar carece de todo plan, aún para ellos mismos Las estrategias fundamentales se expresan en "mandar obedeciendo" y "aprender a aprender", lo que implica el respeto de la organización comunitaria, el aumento de la base social y de su organización a nivel micropolítico, y la apertura a formas de saber policentrista en el ámbito de una educación con autonomía y libertad para construir una "resistencia ideológica". La identidad zapatista pone en evidencia que la construcción de toda identidad es siempre relacional, ya que está sujeta a permanente transformación a partir de la incorporación de grupos (etnias, campesinos participantes de la Revolución, intelec-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

tuales, etc.) y de sus diferentes formas de relación y negociación con el Estado mexicano, que en tanto exterior constitutivo a la vez que niega dicha identidad es su condición de posibilidad.

Su objetivo es instaurar a nivel mundial la lucha contra el neoliberalismo, pero construyéndola desde las propias particularidades históricas, es decir, politizando en cada contexto lo social a través de las múltiples prácticas que se dan en las distintas instancias de la sociedad civil.

La Europa moderna pensó América como espacio vacío donde era posible construir la utopía. Sobre este fracaso, en un lugar olvidado, sin nombre ni rostro para el resto del mundo, aparece una nueva utopía. El espacio pantanoso de la selva Lacandona adviene al espacio virtual de las imágenes para recordarnos que la aceptación de las diferencias no debe traducirse en discriminación, ni la diversidad de valores existentes expresarse en desigualdad. Por el contrario, la esperanza consiste en construir un mundo de muchos mundos. Como sostiene el subcomandante Marcos: "La política no sólo es el arte de lo posible: sino el arte de pedir lo necesario a quien te quiere matar", o silenciar. En la medida en que la historia es producto de la lucha permanente entre lo instituido y lo contingente, el futuro es siempre del orden del deseo, la esperanza, la imaginación. La utopía, en tanto irrenunciable movimiento crítico frente al orden dado, permite encontrar sentidos en medio de este mundo absurdo...

ESCRITURAS

HORACIO PILAR

por Jorge Quiroga

La poesía de Horacio Pilar, es una continua construcción, cerrada sobre sí, y abierta ante todo indicio, donde cada señal se inscribe en un espacio en el que los elementos se entrelazan y dialogan. El asedio al cuerpo, a sus mínimos movimientos trata de no ignorar que esto se cumple en lo incierto de la circulación y vive en los signos del amor como último refugio.

Desde allí no se podrá salir sino en la serenidad, interrogando los hilos del sueño hasta despejar, en equilibrio, todo ese mundo que no quiere someterse.

Poesía clásica en el sentido de disponer de un campo de posibilidades y de preguntas medidas, en la que hay formas y pensamientos que rodean los objetos poetizados. La medida de todas las distancias es ese saber a través del cual el cuerpo es un tránsito que hay que realizar, logrando así el nacimiento de lo que amo y por lo que soy amado.

De esa manera conozco el límite en el que estoy y vuelvo sobre mis pasos, concediendo simplemente el nombrar, con las imágenes del dolor y de la luz. Es un certero desprenderme, por el que soy el equívoco que mantiene su propio dominio y lugar, del que nadie puede alejarme.

Los hombres asoman allí, con su desamparo, sin ser nada más que seres extraviados de su rumbo en la arena que brilla, precipitando al mundo en la ceguera y los abrazos. Volviendo a vivir en el espacio de la luz y las despedidas.

"Poemas" 1959

Ya en los primeros poemas publicados por Horacio Pilar está latente esa búsqueda que sostiene el recorrido de sus poemas: el camino interior, un saber que se va construyendo en el viaje, instancias que se van modulando y que se reparten en momentos de aproximación. La soledad aparece como una constante atenuada, que es transmitida, un lugar desértico y de cierta manera inmóvil, donde llegan los más desvelados secretos.

La oscuridad y la luz alternan en ese espacio, donde va creciendo, en principio voces lejanas amarradas en el riesgo de un canto ensimismado. Porque la atmósfera tiene que ser suave como el rubor, y abierta como la desventura. Hay algo que arde en ese centro luminoso al que es necesario acceder en un saber insomne. Lo que rodea ese cuerpo que vive en la madrugada es ese pasaje que es a la vez tiempo y posible infortunio.

La verdad, una intemperie, que semeja la búsqueda solitaria, es el camino a la comprensión y llegar al cuerpo que huye en su caída. Ya que es el tiempo el que está en ese oscuro juego del territorio estremecido y ardiente.

Hay una imagen que insistentemente surge y envuelve el ámbito del sueño, es lo *inesperado* que se va inmiscuyendo, con su carga de silencio y vacío. Las alternativas del sueño, en ese lento deslizamiento por la claridad, hacen que la luz desconocida entre en el mundo de la noche y la madrugada.

El recuerdo abre las puertas de esa ensoñación inclemente, allí en la quietud de la noche, unido en la ausencia, reclama el más absorto rostro de todos.

El cielo está en sus ojos, en ese nacimiento, donde el amor viene cumpliendo su deriva y *pulso planetario* que todo lo inunda y transfigura. Los restos de esos horarios, esas suaves palpitaciones de la noche y los besos, de la mano que nos conduce a las respuestas.

Porque los besos son *espejos profundos,* que como los pájaros comienzan el viaje hacia si mismos, inaugurando las imágenes plenas de la soledad. Sin entrar en el reino de la muerte que es otra savia derramada en el sentimiento del mundo. Allí los reconocimientos son posibles, en el vuelo bajo donde la profundidad es un nombre seguro.

La vida en *carne viva* es entonces ese interior que desnuda en su tentación las voces del tiempo enlazado en esos golpes, entradas, desde donde se niegan las apariciones. Esa estética de la soledad, del desamparo, junta la luz entornada de la vida hacia su plenitud y derrame.

La pasión contenida, pero que arde en estos poemas que son también una bocanada en la que las miradas se entrecruzan en un diálogo único e interminable, en las múltiples imágenes de los vacíos y *los pozos sin alma.*

"Cinco Poetas"

En este libro publica un puñado de poemas, continuando con esa condensación que lo caracteriza porque su palabra poética siempre enfatizó la vertiente lírica. Así, en Bahía de Santos, la bruma, las sombras, la quietud del aire están dispuestos para que ese espacio sea inventado con la fiebre y el lento movimiento de la oscuridad, que va como fundiéndose en una imagen que oculta y nos hace ver ese cuadro detenido. O al decir después que no se tiene memoria, o la desesperación de no olvidar, está diciendo: la fijación de simplemente ser sin memoria ni olvido.

Es ese silencioso proceder en el que los elementos y el cielo son comidos en un movimiento ávido hacia el mundo, todo es un proceder que sigue su propio camino y su misma alimentación en un círculo vicioso de encadenamientos. Ya que los lugares de la memoria se vuelven reminiscencias, imágenes planas de Latinoamérica (Santos, La Paz) urdiéndose en la mitología.

Todo viene en relación a las costumbres, a los *cristales,* donde el recuerdo inclina el espacio de la ensoñación, es que la circunstancia del mundo empieza a cumplirse como "la mirada de un amor que aprende a ver las cosas", como una imagen de la memoria que se abre a una visión inalterable.

Amor y conocimiento

La poética de Horacio Pilar se propone como "un movimiento hacia el mundo", *poroso y ávido,* en el que los descubrimientos y encuentros se realizan en una acción centrífuga de apropiación de los elementos. Hay un desamparo que se debe desentrañar, y una soledad que se enfrenta a los restos del mundo, que se manifiesta en las oscilaciones de la luz en una tensa vigilia.

Esa *conciencia bárbara* configura una forma de estar y de ser, que busca rodear, infiltrar hasta lo último. Porque el amor es conocimiento, significa encontrar ecos de sentidos y sensaciones impacientes; caminos interminables que se suceden en ese recorrido por las huellas de la piel del cuerpo, en profundidad y en el sueño que inunda el tiempo con un hilo de luz. Los sabores de los cuerpos se entregan entre sí, al furioso golpe de los silencios que se hunden en la oscuridad, donde reina lo inmóvil.

Los recuerdos insaciables, pueden ser la existencia que se da en medio de una derrota, en la que nos sumergimos a cada paso. Hay sin embargo, en esas conversaciones interminables, la posibilidad de ahuyentar la tristeza que acecha y que es necesario separar de nuestros cuerpos. El amor es un huésped invitado, que el poema despide y saluda en su ausencia.

Las sombras circulan y recomienzan en ese otro sentido, porque la vida se manifiesta y se debe descubrir. Ya que amar es conocer, y el tiempo se transforma en deriva extrañada cuando se pierde en el mundo imaginario de la ensoñación que sustenta su hilo.

Es la imagen la que está ausente y que el poema quiere recuperar. Los cuerpos viven en su memoria, en la narración que no tiene medida ni interrupción, los caminos entonces se diversifican construyendo una red infinita.

La ausencia es muerte que echa sombras en ese diálogo, y este poeta del amor tiembla en el paso hacia la luz de esa lenta escucha que lo protege, el sueño será ese recogimiento por el cual no somos nosotros mismos. El conocer de la muerte y su desamparo es observar desde una ventana abierta, lo que lleva a la inseguridad. Asomarse a ese cielo ardido de alguna manera es rendirse a lo inexorable, a lo que chupa con larguísima memoria los cuerpos entrelazados dialogando en el vacío.

Anclar en el mundo, ese anudarse *a la materia* que *se abraza como una calle al tiempo,* a los elementos que son el designio del universo que se abre y se cierra en su crepitación. Porque la furia del viento hace paisaje al desconsolado y a esa avidez que no culmina.

Amar, nacer, desprendimiento con el que los recuerdos se sepultan en la afirmación constante de lo que está por venir. Así tenemos alternativas de amor en donde los saludos, casi en forma de parábola, es decir con un conocimiento que necesita la fábula, entra en el reino de lo imaginario puro. La luz del día, la madrugada, el despertar, los espacios de sol, abren en ese paso del tiempo y de las estaciones cansadas.

Parece que se estuviera señalando: los ojos inauguran el momento desvelado de la vigilia atenta. La libertad es necesidad, ella se intercambia entre la desesperación y el sueño en esa poesía sin piedad. Hay razones, caminos, por el que la quietud es imposible y las palabras una dirección doble, un punto de vista desencajado. La arena, el mar, la sangre, la sal; constituyen los sutiles dominios de lo propio, de lo más interior, de lo que no deja poseerse del todo y que en la ceguera más profunda cumple su ciclo de crecimiento.

La impaciencia ronda y está en todos los sitios, y es la que se encarga de proceder urgentemente en las cuestiones de la vida. Esa última interrogación y ese grito por el cual nacemos y nos abrimos al dolor, al golpear que derrumba y abisma, nos colma. Se trata de un lenguaje que bordea un horizonte sombrío pero que reserva su haz de luz y su tránsito, entonces las palabras muestran una señal para ese contraste.

Se van acumulando imágenes del sueño desesperado y la vigilia amorosa en su intermitencia; las puertas se abren, la noche vive en ella misma como un animal indócil y la quietud parece estar hablando de ese cuerpo en la oscuridad y el amanecer. Hay que encontrar los restos del amor, las pequeñas victorias contundentes del nacer cerca de la muerte en su testimonio más interior, hay que arder en el destino que es lo mismo que decir ser en el tiempo, con la extrema singularidad de ser uno con el mundo, fundirse en todos sus flancos.

Los ingredientes están ahí como algo ofreciéndose a los sentidos, reconcentrando las miradas del tiempo, las furias desencadenadas que acompañan los fuegos del día, batallas decididas que tienen el rumbo de lo inefable.

El idioma de las cosas entreveradas en el silencio de la sangre, forma hondas circunstancias que lleva a los hombres a una voz que tiene que ser joven y profunda. Nos encontramos ante un movimiento de fuerzas que deambulan y dan su propia huella.

La muerte es una acechanza obsesionante que no es simplemente desvío, si no que de alguna forma encierra el conocimiento verdadero que vive en amor; pero entendido como un saber que ronda los desig-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

nios y dibuja un cuerpo de destellos, que el poema persigue y la pasión abre a la desventura y al placer de unirse con el humus de lo vivo.

Igual atacaría x 3

La vida es fruta robada, desafía todas las apetencias, remueve lo que parece de los otros, tiene el sabor de lo prohibido y la consistencia de lo que es sin medida porque es *disfrutable.*

Las palabras desfallecen frente a la multiplicidad de la vida, ese centro o huevo que está en todo poema ocultándose y precipitándose en su aliento más pleno. Ellas se enredan en una semántica de palabras.

Existe un peligro que en el pensamiento ensimismado incluye el arrancarse para poder participar en ese crepitar insostenible de aquello que está siempre por venir. Ataque y retroceso, empecinamiento en ser inflexible en el abordaje de ese chisporroteo donde el hombre va pariendo su huida del silencio seductor y profano.

Exaltación de lo vivo, bordeo de la muerte, inexactitud de los reflejos, por eso se escribe, se cae. *El poeta insomne acecha al silencio,* pero el lenguaje se venga equívocamente como un juego puro ante la traición de querer esquivarlo. Las palabras forman un arco para realizar ese sorteo. Irse del mundo es despedirse, pero hay un viaje posible que siempre se reemprende en esta desubicación *de estar en la vida.*

Un paisaje entrevisto hace que los recuerdos tejan el sueño, las anécdotas cotidianas e intransferibles, la simple victoria. La casa, lo que no se consigue recuperar, se entiende como una condición de soledad, buscar la noche, volverla a tomar. El exilio es una sombra, un espejismo que me hace perder, conduce a pensar que la herida volverá y que nada puedo hacer ante el olvido que es ausencia. Prohibición *dentro de la memoria,* fidelidad clausurada y espejo quebrado.

La poesía se convierte en memoria perdida y olvido, de esa imagen de papá que reaparece cada vez que interrogo en soledad. Estoy solo en el mundo para repartirme en el conocimiento insaciable que el exilio, la separación, dispone ante mí con sus imágenes erráticas.

La materia hunde sus raíces en los cuerpos nuevos que deben su crecer a lo que surge de los gritos y las pariciones, a lo naciente para que se manifieste. Lengua que vibra ante esos estremecimientos que deambulan en el mundo, una infinita resonancia multiplicada en el eco de las palabras. Responder es encontrar un sentido inhallable, casi lo mismo que no estar, la respuesta se disuelve en la nada, en lo fantástico de imaginar y dialogar.

La forma del pensamiento, quiere alcanzar la dimensión exacta, pero sabe que eso es imposible estando en una deriva sin norte, aunque se precisa trasponer la puerta del amor. Porque de eso se trata, de entradas y salidas cerca de las sombras, escribiendo cartas fragmentarias a lo que aún se puede enunciar.

Desde los vivos llega una bruma que está llena de voces, que no se conseguirán apagar de ningún modo. Esa materia candente fundamenta los poemas, y la muerte será su contraste y la paradoja que no podrá eludirse. En ese mar inmenso de reflejos y presentimientos está el sentido. Las ceremonias de lo cotidiano están allí como un suave perfume alimenticio, que reina en un espacio colmado de imágenes.

El decir está la cifra, el pensamiento posible, el devaneo de la lengua, el silencio, la libertad absoluta del amor. La iniciación de todas las alternativas desde el minuto cierto y atento donde los tiempos se juntan, en el rigor de la palabra poética.

¿Quién puede unir todos los rostros, todas las figuras que forman una sola imagen? Ese hombre que demoraba horas deteniéndose a cada instante, para recorrer paso a paso de Florida a Reconquista, con la mirada fija, socarrona, como queriendo engatusar, es un enigma. Frágilmente risueño, delirante y desmesurado, tenía manos de carpintero, su andar era de quién mira a los otros sabiendo que su carcajada podía ser seductora para los muchos que siempre lo escucharon.

Atendía a los demás y la atracción era mutua, fue un verdadero iniciador y dejaba señales. En las mesas de los bares del centro, hablaba con una capacidad de convicción, que el que no adhiriera a lo que él pensaba, seguramente se sentía (por lo menos) equivocado.

Así podía persuadir a unos que era urgente politizarse, mejor dicho, que no había otra salida. Y todo se volvía gesto, interrogación constante y afortunado deseo. Ayudó a los que se le acercaban a comprender que la política de esos años de línea dura, podían ser el arma de la gente de pueblo si se tenía algo que decir. Que la poesía por otra parte era luminosa, siempre se encontraba la forma de vivir de manera poética. Su vida era eso: amor, política y poesía. Una tarde me dijo en el exilio que él sabía de eternidad.

Ocultaba las cosas, lo que uno recibía como un aliento, fumando esos atados de cigarrillos *Sportmen* que hacía tiempo habían desaparecido. Pensaba acertijos como los juguetes y rompecabezas que hacía, las empresas que nunca daban resultado, las canciones a las que puso letra o sus ocurrencias. Uno podía encontrarse con él en Ezeiza, en el retorno, o en Embú vendiendo chucherías, o en la Pocilga hablando estremecido, o en la casa colectiva de Bolívar conspirando y organizando la lista de comidas y de gatos.

Una escalera a la terraza, el viaducto "do cha"; ves, son como hormigas, yo conozco toda la ciudad, ¿vos dónde estás? El está dibujando y vendiendo ropa inexistente, ¿quién tiene la certeza de que no lo está cachando, o que es mejor darle la razón para que se calle? Los chicos rubios se le sientan en las rodillas y lo miran.

Titiritero, dibujante minucioso, burlador a toda hora como buen pasajero, uno lo encuentra aunque busque evitarlo. Abruma porque tiene la inteligencia de los derrotados, la ideología de la duda. Es fundamentalmente poeta, prefiere el humor que rebasa en cada palabra que ningunea, de todas formas siempre pareció que daba lo que no podía seguir en sí mismo.

Era un maestro de la intensidad, se lo veía cruzando la calle Corrientes o se desvelaba por Luchi e Irene en un café de la calle Córdoba, moralizando acerca de lo que no creía del todo. Conocía todos los rincones de esta ciudad, como si se tratara de un mundo propio. Podía aparecer rodeado de gente, con ganas de que todo empezara de nuevo.

Horacio atiende la mesa, nos hace sonreír, tomar un vaso de vino hasta el fondo, inventará una salida y estaremos juntos para oirlo: el cuento del caburé no es creíble pero igual lo escuchamos, verdaderamente es un farsante.

* Prólogo de *Obras completas* de H. Pilar, de próxima edición.

POEMAS DE HORACIO PILAR

SOLO

A Mirta

Desde el fondo del frasco
viaja el olor de albahaca
En mi espera sencilla la mesa está servida

Las paredes débiles, se ayudan
y el espacio se espesa ante la puerta.

Cae en la silla mi cuerpo en sueño
y en la calle caen truenos secos sobre la lluvia

Al escribir mis manos son ramas de follaje
que maduran palabras, frutos de amor pequeños.

Cuando apago la luz se hace enorme la noche
Y me acuesto vestido con mi lado de luto.

1977
(*Igual atacaría x 3* 1996)

El fondo del estanque
quiere el horario suave de la luna
a flor de agua
el viento quiere pulsar la savia
la piedra subterránea árbol arriba
y un astro transparente
doblega las mareas del desierto
con su núcleo sonoro
muerto de sed
y por eso pregunto
porque estamos juntos mirándonos las bocas
porque la distancia entre el corazón y los pies
entre los ojos y el corazón
es más grande
que los terribles deseos del solitario
por eso te beso los ojos
como si te respondiera
y pregunto por mi amor con frases de loco
en medio de la ventana afilo mi corazón
con torrentes de sol
y miro por tus ojos que lloran por debajo del agua
y vivo al lado de tu vida
con mi nombre hecho trizas
volcado a tu tamaño doloroso
nieva sobre una golondrina
y todo lo que beso va muriendo
como un pájaro hacia su propia vida.

(*Poemas,* 1959)

AMOR Y CONOCIMIENTO

Tu piel es la piel velada por mi piel
y tú la encuentras incapaz de cubrirte
tal como la deseo.

Si me tocas
dos sensaciones huyen
gemelas y únicas
esa cadena que libera
esa cadena que desata
Si me tocas
este conocimiento veloz comprende lo lejano
abre paso al olvido entre recuerdos
y vuelve al acto con la paciencia del agua.
Si me tocas
el amor empecina un camino agotado
que exige del caminante
esa sabia ignorancia,
esta rara impaciencia por recorrerlo-

(*Amor y conocimiento,* 1967)

EXILIO IV

Entre palabras la tierra del silencio
entre personas el hambriento sonido
En mi casa, entre harapos de voz,
el piano que mamá vendió
para pagar la fiesta,
resuena sordamente con música roñosa.
En el canto mi padre, cuidando su jardín,
ya sin chicos ni juegos,
se distrae en las resacas del recuerdo.
Así lo pierdo,
en el espejo oscuro que hace la soledad
brilla el reflejo roto que divide mi nombre.

Esta es mi condición
ser red liviana para peso alguno,
sin patria, sin retorno, sin pasado,
con una piedra oscura ante mis ojos,
que el corazón golpea con su puño mojado,
con una piedra madre
que sostiene mis labios con la luz que me ahoga.

NARRATIVA
Moira Irigoyen,
En el fondo de la materia crece una vegetación oscura.
Eduardo Rubinschik,
Amor a las deudas.
Sofía González Bonorino,
Las cruces.
Adrián Bravi,
Río Sauce.

ENSAYOS
Horacio González,
La realidad satírica.
12 hipótesis sobre Página 12.
Eduardo Rinesi,
Ciudades, teatros y balcones.
Un ensayo sobre la representación política.
Marcos Mayer,
Remiendos del paraíso.

PSICOANÁLISIS
Carlos Parra y Eva Tabakián,
Lacan y Heidegger:
Una conversación fundamental.
Lacan y Heidegger:
Dimensión trágica de la ética.

PARADISO ediciones

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

EMIL'S E-MAIL

Buenos Aires, 24 de junio de 1999

Apreciado lector: acabo de recibir el siguiente e-mail, firmado por Emilio de Ipola. Lo pongo a consideración de su siempre dispuesta indulgencia. Afectuosamente,

Horacio González

A: Doctor Horacio González
De: Ipola
Asunto: retóricas del e-mail

Querido Horacio:

"Un soneto me manda a hacer Violante, y en mi vida me he visto en tal aprieto". Escribirte un e-mail sobre el e-mail (pronúnciese iméi en argentino); sobre la retórica, los estilos, las fórmulas, y también las astucias y las trampas del e-mail. Menuda tarea, si las hay. Y lo peor es que yo mismo te propuse ese tema.

Aunque, a decir verdad, no existe tal aprieto, porque encontrarás todo eso resuelto, *en estado práctico,* en este mismo e-mail. Los canadienses franceses llaman "courriel" al e-mail, para proteger la querida lengua materna contra los embates del voraz anglosajón. Por mi parte y por analogía, habría propuesto a la Academia Argentina de Letras el neologismo de mi invención: "correl". Pero "correl" goza de un parecido de familia con "correr" y evoca prisa, impaciencia, ligereza y, en suma, estrés.

Por todo eso, choca con mi concepción del e-mail. Naturalmente, lo excluí de plano.

En efecto, yo había soñado que el e-mail podía ser la última gran astucia de la razón epistolar e incluso escritural. Que, con él, el género epistolar renacería de sus cenizas y haría brillar de nuevo, informática mediante, su sagrada escritura. El hecho, anecdótico pero significativo, de que mi amiga Beatriz Sarlo, talentosa detractora hasta hace poco tiempo del "Chernobyl informático al que pretenden someternos" (comunicación telefónica, sic), hubiera, según me cuentan, sucumbido a las tentaciones del e-mail, me parecía un acontecimiento auspicioso. Mi sueño no era, quizás, absurdo.

Creo que me equivoqué. Progresiva, o si preferís, regresivamente, los e-mails se hicieron cada vez más secos y perentorios, más lacónicos y, sobre todo, más lastimosamente pragmáticos. Pocas semanas atrás, debí soportar la desdicha y la afrenta de recibir un e-mail sin encabezamiento (inútil se dirá) y sin firma (ídem) que rezaba: "Te olvidaste de enviarme el referato del artículo de López, boludo". Como ves, no vacilo en trasladarte la *ipsissima verba* del autor, cuyas señas, recatado como vos me conocés, prefiero omitir.

Así pues, he aquí que los e-mails pretenden romper su relación ancilar con la carta, declaran su independencia del género epistolar, para pasar a depender del mundo y sus pompas: de sus vanas urgencias. ¡Hacerme esto a mí, que me había propuesto dar a luz un "remake" de *Las relaciones peligrosas,* de Ernesto Choderlos de Laclau, donde los e-mails hacían las veces de cartas! (Iba a titularlo: *"Nuevas reflexiones sobre las relaciones peligrosas".* Un hallazgo, *¿n'est-ce pas?*).

Para concluir, dilecto amigo, una anécdota que lo dice todo: escribí hace un mes un florido e-mail a un mandarín universitario francés que ofrecía becas de *stages* cortos en París, solicitándole información y formularios. Era un e-mail pletórico de "Cher Monsieur", de "Bien à vous" y otras frías convenciones que –nada es perfecto– el egregio género epistolar nos impone. Me respondió escuetamente: "Ya le enviamos los formularios". Por supuesto, sin encabezamiento ni firma. Volví a escribirle, siempre por e-mail y ya un poco amoscado, preguntándole –sin abdicar de mi proverbial gentileza– si podía postularme a la beca el año próximo. Recibí pronto su respuesta. Decía simplemente: "Oui". Entonces, asqueado, sobrepasado, implacable, le envié un último e-mail definitivo... **en blanco.** Ni una palabra, ni un punto, ni una vírgula. Sólo mi nombre y el suyo, *hors texte.* Que el gabacho se las arreglara y que recordara las angustias de la famosa página en blanco de su compatriota Mallarmé. Hasta ahora, no he recibido contestación alguna a mi bofetada con guante –justamente– blanco.

De todos modos, como ves, continúo en la lucha. La filosofía es toma de partido, decía hace un cuarto de siglo Louis Althusser. Yo sigo tomando partido por el e-mail epistolar contra el e-mail alfeñique, descortés y enclenque. Esta carta-e-mail prueba que no me daré fácilmente por vencido. Y es además una prueba, si me pasás la homofonía, de mi permanente afecto por vos.

Firmado de puño y letra por: **Emilio de Ipola**

LOS LIBROS

Crítica literaria
- Josefina Ludmer y el juego de la ciencia, por Horacio González (sobre *El cuerpo del delito,* de Josefina Ludmer)
- Palabras que aturden, argumentos que convocan, por Graciela Montaldo (sobre *Razones de la Crítica. Sobre Literatura, Ética y Política,* de Alberto Giordano)
- Un empedrado camino al cielo, por Alejandra Zina (a propósito de *De Sarmiento a Dios. Viajeros argentinos a USA,* de David Viñas)
- La parábola del príncipe, por Lisandro Kahan (a propósito de *Arlt: profeta del miedo,* de Elsa Drucaroff)
- Crítica y ficción, por Jorge Quiroga (sobre *El Lector Apócrifo,* de Roberto Ferro)

Teoría
- El mediador evanescente, por Alejandro Bonvecchi (a propósito de *Crítica y resignación. Fundamentos de la sociología de Max Weber,* de Gabriel Cohn)
- Tiempo, razón y violencia, por Gisela Catanzaro (con motivo de *La última razón de los Reyes*, de Renato Janine Ribeiro)
- Marx y la política: hipótesis contra la ceguera, por Mariana Luzzi (acerca de *La democracia contra el Estado,* de Miguel Abensour)
- Los límites de la democracia, por Graciela Ferrás (sobre *Desconstrucción y pragmatismo,* de Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Richart Rorty y Chantal Mouffe)

Ensayo
- Un infierno humano, por Claudia Feld (sobre *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina,* de Pilar Calveiro)
- El viaje político, por Emilio Bernini y Guillermo Korn (a propósito de *Mil novecientos cuatro. Por el camino de Bialet Massé,* de Javier Trímboli)
- La hipótesis de Aricó, por Diego Sztulwark (sobre *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina,* de José Aricó y *Juan B Justo. Un fundador de la argentina moderna,* de Juan Carlos Portantiero)
- Los intocables, por Cecilia Flachsland (sobre *Decíamos ayer. La prensa argentina bajo el Proceso,* de Eduardo Blaustein y Martín Zubieta)
- Miserias del presente, por Guillermo Korn (sobre *Geopolítica del caos,* de AAVV)
- En vilo, por Valentina Salvi (sobre *Maurice Blanchot. El ejercicio de la paciencia*, de Sergio Cueto)
- Eternas bribonadas contra el fisco, por Horacio González (acerca de *Delitos ejemplares. Historias de la corrupción argentina. 1810-1997*, de Álvaro Abós)

Filosofía
- Profecía y filosofía, por Silvia Ziblat (acerca de *La odisea de la conciencia moderna. Hermenéutica del capítulo VI de la Fenomenología del espíritu,* de Rubén Dri)
- Nietzsche en el precipicio posmoderno, por Sebastián Carassai (sobre *Ensayo sobre la muerte de Dios. Nietzsche y la cultura contemporánea,* de Rubén Horacio Ríos)

Literatura
- Nota breve sobre la novela de Martín Caparrós, por Horacio González (a propósito de *La Historia,* de Martín Caparrós)
- Un Alegre, por Laura Estrin (acerca de *El Miserere*, de Juan Lagomarsino)
- La pistola de Ray Loriga, por Lucas Rozenmacher (sobre *Tokio ya no nos quiere*, de Ray Loriga)

Teatro y ópera
- Viaje hacia la "otra" realidad, por Gregorio Kazi (a propósito de *Delirium Teatro. Obra teatral completa,* de Vicente Zito Lema)
- Lágrimas de ministro, por Nelson Agostini (a propósito de *Cachetazo de campo,* de Federico León)
- La cosa en cuestión: un acercamiento a *El tutor,* por Cristian Rodríguez (a propósito de *El tutor,* dirigida por Jorge Polaco)
- Opera y teoría política, por Claudio Benzecry (a propósito de *Otello,* de Giuseppe Verdi)

Historia
- Sobre la fragilidad de la vida, por Facundo Martínez. A propósito de *El hombre ante la muerte* de Philippe Ariès,

Anacrónicas
- Joaquín V. Gonzalez y los caciquismos criollos, por Bibiana del Brutto (acerca de *El juicio del siglo*, de Joaquín V. González)

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

CRÍTICA LITERARIA

JOSEFINA LUDMER: INTERPRETATIO DELICTI

Sobre *El cuerpo del delito,* de Josefina Ludmer, Perfil, Bs. As., 1999

Consideremos un libro extraño, ya que este título fue usado en la historia de la literatura argentina. Se trata ahora del libro de Josefina Ludmer, *El cuerpo del delito,* que con severa originalidad y un incesante ubicar y desubicar piezas y recortes, se propone figurar una teoría entera de la cultura argentina. En primer lugar, se trata de un infrecuente libro que juega con ciertas sonoridades, rebotes y destinos. "Hoy el delito es una rama de la producción capitalista y el criminal un productor, y esto lo dijo Karl Marx en 1863 cuando quiso mostrar la consustancialidad entre delito y capitalismo y sin quererlo, como un Astrólogo, previó este Manual". Ya desde el mismo portal del libro se proponen las formas sonoras que encadenan situaciones. El sonido Marx –cuyo nombre de pila, escrito con K, espesa la pronunciación– se arrastra hasta el sonido Astrólogo y finalmente recala en el libro que escribe Ludmer, que así habría sido "previsto" por Marx. El sonido va rebotando de cosa en cosa como envión del destino, hasta vaticinar lo que la autora está haciendo en este momento presente en que escribe la cita (que por otra parte, es una preciosa cita, un verdadero hallazgo, cierto que no enteramente desconocido por atentos lectores de Marx, pero nunca resaltado del modo en que Ludmer ahora lo hace). Esta frase indica un estilo, un modo del saber, un fraseo que va desgranando citas. En suma, un juego en el que un párrafo escogido de Marx recala repentinamente junto a un personaje tajante de la literatura argentina y es declarado como anticipación del *Manual*. En una situación así dispuesta, el *Manual* de Ludmer parece invocar tanto la protección generosa de aquella cita como la orgullosa condición de haber sido extraído de ese sacro saber recubierto de nombradías.

Hay que aceptar que juegos como esta tríada "profética" y a la vez "germano-argentina" Marx-Astrólogo-Manual impone un carácter al libro de Josefina Ludmer. En primer lugar, la sospecha de que toda la cultura, inconmensurable, está vinculada por infinitas redes invisibles. Esto es lo que permite rastreos en todas direcciones, con notoria ventaja para nuestros remotos países, que en algunos de los recodos atípicos u olvidados corcoveos de la urdimbre cultural, puede tener la suerte de ser mencionado. En segundo lugar, toda escritura se refiere a alturas, tonos, texturas, que son elecciones que en general se las cree aproblemáticas, a disposición natural del escritor, cuando en realidad son el único problema sustantivo cuya resolución implica desde ya aludir al cuerpo completo de la literatura. Ocurre que existe una especie de tradición en nuestros países respecto a cultivar la cita en el modo del vasallaje y la subordinación. Pero quien la emplea suele estar ajeno a lo que significa en términos de anulación de su propio texto y de conformación de un aura fingida de la cultura, lo cual no estaría mal si fuera asumido de un modo crítico. Al no ser así que la "cita culta" es asumida, en vez de actuar provocadoramente como revulsivo e intranquilidad social en los textos, su acción es meramente encubridora. No lo sabe, pero deja a la cultura en estado de sometimiento e irreflexión. Se creía contribuir al conocimiento, pero se lo aleja. Josefina Ludmer labora precisamente en ese recoveco grave y embarazoso del conocer. Y para revertir ese uso de la "cita nacional" hace un libro de citas que lleva hasta el extremo de la celebración y la burla de la facultad de convocarlas.

Como resultado de ello, el libro de Josefina Ludmer parece "no escrito". Rara experiencia, no sólo de escritura sino también de lectura, por la cual la autora parece eludir voluntariamente los recursos habituales del solaz de escribir. En efecto, un recurso a las glosas, al resumen de otros libros, a la transcripción de curiosos trechos de artículos, algunos inhallables, otros pertenecientes a las más recientes discusiones en sofisticados ámbitos académicos, componen una inagotable polifonía en la cual lo que –habitualmente– son las marcas ostensibles de una escritura, quedan suspendidas. Tal cancelamiento deja a *El cuerpo del delito* en estado de escritura segunda, esto es, una escritura que en primer plano se mantiene derogada, pues no hay aparentemente una voluntad de escribir como no sea a través de series, sustituciones y puntuaciones que forjan una estructura posterior de significados. Esta estructura elude los relatos ingenuos inscriptos en cada obra, (pero la ingenuidad pasará a formar parte, en cambio, del propio partido voluntario que toma Ludmer, susurrando cándidas complicidades al oído del lector) para intervincular los textos por medio de funciones comunes que los agrupan en un cuerpo genérico. Allí hay lugares, repeticiones, deslizamientos, políticas de amalgama entre culturas diferenciadas. ¿Subsisten así la obras? Josefina Ludmer retira la narración primitiva o literal, y la ahueca para descubrir su desempeño en un cuadro global de la época. El análisis de *Juvenilia* –por cierto, pleno de descubrimientos sorprendentes– muestra como actúa lo que la autora llama la coalición, las alianzas que componen o forjan la figura estatal de fines del siglo XIX, pero esa "coalición de escritores" no son los escritores reales sino "las posiciones escritas de su literatura –las primeras personas autobiográficas y sus otros– donde se leen las relaciones entre el Estado y la cultura en 1880, junto con la invención de la cultura 'aristocrática' argentina".

Esas "posiciones escritas" son las luchas nacionales por la definición de la cultura, que hacen de las obras un campo ficcional imprescindible para que el Estado despliege sus relaciones de poder, con lo que la literatura se torna una red que define prácticas y sujetos alrededor del aparato estatal. ¿No es éste un modo que inequívocamente pertenecería a un tipo límite de estructuralismo –vacilamos aquí sobre la mejor forma de nombrarlo– que asume la actuación de una divertida máquina, abusiva y eficaz? Porque no se trataría ahora de relacionar la cultura con la sociedad al modo de una historia de las ideas como la practicada por Raymond Williams, que impediría captar posibilidades más radicales, sino precisamente las que ofrece la relación de la cultura con el Estado, a la manera del Althusser de los "aparatos ideológicos". (En este punto, Ludmer cita un artículo de David Lloyd y Paul Thomas, "Culture and society or 'Culture and the State'", publicado en *Social Text,* año 1992, con el que parece concordar). Sin embargo, el partidario nostágico de la historia de las ideas, y confesamos nosotros mismos no ser indiferentes a ese antiguo llamado, siente que Josefina Ludmer hace mucho más y mucho menos que poner al Estado como voz interna de las obras literarias, sobre todo las que mantienen un aire autobiográfico. Más, porque acepta una de las fórmulas que en los últimos años ha tenido evidente repercusión en el pensamiento crítico, cual es la de la invención de las culturas (y por extensión, de las tradiciones, de las naciones). Menos, porque explica la herencia de la "alta cultura liberal de 1880" por un tipo especial de asociacionismo de elementos "criollos" e informaciones de Enciclopedia, lo que llevaría la marca de una cultura irónica en el tratamiento de la cita.

En el primer caso, se puede observar que con afirmaciones como "los patricios de la coalición inventan una cultura nacional que es agente de cohesión para el estado", *El cuerpo del delito* ingresa a un círculo de aceptación llana de un concepto que sin embargo es incierto y sobre el que vale la pena seguir discutiendo. No nos parece que sea tan simple mantener la idea de que las culturas nacionales son inventos que ocurren en una trama discursiva científico-literaria, y lo que se hace titubeante aquí es la propia noción de invención en frases o títulos como *La invención de la Argentina,* por ejemplo, no por desconsiderar el buen trabajo que se nota en ese libro de Shumway, que la propia Ludmer presenta al público argentino, sino porque al decirse invención se deja toda la materia social, la actividad pública y el espesor histórico en manos de una categoría de poder que alude a las clases dominantes letradas y a su voluntaria capacidad de producir homegeneidades sociales. Noción de cultura, entonces, que nos parece excesivamente teñida de una decisión política que la despoja de su carácter involuntario e impensado, afectando la conformación de las memorias inclusivas más amplias, tanto con su aspecto irreflexivo como con su carácter de hilo conductor de las creencias colectivas más dramáticas. Los individuos no se incluyen o maniobran sobre actos culturales, sino que viven en el seno de culturas que son por definición un convenio tácito entre dimensiones elegidas y otras que suponen un legado sobrentendido, como producto de acarreos culturales sin nítida autoría. Es cierto que la idea de invención tiende a preservar el pensamiento sobre las naciones de lo que éstas tienen de potencial agrupación de visiones heterogéneas sometidas a un orden estatal disciplinante, y por consiguiente logra hacerse cargo de un alerta sobre un componente fijista –con correlato sojuzgante– que podría habitar a toda existencia social considerada desde el punto de vista esencialista, ontológico y sustancialista.

Pero ese es precisamente el problema, porque esas tres palabras fuertemente enhebradas al pensamiento filosófico desde hace veinticinco siglos, no parecen de aquéllas que pueden despedirse de un plumazo del cuerpo de ideas de la crítica, como si éste se sacudiese quitándose molestas banderillas ideológicas de encima. De tal modo, en el justo afán de desmerecer las entidades que generan poderíos y expropiaciones tapizadas de supuestas dignidades históricas para encubrir un gesto material de dominación, se quitan también los motivos de permanencia de las vetas más intensas de la memoria cultural, arrastradas en aquella consideración genérica sobre la invención. El efecto muchas veces abstracto e inmovilizante que cumple el clásico sujeto historicista –contra el cual se dirige oblicuamente el ataque contra el problemático "ser" que subyace a los formas sociales– es contestado entonces por una figura no menos quietista, cual es un sistema de relaciones siempre incesante que entabla entre sus partes infinitas relaciones de poder. Decimos "quietista" –este vocablo supo estar en los diccionarios intranquilos de la política de décadas anteriores– porque a pesar de mostrar el mundo como fuerzas implicadas en "el gran juego de dados de la existencia", la ausencia de un núcleo historizado de potencias, lo expone a lo que también Nietzsche temía, que era "un mundo con objetivos alcanzados". Aquí, el objetivo es la intención o la voluntad de los discursos que se tornan dispositivos de control, y configuran las clases dominantes a la vez que éstas son definidas por aquéllos. Abolir el pensar histórico tiene siem-

LAS NOVEDADES DEL CIELO

PLAN EDITORIAL 1999

Dardo Scavino
La idea materialista
Para una crítica al nihilismo

Ana Longoni - Mariano Mestman
Del Di Tella a Tucumán arde
Vanguardia artística y política en el 68 argentino

EDICIONES EL CIELO POR ASALTO
Sarmiento 3433
(1196) Buenos Aires - Argentina

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

pre su precio, y éste puede ser introducir como única idea de historia una historia de los dispositivos estatales, convertidos en pensamiento inconsciente en el interior de la literatura y de las biografías.

Pero *El cuerpo del delito,* según dijimos, explora un más allá y simultáneamente un más acá del mentado círculo de la nacionalización de la literatura y literaturización de la nación. Y en lo que creemos percibir, si ese más allá nos llevaba a la problemática idea de invención cultural, que bajo su apariencia de descripción de un acto libre, estudia con pesimismo la presencia del poder estatal en los signos de la imaginación, el más acá no es menos problemático –ni menos sugerente, ni menos estimable, ni menos desconcertante. Es allí donde se descubre determinado asociacionismo de imágenes como herencia del liberalismo de hace cien años. Josefina Ludmer cita un trecho de *Juvenilia,* sometido a su ojo inexorable que espiga pasmosas pepitas de sentido en las situaciones de más anodina apariencia. El narrador de *Juvenilia* acaba de descubrir un método para burlar la vigilancia de los celadores del Colegio. Y dice: "Fue para mí un rayo de luz, la manzana de Newton, la lámpara de Galileo, la marmita de Papin, la rana de Volta, la tabla de Rosette de Champollion, la hoja enroscada de Calímaco".

A continuación, comenta Ludmer: "La asociación es totalmente borgeana y latinoamericana: a un elemento criollo sucede, inevitablemente, una enciclopedia (en el caso del 'invento' o 'descubrimiento'). Esta asociación es una de las herencias que nos dejó la alta cultura liberal de 1880, y que Borges llevó a su culminación". Vemos en este breve párrafo una manifestación contundente del método de comprensión que la autora despliega sobre un vasto conjunto cultural, hasta llegar a una tesis completa sobre los impulsos formativos de la urdimbre Argentina. ¿Se puede otorgar tanta responsabilidad a una frase ingeniosa cosechada de un texto? Se puede, si en el fuerte envite que hace la autora de *El cuerpo del delito,* queda asentada la idea de que cada percusión en un cuerpo documental, que puede ser una frase, incluso una palabra, está en condiciones de develar la figura entera de una cultura. Otra vez, es una traza del destino lo que aquí se hace presente, pues en una trama elegida de un *dictum,* estaría encerrada una cifra de una agrupación extensa de sentidos.

De ahí que la autora emplea su método favorito como una suerte de preparación del lector para un desemboque sorpresivo en una correlación prodigiosa. Entonces, en un breve trecho de *Juvenilia,* estaría el secreto constructivo del contorno de la cultura nacional y latinoamericana, ese trayecto de la generación del 80 y Borges, en cuanto estilo que entrelaza hebras criollas y enciclopedistas. Se podría agregar que los hombres del "ochenta" trenzaban sin percibir lo irrisorio y fatuo del aparato acumulativo de citas, mientras que Borges lleva ese rasgo mundano a un estatuto de metalenguaje e ironía. Podemos agregar que en la convicción de la autora, esta explicación *in extremis* de la cultura argentina se hace en nombre de una posible inversión de su destino meramente recepcionista e "importador". Pero al margen de esta conclusión plena de intencionalidad política –aunque más no sea de una "política de textos"– podemos apreciar el corazón mismo del modo compositivo de Ludmer: una teoría de la cultura se obtiene de una hermenéutica textual que reposa en el estudio de serialidades. Esta visión puede completarse con otro ejemplo del uso que la autora da a tales series. Citamos, pues, otro trecho de *El cuerpo del delito:* "Simuladores, locos, delincuentes, un campo común une *La simulación en la lucha por la vida* de José Ingenieros, con el tratado de la simulación y el delito de los locos y monstruos de Roberto Arlt (con *Los siete locos* y *Los lanzallamas,* 1929 y 1931). En Arlt insiste la serie de Ingenieros (o los límites de la simulación y sus combinaciones): la locura se puede simular, y los simuladores se pueden enloquecer y pueden llegar al delito. De hecho, Ingenieros define a ciertos personajes de Arlt: al Astrólogo, a los Espila y a Erdosain".

Leído este párrafo, podemos comentar que la serie está usada aquí en sentido diverso al anterior. Mientras que con *Juvenilia* la serie es la metáfora de una cultura argentina de importación colocada sobre un bastidor "criollo", ahora tenemos la serie como un puente capaz de hacerse cargo de dos autores que figuran en elencos muy heterogéneos de la cultura argentina. La serialidad es aquí un "campo común" que une personajes de Ingenieros con personajes de Arlt. Es evidente que en la conciencia del propio Arlt existía la sensación de estar utilizando los temas "científicos" de la generación anterior a la suya –que había dado muestras de haber leído– para componer personajes envueltos en el delirio del poder por la vía de la farsa escénica o discursiva. Pero Ludmer va más adelante de esa comprobación para decir que "Ingenieros define a ciertos personajes de Arlt, al Astrólogo, a los Espila y a Erdosain". Nuevamente, el destino. Es como si Ludmer empleara su *acutissime audire* de los textos para trazar un orden, un *corpus* dirá la autora, que trasciende las obras particulares para ponerlas en una relación inesperada, atadas a una ley de la cultura que ellas mismas desconocían. Y como si en vez de ser los ecos de una estructura, estas relaciones del "campo común" fueran las secretas capacidades que un escrito mantiene para destinar a otros escritos. Esto último se palpa en *El cuerpo del delito:* un tratado sobre el destino en los textos. Sólo que su autora no lo diría así, ya que su vocación de apartar todo vestigio historicista –de eso bien nos damos cuenta los "nostálgicos" que aún cultivamos también esa otra forma de la serialidad– la lleva asimismo a descartar lo que de todos modos es evidente en su escrito: la soterrada idea de destino textual que lo anima.

Por eso, decir que Ingenieros define a ciertos personajes de Arlt supone una fuerte responsabilidad que abre numerosísimos problemas en la historia literaria argentina, y en primer lugar hay que afirmar que es mérito de *El cuerpo del delito* la plena y perentoria visualización de este oscuro depósito del pensar psiquiátrico en el cual Arlt fue a buscar masilla para su obra. Ciertamente, otras referencias a la misma ecuación, como la de Hugo Vezetti en *Historia de la locura en la Argentina,* insistían en un Arlt que quiebra la consideración científica sobre la locura dándole un sostén en el caos metafísico, pero no se había llegado aquí a la idea ya totalmente deshistorizada de una obra definida a través de otra del mismo *corpus.* Precisamente la idea de *corpus* conduce a todos los dilemas de un partido así asumido. Por un lado, genera un permanente estado de maravillamiento por la multiplicación infinita de lugares de encuentro dentro del juego de relaciones inagotables; por otro, produce un efecto de desaparición del halo singular de las obras, que pierden su autonomía artística en beneficio del cuadro latente de poderes del cual son metáfora. El enorme atractivo que tiene el descubrimiento del hilo serial y la trama de incesantes concomitancias que asocia los textos, no puede considerarse como un acto que favorezca lo que –creemos– toda obra reclama en su inconsciente desdicha mundana: "estoy en el mundo y sé que debo luchar contra la disolución en el océano en que yacen todas las obras". La crítica se define muchas veces como ese gesto de disolución en contra del "deseo de las obras", pero también, sin que eso sea un mueca piadosa, la crítica debe aceptar lo que toda obra carga consigo, su implícita o potencial resistencia contra la red universal que la acecha.

Pero no es posible decir que hayamos perdido nada de Arlt, (aunque ese peligro existía) cuando en manos de una autora como Josefina Ludmer, el autor de *Los siete locos* pasa a integrar un eslabón más de "la insistencia de una serie". Ocurriría eso, en cambio, si esa misma definición de las obras, vistas desde *El cuerpo del delito* –¿se podrían definir las obras, desde esta perspectiva, como "el lugar donde insiste una serie"?– no tuviera oportunidad de recobrarlas como modos vivos de un pensamiento en el mundo, y en relación a su autonomía, perderse de reconocerlas como ensayos artísticos irrepetibles. Se dirá que para tal reconocimiento es preciso internarse en las cavernas procelosas del historicismo, pero no se necesita esgrimir ese modo de comprensión que –injustamente para nosotros, ya lo dijimos– ha sido proscripto de un manotazo de las bibliografías de la hora. No se necesita, porque para sentir el compromiso con la idealidad irreductible de las obras, tenemos momentos muy fuertes del propio libro de Josefina Ludmer. Consideremos éste, que corresponde al capítulo sobre Los Moreira: "Pero hay más sobre 'la realidad' (y sobre la actualidad) en *Caras y Caretas,* porque la crónica de Fray Mocho se acompaña de material real y visible. Y hay una foto del cráneo de Moreira 'conservado por la señora Dominga D. de Perón, viuda del doctor Tomás Perón'". Se trata de la abuela de Juan Domingo Perón, personaje vastamente conocido por cualquier argentino, ¿no es así? Y entonces: ¿no es un deslumbrante hallazgo esta fotografía que de por sí podría satisfacer la ansiedad por la existencia de la obra en el libro *El cuerpo del delito?* Pero ya sería un tipo peculiar de obra. Una obra "segunda" o "construida", que surgiría del ojo clínico con el que se remueven viejos papeles de la historia. Antes dijimos que Josefina Ludmer extrae pepitas preciosas de los textos, momentos en los que estallan como tales para vincularse a la totalidad ridícula de lo escrito por el hombre. (Ridícula porque sólo puede ser cómico y metafísico ese momento inconmensurable). Este hallazgo del cráneo de Moreira en la casa de la abuela de Perón es una joya que bien podría considerarse –en términos de *El cuerpo del delito*– un equivalente al eslabón perdido del drama político nacional.

La autora interpreta que "el liberalismo en el poder funda en sus incursiones hacia abajo –y de ahí, entre otras percepciones, la que lleva a Eduardo Gutiérrez a escribir *Juan Moreira*– ciertos signos de identidad nacional y popular (funda la 'cultura nacional-popular')". Atrevida tesis, sin duda, no desprovista de encanto ni de razones y que hace al entrecruzamiento de series que Ludmer explora sin fatiga ni clemencia. Pero a esa tesis le faltaría el regalo, o el don más exquisito: el cráneo de ese "héroe de la violencia y la justicia popular en Argentina" que vemos en posesión de un antepasado directo de Perón. El pasaje de lo liberal a lo popular-nacional contaría así con un *omphalos,* un punto crítico y a la vez mítico hallado gracias a esa impía y recia arqueología que investiga una revista de época, y que crea la sorpresa necesaria –con una risa empírica y una materialidad pasmosa– para sostener otra idea notable y no a pesar de eso, sino también por eso, abusiva. Algún Moreira, dice Ludmer, aparecerá siempre en momentos de marca fundacional en la literatura argentina, sea la fundación del teatro nacional en el circo, de cierta novela de exportación, del propio Borges, de la vanguardia literaria de los sesenta, de la poesía gay y política de los ochenta con el Moreira de Perlongher. Esta nueva serie que establece lindes entre el anarquismo, el socialismo, el cientificismo, las culturas populares ilegales, la violencia justa, la criminalidad, son las fronteras en que "se delimitan diferentes líneas de la cultura argentina". Se percibe entonces como Ludmer remite cada nombre de una escritura al problema mayor de la cultura, allí donde se convierte, o bien en un momento de una serie o bien en médula de una repartición de sentidos respecto al uso de la ley y de la infracción en los ideales de vida. Pero también es usado como máscara, como señuelo o como aparición, en cada una de cuyas metamorfosis va dejando el rastro de alguna cuestión constitutiva de la cultura: precisamente la ambigüedad sobre la violencia justa, anunciada como mitología popular por el mismo liberalismo que asimismo sabrá combatirla.

El peronismo, quizás quiera decir Ludmer, contendría una memoria oscura que emerge del museo de calaveras de la cultura y no sabe que se ha predestinado, en el cráneo de Moreira, para esa misma ambigüedad en el teatro social de las rebeldías toleradas o de la tolerancia hacia el insurrecto. El drama de sangre nacional estaría fabricado con ese cáñamo de sueño. Pero además de estos acertijos que son parte de un inagotable juego –todos los cuales parten de una suerte de historicidad salvaje, lo que así dicho la autora de *El cuerpo del delito* quizás no admitiría– por el cual la lectura sólo tiene sentido en un mapa de poderes, leyes y violaciones donde todo se atrae, todo se transforma, todo linda con todo, pero la totalidad es inasible y se halla apenas insinuada en momentáneos focos que son formas del vacío o sino "puntos nodales de fuerzas en tensión". Por otra parte, esas fuerzas en tensión son también el regocijo de las citas en que se empeña la autora, que replica en su libro –un *Manual,* como lo llama– el mismo sino de la cultura nacional y latinoamericana que dice detectar, esa mixtura de enciclopedismo y criollismo que "Borges llevó a su culminación". Las citas del *Manual* ludmeriano tienen la misma tipografía que el cuerpo principal del texto, que de ese modo deja de tener primacía, aumentando el carácter de puzzle, o si se quiere, de mito textual, que tiene *El cuerpo del delito.* Esas citas son recuentos de lectura, ejercicios combinatorios que parten de la insomne austeridad del computador pero que asumen en esa apariencia de austeridad, algo engañoso. Porque es un modo de investigación y a la vez la culminación intensificada de esos mismos modos. Como dijimos, se elude escribir. Pero se lo elude en nombre de algo que al

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

densificar las relaciones cruzadas, las oposiciones simétricas y las serialidades sorprendentes, genera una ficción de segundo grado. Una ficción, digamos, neoestructuralista, si tal vocablo fuera tolerado.

Véase: cierto Howard M. Fraser, de la Universidad de Temple, Arizona, ha escrito un libro titulado *Magazines & Masks: Caras y Caretas as a Reflection of Buenos Aires, 1898-1908.* Josefina Ludmer cita un trecho: "In fact, *Caras y Caretas* might itself be called an exposition of Argentina during the turn of the century". ¿Por qué esta cita? Ella podía ser traducida o comentada con el sistema indirecto que la autora emplea insistentemente, donde tal o cual autor "dice que...". Es que la impresionante batería de libros y artículos de estudios latinoamericanos citados forman parte también de un extenso experimento lúdico, por el cual un libro como este *Manual* "escrito entre dos mundos", no podía dejar de rozar otros idiomas. Menos por la necesariedad de la cita, que por extremar su apuesta con relación al babélico entrelazamiento de voces que propone *El cuerpo del delito,* al tiempo que se propone crear un método de lectura cuya innovación se sitúa siempre en un límite. Porque es un libro incesante y lujurioso que sin embargo parece asumir –como los simuladores sobre los cuales discurre– el tranquilo aspecto de un *Manual,* vecino o antípoda de esa "Enciclopedia" que se presenta como una de las metáforas de la literatura nacional.

El cuerpo del delito produce su mayor acto innovador en ese aire presuntamente objetivista con el cual parece renunciar a la narración. Las piezas del libro entrechocan y cruzan espadas libremente, llevadas por la autora a un encuentro irreversible ante el cual ella sólo aparece como testigo neutral. Desde luego, no es así ni nada puede ser así, pero Josefina Ludmer ha logrado un modo por el cual ese desafiante vaciamiento del acto de escribir (subjetividad trivial, ya sabemos, que no hay porque dejar de escoger) se transfiere a la inocencia calculada con la cual una juiciosa maestra le cuenta cuentos a sus divinos aprendices. "Esta Sherazada se despide de ustedes, queridos lectores...", concluye la autora en sus páginas finales, cómplice terrible pero inocentemente risueña. La ficción primera se desnutre para entonces ganar cuerpo y alcances fantásticos en los propios actos de una "investigación de la cultura". Josefina Ludmer presenta así el más importante desafío para la crítica argentina en este recodo de los tiempos. Su libro es presentado como un homenaje a "sus queridos maestros del grupo *Contorno,* un examen...". Sería difícil ponderar su decisiva importancia, de ningún otro modo que no sea el de prepararnos a dialogar con él, tanto para nombrar –acaso sin nombrarlas cabalmente– las deudas que hemos adquirido, como para no dejar pasar sin discusión las cuantiosas y extrañas teorías sobre la cultura nacional que propone.

H. G.

PALABRAS QUE ATURDEN, ARGUMENTOS QUE CONVOCAN

Sobre *Razones de la Crítica. Literatura, Ética y Política,* de Alberto Giordano, Colihue, Bs. As., 1999

Aunque cuando escribo esto aún no he visto el libro (el objeto libro), presiento que *Razones de la crítica* de Alberto Giordano tiene o tendrá un carácter clandestino. Después de haberlo leído no puedo sino imaginármelo como una suerte de libro secreto y de contrabando, pequeño y ocultable, que desde un borde del saber intenta hablar de una pasión oscura: la de leer. Pero el libro –no el objeto libro– me recuerda aquella frase de Borges, cuando revisa y critica, años después de publicada, su *Historia Universal;* una de las desmedidas aspiraciones de la primera edición en libro de textos originalmente atenuados en la proliferación de una página de periódico, sería para Borges que "la palabra *infamia* aturde en el título".

También sentí, aquí, en ese imaginado libro, pequeño y secreto, que un grito amenazaba desde su umbral. Sus palabras, las palabras más visibles y primeras, las que desde el título nos hablan, son, por qué negarlo, temibles: Razones, Crítica, Literatura, Ética, Política. ¡Aturden! Pero como el título de Borges, el de Giordano encuentra su reverso en el interior, en los pliegues que iremos leyendo, en la atenuación de aquello de que se hizo alarde. Sin fe en el suspenso, me apresuro a adelantar el final de mi lectura: podemos estar tranquilos y tranquilas, no temer por las palabras: no hay razones de la crítica (aunque sí para la crítica). Al menos, lo que yo encontré en la lectura, es un conjunto de argumentos para pensar, de ideas para debatir o, por decirlo de otro modo, de senderos por los que extraviarse, quizás para siempre, detrás de ciertas escrituras.

Seguiré apresurándome: los diferentes ensayos del libro de Giordano, fragmentario y homogéneo, caminos que parten de una encrucijada, pueden llamarse Roberto Arlt, Jorge Luis Borges, *Literal, Sitio,* Luis Gusmán, Ricardo Piglia, Bioy Casares; pero la encrucijada de la que parten es siempre la avidez de lectura y la necesidad de permanecer en un lugar imposible: aquel que registra la tensión entre la voluntad de saber y la convicción sobre su imposibilidad. Con sus primeras palabras, el libro nos instala en la encrucijada. La palabra no es azarosa; en el *Edipo Rey* de Pasolini, una y otra vez Edipo se encuentra en un cruce de caminos; ante la imposibilidad de elegir, el muchacho se pone las dos manos sobre los ojos, da varias vueltas sobre sí mismo y cuando, por azar, cree haber eludido la elección, se encuentra siempre ante la misma señalización vial: Tebas. Así, podríamos decir, actúa la ceguera y la incertidumbre; obligadas a situarse, como la convicción, eligen siempre lo correcto, lo que se debe elegir. Esto lo sabe claramente Giordano cuando afirma: "Lo difícil que resulta, aún para los espíritus más lúcidos, sostener en determinadas coyunturas el valor de lo irreductible, permanecer indiferente a las presiones de la Moral" (102). Se trata menos de un lamento que de una comprobación de riesgos.

Porque en su pequeña historia nacional de la infamia, en su breviario argentino (nación, Argentina, son las únicas palabras mayores que faltan en el título, pero su omisión no alcanza para borrar sus sentidos) la apuesta por la ética frente a la moral no tiene fisuras. Hay un modo de ejercer "la crítica de la crítica" que la elección ética supone: la pasión de la lectura; hay también un género privilegiado en que esa pasión se escribe: el ensayo. Encontramos también un borde de riesgo que siempre enciende su alarma, casi en cada párrafo, sensible a la aproximación de los lectores y lectoras: la necesidad de estar atentos a la tentación de afirmar. De esta combinación (crítica, ensayo, incertidumbre) se desprende de la lucidez de las preguntas y los argumentos del libro, especialmente en los ensayos dedicados a *Literal* y *Sitio* donde la pregunta se formula con claridad: "... ¿los proyectos de vanguardia, en tanto proyectos, suponen necesariamente una moral que limita, a priori, los alcances de la experimentación?" (84); pregunta en la que Giordano formula más bien la amenaza que acecha a todo discurso crítico. Ese borde de riesgo, donde suenan las alarmas, son momentos para detenerse porque el texto se abre a las mayores sugerencias a la vez que hace las preguntas más duras sobre sí mismo.

Ahora bien...

A nadie escapa que un libro como el que pobremente estoy comentando no puede sino ser también una provocación; una provocación teórica, en un momento en el que, con el nuevo mapeado del saber y las escrituras, las palabras que aturden en el título de Giordano se han vuelto blanco de todas los desprestigios, especialmente desde el campo de la crítica literaria, voluntariamente desaparecida en buena parte de sus tradicionales cultores, y afirmada rotundamente por Giordano. Dejo de lado la polémica que el libro esboza con el academicismo y el profesionalismo. Me pregunto –y desde aquí le pregunto a Giordano y a su libro–por la capacidad de interpelar a otros desde un discurso de la pura incertidumbre (sé bien que Giordano también hace trampas y la incertidumbre tiene sus momentos de iluminación).

No pienso ingenuamente en discutir la transparencia del sentido ni en la completamente pobre intención de intelegibilidad buscada por una cultura tan progresista como autoritaria (sigo, en esta descripción a González). En la incapacidad e inoperancia de estas formas podemos tener nuestros mayores acuerdos. Pero sí pienso en discursos erráticos e inciertos que, sin embargo, colocados en los márgenes de las posibilidades de decir, impacten *no sólo* las engañosas certezas de la razón. Porque hay más, siempre hay más contra lo que rebelarse. Certezas es lo que siempre ha sobrado y debajo de ellas habría que seguir buscando las herrumbres y óxidos de lo que jamás va a brillar. No con la intención de sacar lustre sino de buscar los despojos.

Aquello que se presenta como más problemático en la historia de los Libros, en la historia de los Intelectuales y el Saber que ellos manejan (¡llegó la hora, pues, de aturdir con mis propias palabras!) es, precisamente, la construcción y el ejercicio de la *autoridad,* una autoridad tan connatural a los críticos (a los letrados, a los intelectuales) que no vacila en presentarse tanto en la forma de una verdad como de una incertidumbre. Lo terrible no es sólo la verdad, también lo es la confortabilidad del consenso. Pregunto por la autoridad en cualquiera de sus formas, porque sabemos que si bien ella carece de cuerpo, no carece de alcances. Todos los saberes menores y sucios (aquéllos a los que nosotros –comunidad– no les prestamos atención), no aquellos ya legitimados como marginales, son los que nos permitirían explorar la zona de riesgo en la que su propia presencia nos coloca porque son los que afectan, precisamente, la homogeneidad (siempre autoritaria) desde la que se ha pensado la cultura. Autoridad y homogeneidad van siempre juntas; la sola mención de sus contrarios, no basta, naturalmente, para atenuar la voluntad de poder. Pero desertificar los campos sembrados de caminos e indicaciones viales siempre valdrá la pena.

Leer el libro de Giordano me coloca una vez más ante esta encrucijada; y en la encrucijada, aunque no elija Tebas, cometeré el horror; eso es seguro. Lo que todo buen libro –como en este caso– suele producirnos es el deseo de un libro futuro, el deseo de seguir leyendo y de imaginar ese próximo libro. Ese libro, que como casi todos los actuales, se sostendrá sobre el desmoronamiento de la autoridad del saber y de las arcaicas formas de construir temas y problemas, siempre –en nuestro deseo– debe ser radical. Tendría que poder ser capaz de crear focos de discusión alternativos y no reproducir, legitimar ni tampoco "modernizar" o solamente cuestionar los temas y problemas que las instituciones promueven y que preocupan a un saber ya establecido (incluido también su cuestionamiento). Creo que el libro de Giordano avanza por allí y nos coloca en una zona de riesgo por la que vale la pena aventurarse; prometiendo, por siempre, el libro que vendrá.

Graciela Montaldo

UN EMPEDRADO CAMINO AL CIELO

A propósito de *De Sarmiento a Dios. Viajeros argentinos a USA,* de David Viñas, Sudamericana, Bs. As., 1998

"Me detengo al escribir. Calculo: tendría que hacer más citas para corroborar mis hipótesis. Pero eso me provoca un malestar: sería necesario trasladar todo el texto. Me resuenan algunos ecos. Miro el río desde mi ventanal: infinito. Infinito, me susurro y me sonrío. Infinito. Y continúo."
David Viñas

Descubrimiento. Fatiga. Hilachas de un soterrado romanticismo. ¿Qué gesto, Viñas, le dedica al río? La posibilidad del infinito suscita coqueteo y perturbación. Ambas sensaciones conoce esa abultada primera persona que involucra tanto la marca biográfica como los textos y autores desplegados en *De Sarmiento a Dios.* Por otro lado, una complicidad entre la realidad y la ficción que hace de la escritura de Viñas una escritura fluvial con "idas, recodos, pantanos, afluentes, deltas, rápidos y embocaduras", continuadora de una tradición acuática inaugurada con la reedición de *Literatura argentina y política* (1995).

El río, mezcla de movilidad y estatismo. Río inmóvil y río correntoso, una y otra imagen se superponen. Tanto la escritura de David Viñas como su tipología de viajeros, se impregnan del ritmo que marca el movimiento y la quietud. Dinamismo y

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

detenimiento, velocidad y lentitud, describen el pulso de los viajeros: sus ansiedades, sus intolerancias, incluso sus condescendencias ominosas hacia el final de esa larga dinastía. En cuanto a la escritura, ésta también gradúa en su avance la velocidad. Anticipa un juicio, una hipótesis, luego ejemplifica; escarba un gesto (un texto), lo suspende, intercala un análisis, compara, luego retoma y avanza con rapidez hacia otra geografía, otro personaje, otra situación.

Espesura y acumulación en un libro que registra un siglo y medio de gestos, modulaciones, timbres de voz, tactos (y contactos), miradas de escritores, políticos e intelectuales embarcados, por distintas circunstancias y desde relaciones divergentes con el poder, en el viaje a USA. Dos formas opuestas de relacionarse distinguen y caracterizan el itinerario de cada viajero: la tensión dialéctica vs. una trama de obsecuencias, sumisiones y acomodamientos.

Disparadora y contundente, la primera hipótesis que aparece en el libro reedita la necesidad (sanguínea en una cultura periférica) de convocar a un repertorio de mitos fundacionales. El mismo Viñas, hace ya algunas décadas, había propuesto "El Matadero" de Esteban Echeverría como metáfora de un comienzo. Un comienzo rojo, vejatorio y descarnado. En esta ocasión, el viaje que Sarmiento realiza en 1847 será no sólo el trazado topográfico de un circuito antes inexplorado, sino también la configuración de un modelo (de viaje y de viajero) que servirá para identificar recuperaciones y abjuraciones posteriores.

Un primer viaje "egocéntrico", dictará Viñas, que balancea la desmesura y la brusquedad con el dominio cuantitativo de los postulados positivistas. Entre profecías y aprendizajes, Sarmiento va construyendo una imagen de sí mismo que reúne al "romántico plebeyo e impetuoso" con el "gentleman francés, desabrido y rotundo admirador de Taine y Renan." Ya su segundo viaje en 1865, como ministro plenipotenciario de Mitre, adopta un carácter funcionarial, proselitista y confirmatorio. Confirmatorio en tanto su confiada desenvoltura contrasta con el titubeo de veinte años antes, dando cuenta de lo bien que fueron aprendidas las lecciones en aquel rebosante capullo de civilización. Incluso, sobreviene un Sarmiento desbocado cuando la soltura de su mirada lo autoriza a introducir el ademán competitivo y chicanero hacia su "colosal" maestro.

Las vibraciones sarmientinas son a la escritura de Viñas –se ha dicho más de una vez– como la provocación de un hermano mayor. En esa continuidad, la mirada controlada y cientificista de Alberdi parece instalarse en la otra orilla, su andadura por las principales ciudades de la costa este norteamericana lo describe bajo un perfil que alterna lo administrativo con lo académico. Sin embargo, ese perfil no es de bronce. Aun en su trayecto, Alberdi profesa ciertas afecciones del peregrinaje sarmientino ("La mirada placentera de un romántico como él buscaba el infinito"). Reunidos ambos por el mundo liberal y victoriano, entienden la búsqueda de lo universal como complemento y, a su vez, consuelo de sus desmedidas ambiciones terrenales. La cita siempre es con Dios o el infinito.

(Pienso ahora en el juego del gallo invocado en la dedicatoria del libro. Viñas no lo perdonará, pero mi dogmatismo no ve cuatro sino tres miradas aéreas que retienen el infinito. Miradas que aunque desconfiadas de cualquier teología se sienten conmovidas por las magnitudes).

De Sarmiento a Dios no quiere ser una compilación de personajes y textos, sino una secuencia de tópicos que se reiteran y reformulan en cada uno de los viajeros. Tópicos que, en la mayoría de los casos, sirven como atajos para leer y discutir la coyuntura nacional. Entre ellos, el más transitado por su dinamismo es la comparación entre Argentina y Estados Unidos. Gracias a la diversidad ideológica de quienes lo enunciaban, el paralelismo supo circular en varias direcciones. Profetizar, impugnar, exaltar, evaluar; fueron algunas de las emociones suscitadas en el cotejo.

Si alrededor de 1850, las comparaciones sirven para enunciar profecías sobre la incipiente potencia del norte, hacia la última década del siglo, en el marco de un colapso económico y político, éstas comienzan a evidenciar intolerancias e impugnaciones. Una constelación de textos nos recuerda las incomodidades que subyacen a las analogías entre la *gilded age* norteamericana y el clima exhibicionista porteño (poblado de arribistas) o en la coincidente amenaza del anarquismo yankee y el –cada vez menos inadvertido– rioplatense.

Sin duda, analogías de señoritos preocupados por la aparición de nuevos sectores sociales, pero también de hombres descreídos de las bondades del progreso y de las enseñanzas morales que un país habitado por trepadores huérfanos de linaje pueda darnos. Para algunos, como Estanislao Zeballos, Carlos Pellegrini y Manuel Ugarte, la excepción la constituyen aquellas personalidades del ambiente político con áurea. El mayor exponente fue Theodore Roosevelt, invitado de honor durante el roquismo y modelo indiscutible de todo aquel que aspirara a convertirse en estadista. Teodoro sí sabía hacer política, hombre de negociaciones hábiles, baluarte de la modernización y equidistante de cualquier turbulencia social.

Identificaciones, claro están, pero con matices. Si el entusiasmo de Pellegrini se instala en el drama de sus aspiraciones presidenciales y en la urgencia de desinfectar el sistema electoral local; el de Ugarte se sitúa en sus vaivenes criollo-vanguardistas que lo llevan a depositar confianza en el estadista norteamericano sin dejar de proclamar unificación latinoamericana y repudio al imperialismo.

Aun atendiendo las inflexiones más marcadas, entre el 80 y el 900, la constante es el rechazo rotundo a una vida mercantilizada, signada por el pragmatismo y la acumulación. De regreso, el diagnóstico resultante es el de haber asistido a un país en proceso de enriquecimiento pero aquejado por una devaluación intelectual y moral. Tanto el ataque al igualitarismo yankee en Paul Groussac, como el ecologismo insolente en Eduardo Wilde, coagulan rasgos de un idealismo señorial que reniega de los efectos del progreso y el industrialismo. Sobre todo, porque ya en los hombres del 80 el proyecto sarmientino tiende a diluirse y caricaturizarse.

Como metáfora de la relación entre Argentina y USA, Viñas retoma y amplía la parábola trazada por el apogeo y la crisis de la *causerie*. De las destrezas oratorias a la cháchara y de la cháchara a la zalamería. La relación de los *causeurs* del 80 con la palabra, sus intuiciones en el manejo del auditorio, los guiños oportunos, la regulación del suspenso (recurso del folletín), se va deshaciendo y metamorfoseando en un discurso ahuecado, del orden de lo chismográfico, hasta desembocar en la palabra banal de la publicidad, desplegada en la Guía Turística de Horacio de Dios.

Seducción y palabra. En su versión femenina, con el agregado de gestos y miradas, pasa a convertirse en "flirteo". Visto como residuo de la democratización progresiva del rol de la mujer, el flirt se vuelve la comidilla del viaje señorial a los Estados Unidos. Incluso, no falta algún entusiasta que conjeture su exportación.

El flirt descorre el telón de lo femenino, tanto en la agenda y el diario de viaje como en el texto de Viñas. Porque aunque sean pocas las viajeras mencionadas (Juana Manuela Gorriti, Eduarda Mansilla, Alicia Moreau, Victoria Ocampo y María Rosa Oliver), sí son numerosas las mujeres que interceptan el camino de los viajeros. Casi diría que lo distinguen, ya que cuando están ausentes se percibe un camino rengo y hasta ortopédico. Madres, hijas, patriotas, amantes, divas hollywoodenses, esposas disciplinadas, maestras, son algunas de las mujeres que cruzan el escenario masculino. Por otro lado, su presencia –crítica, sumisa, pedagógica o avasallante–, colabora ajustando o desajustando los términos de las comparaciones entre ambos países.

El territorio del cuerpo y el territorio de la nación se cruzan y evocan una ecuación actualizada en cada texto ficcional o crítico de Viñas: mujeres y política. La vitalidad de esta provocación en sus textos traduce la vitalidad de una dialéctica entre la intimidad (asociada a lo femenino) y el "foro" (de rasgos masculinos). Dialéctica que supo inaugurar una nueva versión de la historia social, política y cultural argentina.

En Viñas la progresión del recorrido marca una proximidad tan ineludible como incómoda ("¿la izquierda argentina –incluso la actual y supuestamente más renovada, la mía–, está incapacitada para dar una versión de los Estados Unidos?").

Detrás del cine y su agigantada industria aparecen los viajeros de procedencia inmigratoria. Ansiedad y decepción describen los sentimientos de esa clase media que ve reunida en Hollywood la lujuria de una marquesina y la aridez de un "santuario de imposibilidades". Desde Arlt, Gardel, la izquierda boedista con Olivari y Chas de Cruz, el precoz peronismo de Guglielmini, el humanitarismo de Oliver, cierto anarquismo venido a menos en Vanasco, hasta recalar en el trostkismo ampuloso de Liborio Justo. Para toda esta franja presuntamente jacobina el viaje a los Estados Unidos, como también le sucede a la élite, es parte de una biografía más incluyente, la que corresponde a la historia de la izquierda argentina a partir de los años 30 y 40. Una historia que avanza presentándonos personajes con un circuito cultural flexible y contradictorio (caso Martínez Estrada), personajes posteriormente mitificados y otros menos afortunados, confinados a un olvido prematuro. Más allá de las definiciones políticas, el trayecto nos confronta con una producción de dudosa calidad. En un gesto de aliento y alerta, Viñas baraja cuáles son entonces las excepciones. Mientras esencialismo, generalizaciones, clichés e inverosimilitud, describen la ineficacia de la escritura local; la zona de mayor criticismo quedará demarcada décadas después por la lucidez de aquellos intelectuales que cuestionan los abusos y contradicciones del capitalismo desde su epicentro: Edward Said, Fredric Jameson, Noam Chomsky, James Petras.

Quizá, el desaliento provenga de la posibilidad de extender y actualizar la temática, corroborando hoy la misma ineficacia discursiva que la pasada (si lo planteo con cierta vaguedad es porque creo que la cuestión demandaría antes otras discusiones acerca de la/s identidad/es de la izquierda argentina, sus puntos programáticos, actores e interlocutores). Afligirse es una primera posibilidad. Una segunda y complementaria –la que Viñas propone ejercitar– es la de recurrir a la ficción. Al último capítulo del libro lo componen seis narraciones y tres epígrafes que, a su vez, sirven para incorporar la perspectiva autobiográfica del viaje a USA (el campus universitario, los viejos amigos, el exilio, los actuales desconciertos de la política). Se me ocurre que se tratan de textos conjuratorios. O el envés del último vástago de la serie (Horacio de Dios) que con su cinismo parece confirmar lo que seguirá predominando.

Con la lectura del libro de Viñas, asistimos a un itinerario pagano que comienza con un Dios robusto identificado con aquel narrador omnipresente del siglo XIX, para entrecerrarse con un Dios al que bien le cabe el mote de mejor empleado del mes. Par que, a su vez, sirve de abrazo a todo un elenco de divinidades menores.

No son viajes narrados desde el exotismo aunque sí se lo señale en ciertos viajeros impregnados de frenesí ante la novedad yankee. Más bien se va corroborando un núcleo que atraviesa o se niega en cada uno de los itinerarios: la urgencia por "entender la Argentina a partir de su confrontación con los Estados Unidos." Donde, sin duda, también resuena otra urgencia, la que sabemos define la escritura de David Viñas.

Alejandra Zina

LA PARÁBOLA DEL PRÍNCIPE

A propósito de *Arlt: profeta del miedo*, de Elsa Drucaroff, Catálogos, Bs. As.

Muy probablemente uno de los dilemas mayores que enfrenta la crítica literaria contemporánea sea el problema de cómo abordar lo literal de una obra o de un relato. Puesto que la pregunta por lo literal lleva siempre a la cuestión de su articulación, las más de las veces extremadamente compleja, con lo no literal; estos es: de alguna manera hay que develar la forma en que una dimensión entra en una relación con la otra, que bien puede ser de contraste y

el perseguidor
REVISTA DE LETRAS

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

oposición, de reforzamiento, de ocultamiento de un sentido por otro, o de cualquiera de las combinaciones y posibles tipos de implicación que al lector de esta reseña le quepan imaginar. Pues bien, dos cuestiones deben ser señaladas con respecto a esto que acabamos de decir: que este conjunto de problemas es en gran medida una condición de posibilidad fundamental de la crítica y, en segundo lugar, que son problemas precisamente en la medida en que no se encuentran nunca a priori resueltos. O de otra forma: que contrariamente a la tendencia que suele imperar entre quienes con mayor o menor felicidad nos abocamos en algún sentido a abordar problemas de esta índole, no existe una primacía necesaria de lo no literal por sobre lo literal. La cuestión se nos presenta cada vez de manera singular, y la resolución de una alternativa semejante corresponde la mayor parte de las veces –¿hace falta decirlo?– a una racionalidad que no podríamos reconocer sino como política.

Tomemos por caso la parábola del príncipe convertido en sapo y de la doncella dubitativa frente al ruego del repugnante batracio de ser besado, so promesa de que tras el viscoso contacto entre sus labios de reptil y la delicada boca de su futura princesa, el animalejo devendrá apuesto heredero de un trono que compartirá con su salvadora. Todos conocemos la historia. Todos conocemos su sentido literal. Muchos de nosotros podemos sospechar de dicho sentido, de la univocidad de la moraleja en cuestión. No se trata aquí, precisamente, de impugnar los fundamentos de semejante sospecha. También sabemos que la variedad de interpretaciones en torno a ese sentido no literal puede ser prácticamente infinita; y que no hay racionalidad alguna que pueda otorgar un mayor grado de validez a cualquiera de esas interpretaciones sobre las otras. O mejor dicho: hay algo que no es estrictamente una racionalidad en el sentido convencional del término –aunque así nos hemos referido a ella más arriba–, lo que hay es guerra: tácticas, estratégicas, relaciones de fuerza a partir de las cuales los conflictos se desencadenan y, en principio, transitoriamente, se resuelven. Ninguno de estos problemas es ajeno al obrar del crítico, como no debería serlo tampoco el de cómo realizar el tránsito entre lo literal y lo no literal, no porque este problema pueda ser efectivamente resuelto, sino más bien porque es precisamente en función de lo que aparece una muy persistente dificultad de resolución, que el pasaje –cuando se realiza– debería ser siempre señalado y de alguna manera justificado.

No siempre, en realidad (puesto que hay grandes obras de la crítica argentina –muchas de ellas motivadas, como el libro que comentamos, por la figura de Roberto Arlt– que hacen de la no plena confesión de sus motivos y de sus procederes, el inagotable secreto de su porfiado perdurar entre nosotros). Sin embargo, ese requisito se torna indispensable en la medida en que el trato que se tiene con la obra, con el objeto de la crítica, es de un tipo caracterizado por la tendencia a señalar contradicciones, inconsistencias y anomalías de un orden que a nadie debería llamar la atención como no fuera a quienes se encuentran menos familiarizados con las formulaciones más elaboradas del pensamiento dialéctico: aquéllas que se detienen en el carácter no lineal ni necesario del momento de superación y que, en consecuencia, con mayor o menor consciencia, aproximan el pensamiento dialéctico a la sensibilidad trágica. La crítica que no reconoce esas inconsistencias y esas contradicciones como constitutivas de toda obra debe asumir que ella misma en tanto obra no las presenta; y en la medida en que sí las reconozca debería asumir no sólo la medida en que esas anomalías constituyen así mismo a la crítica, sino también –más que nada– la futilidad de señalarlas con vistas a que la crítica, inclusive a pesar de sus intenciones conscientes y declaradas, devenga en juicio.

Como se podrá adivinar a esta altura, algo de esto parece suceder con el libro que intentamos reseñar: *Arlt: profeta del miedo*, de Elsa Drucaroff. Sintomático de esto es el hecho de que la autora caiga en más de una ocasión en una situación que reiteradamente gusta ella de atribuirle a la ficción artliana: la de realizar promesas que resultan finalmente incumplidas. Puesto que se declara al comienzo que no se ingresa a los textos "para juzgar su ideología ni la del que escribe...", sino para "... descubrir enigmas, tensiones, preguntas que laten, imperceptibles pero extraordinariamente eficaces, vivas, incandescentes en nuestra sociedad"; cuál sería entonces el sentido de definir las lacónicas dedicatorias de Nabokov a su esposa como "ofrenda", como "acto de amor", al tiempo en que se dedican suspicaces páginas a establecer que, dada la "primitiva"[1] relación existente entre autor y personajes en la obra de Arlt, la lectura de los cuentos que componen *El jorobadito* en articulación con la "extensa, solemne y pomposa" dedicatoria a la mujer del autor que lo encabeza, permite concluir que "todo[2] el libro queda construido como un mensaje para la esposa, mensaje que tiene como 'mejor premio' el (des)agrado de la destinataria", lo que convierte en "evidente" la "sutil agresión de la dedicatoria".

Ahora bien, el fragmento del libro de Drucaroff que acabamos de glosar es apenas un momento de exageración hiperbólica de un tono que lo atraviesa de punta a punta y que en el dispositivo de enunciación construido por la autora queda justificado como producto de un riguroso procedimiento de análisis textual –realizado a partir de un corpus constituido como un montaje de textos que son presentados en el cuerpo del libro mismo, sea como apéndices, sea en los apartados específicamente dedicados al análisis–, que a su vez se funda en un una premisa establecida como su *a priori:* se lee desde un concepto de "Orden de Géneros" en procura de articular éste con lo que sería la lectura más clásica de la obra de Arlt, realizada desde el "Orden de Clases". Nada se podría decir contra la pretensión de dotar a este método de legitimidad científica, y de fundar en esa legitimidad la validez de las conclusiones que el trabajo presenta. Lo que sí habría que preguntarse es la medida en que una aproximación así puede desprenderse de una "operación", la de realizar un juicio sobre la ideología del texto o de quien lo escribe, que más bien parece una categoría interna e inalienable desde el mismo comienzo de una interpretación que es planteada en tales términos.

Y cabe preguntarse también –en consecuencia– qué es lo que esta interpretación feminista de Arlt obtura, qué dimensión de su escritura es ocluida, conjurada. Bien, la respuesta a este interrogante se encuentra ya de alguna manera insinuada en la propia imposibilidad ante la cual la crítica de Drucaroff se detiene; esto es ante algo que resulta constitutivo

de la narrativa de Arlt y que resulta lo que pareciera que este intento de crítica feminista no parece poder propiamente pensar: la suspensión del juicio que se produce precisamente a partir de que, en un escenario caracterizado por la anomalía y la deformidad, se presenta como una permanente colisión de proposiciones que se anulan unas a otras; situación que exige al lector, incluso contra su resistente voluntad, tolerar una situación de lectura en la que supone una suerte despojamiento moral (aun de una moralidad que sea democrática, progresista y feminista). Tiene razón Drucaroff cuando afirma que "aparecen ciertas coincidencias formales con la novela polifónica dostoievskiana en el corpus de Arlt" pero que Arlt "no es dialógico" y que por cierto en sus violentas oscilaciones parece más bien aproximarse a esa categoría de la teoría de la novela bajtiniana que es el "monologismo". Creemos que Drucaroff se equivoca –en cambio– cuando pretende que el "monologismo" de Arlt es de los más rígidos y tradicionales. Por el contrario, su monologismo es tan original como para poner en cuestión sino la teoría bajtiniana misma, por lo menos el tipo de inclinación con la que ha sido leída y aplicada entre nosotros, y, que encuentra en este libro sobre Arlt, un exponente casi perfecto: el intento de atar el dialogismo literario con la modernidad política definida en términos de los valores de un progresismo antisustancialista y democrático que es el presupuesto primordial del feminismo académico tal como lo conocemos. Valores que parece por cierto muy difícil implicar con una obra como la de Dostoievski, en la que Bajtín funda su teoría de la novela; lo que volvería por lo menos digna de la mejor intencionada de las dudas la "operación Drucaroff".

Salvo que se pretenda decretar la pre-modernidad o la no modernidad de Arlt, habrá que reconocer que tal vez la relación entre dialogismo y modernidad política y cultural no sea ni necesaria ni natural y que, por lo tanto, pueden existir "monologismos" que, dada su dificultad para asociarse con la teoría progresista de la democracia, se inscriben en matrices de pensamiento político menos lineales, deudoras probablemente de pensamientos como los de Nietzsche, Weber, o Freud, que también supieron inspirarse en lecturas dostoievskianas y cuya inscripción en el proce-

DESDE LA GENTE EDICIONES

INSTITUTO MOVILIZADOR DE FONDOS COOPERATIVOS

ULTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

A contrapelo. Conversaciones con Osvaldo Bayer
Introducción y entrevista: Ulises Gorini

Entre líneas. Diálogo con Jorge Boccanera
(Chabela Vargas, Horacio Vervitzky, Fernando Birri, Olga Orozco, Pilar Calveiro y otros)

Abelardo Castillo. Antología Personal

El árbol de la copla
Antología de coplass populares argentinas.
Prólogo y recopilación Leopoldo Castilla

Presentamos al lector libros que hablan de sus cosas y que le demuestran que en ellas existen, más allá de valoraciones, un tono, un sabor que le son propios; en definitiva, que le pertenecen. Son parte de su patrimonio cultural, su vida cotidiana, su identidad.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

so llamado "modernidad" es tan problemática e incierta como el concepto que procura explicar dicho proceso. Hay por lo tanto en la obra de Arlt algo que la aproximación de Drucaroff no registra, tal vez a causa de los prejuicios que la estructuran: un murmullo por momentos indiscernible, por momentos aterrorizador, un violento susurro acerca del fundamento de la política que tal vez sea aun hoy, en términos de Drucaroff, menos moderna de lo que nos gustaría en muchas ocasiones pensar, y que nos conduciría probablemente a objetar, si nos atreviéramos, la categoría misma de modernidad.

Pero para eso habría que aproximarse de otra manera a la parábola del sapo que dice ser príncipe (contra la inapelable interpretación feminista de Drucaroff), de un modo tal vez más literal: besar al batracio, venciendo nuestra evidente y comprensible reticencia, es apenas la acción que debemos emprender para, al trascender el rechazo que nos produce una apariencia repugnante, acceder a una verdad que no nos sonrojaríamos en definir como más esencial. Roberto Arlt es una especie de sapo que pide ser besado y que no promete que la verdad que el beso devele resulte más bella y tranquilizadora que la apariencia ya por cierto atemorizante que la envuelve y recubre. Todo puede devenir todavía peor. De aceptar la apuesta planteada en estos términos Arlt habrá resultado ser, efectivamente, como lo califica el título del libro de Drucaroff, un profeta del miedo. Pero un profeta un tanto anómalo, puesto que no anuncia simplemente lo que está por venir sino, más que nada, lo que ha estado siempre entre nosotros, aquello de lo que debiéramos sentir temor aun cuando el cotidiano desarrollo de nuestras vidas nos obligue a sojuzgarlo y a hacer de cuenta como que no se encuentra ahí, omnipresente. Leer a Arlt, por lo tanto, leerlo críticamente, sobretodo, requiere en gran medida la disponibilidad anímica que Weber exigía a aquellos que querían hacer de la política algo más que un medio de vida[3]: comprender las paradojas éticas y lo que puede ocurrir bajo su imperio, y que la búsqueda de la salvación del alma –de la propia y de la de los demás– no debe buscarse por este camino (el de la política, el de la lectura de Arlt), acechado como está por engañosos e implacables demonios.

DELITO y sociedad

Revista de Ciencias Sociales

Director: Juan Pegoraro

Notas

[1] La palabra y su entrecomillado son nuestros. Y habrá que volver sobre esta cuestión.

[2] Ahora sí la palabra es de la autora y nuestra la marca.

[3] Max Weber, "La política como profesión", en *Ciencia y política*, Centro Editor de América latina, Bs. As., 1991.

Lisandro S. Kahan

CRÍTICA Y FICCIÓN

Sobre *El Lector Apócrifo*, de Roberto Ferro, Ed. de la Flor, Bs. As., 1998

Entender la actividad de la lectura como el cruce de diversos elementos, disponer de esa maquinita estrafalaria (yo la llamaría perdularia) de construir y perseguir un sentido que se escapa, y entonces duplicar, trazando cartografías provisorias, es una tarea tantálica: "La lectura multiplica insistentemente recorridos irreconciliables, hace una exégesis del nomadismo y del transtorno de los sentidos, como monogramas del injerto, que se constituye en la condición de posibilidad de la escritura y/o lecturas injertadas y expuestas en el juego de la escenografía del texto literario".

Se trata de lecturas sobre Literatura, donde la mirada del lector se desliza entre esas marcas que constituyen al texto, donde se instala la travesía, el sendero que deja la lectura, como una mirada intersticial, donde el sentido recomienza. Inevitablemente, es una simulación.

El libro está dividido en tres partes: "El texto como un universo en expansión", "Escenografías narrativas", "La verdad de la ficción"; y la intención que se transparenta en esta organización es establecer un movimiento progresivo, desde el texto como un universo de sentido, que va aumentando sus límites, pasando por el texto cuando él se explicita en una escritura, que se muestra en sus procedimientos; hasta la ficción, como el espacio complejo, que es necesario ver como una multiplicidad con un desdoblamiento constitutivo. Es decir, que detrás de este ordenamiento, se estructura una toma de posición, un punto de vista que está fundamentado en esa disponibilidad de la mirada del lector, y también en el tamiz de una argumentación teórica que trata de disponer a la lectura, como un entretejido en busca de significaciones.

En Borges-Onetti, en la fundación de la ciudad por la escritura, comienza esa consideración de la escritura literaria "como el descentramiento de toda legalización del sentido" que complejiza la relación con el mundo, que hace que debamos ejercer el develamiento, que no es unívoco; sino por el contrario, implica unas reverberación y una fuga, que exige tejer líneas, mapeos, alternancias.

El discurso literario está caracterizado por "la ausencia de referente, o por la correspondencia con un referente ficticio o imaginario", en suma por un discurso que establece su propia legibilidad.

Buenos Aires, la ciudad fundada por la escritura de Borges, urdida en su trama, o el recurso paródico de Onetti para fundar su ciudad ficcional, empleando similares artificios de escritura, tienen que ver con la estructura de lo literario. En "Trilce" podemos ver la corrosión de la voz, la grieta que quiebra la musicalidad/subjetidad de la poética modernista, atacando el fundamento de la plenitud, la ruptura de la unicidad de un sujeto ilusorio.

En Walsh de *Operación Masacre*, en el pasaje mutuo, interrelacionado, de investigación y escritura, se puede asistir a todo un proceso en el que la escenificación, pensada para que actúe, para la intervención política, fija en sus mismas condiciones de producción, el verdadero sentido, de una escritura que va encontrando "lo literario" (Ferro se ha dedicado especialmente, a la meticulosa y obsesiva indagación de la escritura de Walsh, a esa encrucijada que culmina en la ostensible escisión en la escritura, que así cobra una significación multirreferencial). "Destino paralelo el de dos grandes obras de la literatura, 'anormales': *Operación Masacre* de Walsh y *El Eternauta* de Héctor Germán Oesterheld, ambas reescritas varias veces como desnudando su carácter de haber sido realizadas en un diálogo que necesitaba replanteos y de relectura de zagas".

Son escrituras que, como la del humor de Warnes, con su lenguaje disrruptivo y la peligrosidad de un discurso "ingenuo" pero perturbador, "esa escenografía del sentido textual", que nos remueven inventando una inédita legibilidad, o la de Cortázar cuando en "Diario para un cuento", la escritura se escenifica en su explicitación, y deambula en la configuración de un cuerpo deseado e inhallable, tiempo de lo que ha sido trastocado en el tiempo de la ficción, de la inflexión de lo narrado, en última instancia está interrogando acerca de qué tiempo se cuenta y desde qué lugar.

Después está "La verdad de la ficción", la insistencia con que la literatura rige los textos que tratan de separar la verdad de la ficción, y que terminan rindiéndose de hecho a la "condena" de la literatura. Lo curioso es que la oscilación entre el "testimonio" y la literatura, acaba incitando a una cierta ambigüedad, que indudablemente es una simple consecuencia del realismo (más o menos ingenuo), y a la preeminencia de lo referencial, como garantía de "verdad".

¿Historia o ficción? ¿Noticia o escritura? ¿Cuerpo o develamiento? Se pregunta Ferro en Scorza, Leñero, García Marquez, o Eloy Martínez, y estas alternativas envuelven búsquedas que únicamente tendrían sentido en la lectura que los despoje de esa apariencia de transparencia, a veces en nombre de lo narrativo y en relación con la proliferación y manipulación del sentido.

Hay un texto de Ferro especialmente instigante, donde el rigor en la búsqueda investigativa se junta con una reconstrucción de los pasos que conducen al hallazgo de una manera de contar esos indicios, presentes en la escritura y a los que sólo la lectura puede acceder: "Homenaje a Ricardo Piglia y/o Max Brod". Escudriñar los montajes y la apropiación que hace Piglia de Roberto Arlt, de la inscripción de datos apócrifos, nombres falsos, sobre la página siempre pasible de convertirse en literatura. (Se vuelve un recurso de ajustar la lectura, resolver el enigma. La intertextualidad lo guía). Entre remisiones y reenvíos que lo llevan a Borges, a citas de Brecht y a laberintos textuales, en suma, a la utopía excéntrica de la literatura.

Entre hipótesis y otras cosas perdidas, llega hasta predecir que Leónidas Andreiev está oculto/desoculto entre las marcas del "Homenaje". Consigue remotas ediciones, encuentra en una Biblioteca pública una versión, la compara con el principio de "Luba" en el texto de Piglia. Es decir somete a un texto de Andreiev, traducido por Abel Casablanca, a las operaciones de recorte, montaje, injerto y des-apropiación con que había transtornado la escritura arltiana: lee y escribe en las lábiles, falsas conjeturas.

El crítico desesperado, continúa su relato, su inefable travesía de detective fracasado: "Luego con el original en ruso intentaría mi versión, buscaría auxilio, si fuera necesario, pero mi traducción debía ser el último eslabón, el más firme". Vanas inquietudes, desventuras con el derrumbe del socialismo real y con las egresadas del Instituto Pushkin: Luego la visita, consultando al *Clarín*, a Anton Tokray que enseña buenas maneras y estilos, pero el conde falleció y su hija es la anfritiona que se compadece, y lo manda con una tarjeta de otro, de parte de su padre, a la dirección del príncipe Orloff. (Digo yo: ¿no podemos concebir que todo esto es un cuento, o será que Ferro es un crítico serio?) El asunto es que va a visitar al noble a la calle Brasil al 500, cerca del parque Lezama. La descripción es arltiana, como corresponde a un noble ruso estrafalario. ¿Andreiev no será acaso otro Chejov o Gorki? Este último relata el origen de *Las Tinieblas* de Andreiev, pero éste desvía la atención en sus memorias, aparece Flaubert y su carta de letra microscópica siendo quien escucha el relato de un viejo revolucionario, la historia tergiversada en Luba. Luego viene la historia de Flaubert, su errática historia, las simetrías múltiples y paranoicas que se pueden tejer, figuras iniciáticas, anagramas, diarios íntimos.

En la base de todo esto, en el singular libro de Ferro, está el simulacro como sustento de todo ese movimiento espiralado del roce de la lectura, configurando espacios, que son el verdadero sentido, de esta obsesión de la literatura como "parte de la vida" que nos persigue irremediablemente.

Jorge Quiroga

TEORÍA

EL MEDIADOR EVANESCENTE

A propósito de *Crítica y resignación. Fundamentos de la sociología de Max Weber,* por Gabriel Cohn, UNQ, Bs.As., 1998

No se puede hacer una sociología weberiana. Esta proposición es metodológica, pero lo metodológico no debe ser entendido como una referencia a instrumentos de medición o a estrategias de investigación que consisten en seleccionar y articular tales instrumentos. Una proposición metodológica es una proposición de epistemología de la ciencia: es una proposición acerca de las capacidades de ciertos conceptos para producir conocimiento. Sostener la imposibilidad de hacer una sociología weberiana equivaldría, pues, a sostener la incapacidad de los conceptos formulados por Max Weber para producir conocimiento. Sin embargo, la validez de esta proposición estaría circunscripta al ámbito de problemas que sea de nuestro interés al formularla. El problema, claro está, reside en que la atribución de este ámbito de validez para nuestra proposición metodológica puede reconocer una filiación weberiana. La aporía que de este modo se constituye es la trampa de la coherencia que el trabajo de Gabriel Cohn sobre los fundamentos de la sociología de Max Weber describe y en la cual, en el mismo movimiento, se inscribe con plenitud.

Cohn establece desde el principio las coordenadas de esa trampa en la que ingresa con ineluctable convicción: "así como ocurre con el conjunto de los fenómenos sociales, una obra científica no es susceptible de un análisis exhaustivo, sino que sólo puede ser tratada de forma adecua-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

da mediante un realce selectivo de los aspectos que realmente interesa explicar" (p.13). El principio de selección de Cohn, como ya se ha dicho, son "los *fundamentos* de la sociología de Max Weber". La noción de *fundamento* no encuentra, en el texto, explicitación alguna, pero sí una permanente mostración. Porque, en efecto, si el propósito de Cohn es mostrar que las preocupaciones teóricas de Weber conciernen estrictamente a la construcción y el uso de instrumentos capaces de conferir objetividad al conocimiento de las ciencias histórico-sociales, es porque supone que en ello reside el fundamento de su sociología. Fundamento sería, pues, aquello que distingue a la sociología de Weber respecto de cualquier otra. Analizarla en función de ese propósito equivale entonces a postular que estas preocupaciones constituyen, efectivamente, los fundamentos de la sociología de Weber.

Para llevar a cabo su tarea, Cohn debe demostrar que el uso por Weber de la filosofía neokantiana se encuentra exclusivamente orientado a extraer de ella los elementos consistentes con la construcción y el uso de instrumentos capaces de conferir objetividad al conocimiento de las ciencias histórico-sociales. Recorta, por ello, las obras de Dilthey, Windelband y Rickert con el filo diseñado por los escritos metodológicos de Weber. Al cabo de esta operación, de Dilthey queda en Weber únicamente "la idea de que nuestra experiencia sólo encuentra hechos 'espirituales', esto es, dotados de sentido, en los individuos" (p.49); de Simmel, los presupuestos de que "las unidades últimas y fundamentales de experiencia histórico-social son los individuos envueltos en procesos de interacción; que lo que convencionalmente se designa como sociedad es un proceso en flujo y no una estructura dotada de los atributos de una totalidad persistente, y que, más genéricamente, las manifestaciones empíricas de los fenómenos son inagotablemente diversas y desprovistas de toda capacidad espontánea o dada de antemano para estructurarse fuera del ámbito de las interacciones corrientes" (p.81); y de Windelband y Rickert, esencialmente nada, porque –tal es la tesis de Cohn– la inspiración para el uso de los tipos ideales como herramientas de formulación e investigación de problemas proviene de Carl Menger, cuya gran contribución al pensamiento de Weber residiría en "la constatación, no elaborada con plenitud pero sí observada con una precisión mayor que la de cualquiera de sus contemporáneos, de que la decisión metodológica de tomar las acciones y los intereses individuales como unidades de análisis implica, necesariamente, tratar a los fenómenos mediante la construcción de tipos" (p.110). Weber no sería, pues, un neokantiano en sociología, ni un simmeliano en investigación empírica, ni un diltheyano en teoría de la historia. Sería, en cambio, Max Weber.

Lo que esto quiere decir, Cohn lo muestra bajo la forma de un negativo, del mismo modo en que el propio Weber supo trazar el lugar lógico de sus proposiciones al distinguir su trabajo respecto del de Eduard Meyer. Los fundamentos de la sociología de Weber consisten en el modo en que Weber *no* es un neokantiano, ni un simmeliano, ni un diltheyano, ni –por cierto– un economista liberal alemán, o, para ser más precisos, en el modo en que *no es ninguna de todas esas cosas a la vez*. Este modo, desde ya, es, para Cohn, el tipo ideal.

Ahora bien: formulada esta postulación, Cohn debe demostrar – y no ya mostrar– de qué manera el tipo ideal realiza la objetivación del conocimiento de las ciencias histórico-sociales. Y es en el curso de esta demostración que termina de encerrarse en la trampa de la coherencia que el propio Weber supo elaborar, y –de nuevo, esta vez– muestra con ello la imposibilidad de hacer una sociología weberiana.

El primer movimiento de esta demostración consiste en redefinir el concepto de comprensión como operación productora de conocimiento en las ciencias histórico-sociales. Para Weber no se trata, sostiene Cohn, de acometer "una 'reviviscencia empática' de acciones ajenas", porque toda vivencia "es vaga y confusa", y porque el intento de captar su sentido a través de la reviviscencia "acarrea el riesgo de confundir la vivencia propia con la del sujeto de la acción que se pretende conocer" (pp.124-125). Weber, en cambio, estaría interesado en "el establecimiento de nexos causales entre varias acciones del mismo agente o entre las acciones de varios sujetos diversos en un mismo contexto", porque "lo que se comprende son complejos, o encadenamientos, de acciones dotadas de sentidos, de las cuales los agentes son portadores" (pp.126-127). Estos complejos, de acuerdo con Cohn, presentan "ciertas reglas" en el curso de su ocurrencia; elucidarlas y establecer en función de ellas, bajo la forma de una enunciación conjetural, "cuál es la línea de acción que ofrece una conexión 'óptima' – el término no es de Weber– entre los medios disponibles para el agente y los fines que él persigue" (p.127) es aquello en lo que consiste la comprensión. De ahí que el conocimiento producido por las ciencias histórico-sociales no sea el de la acción real, sino el de las *conexiones objetivamente posibles* entre los medios y los fines cuya disponibilidad constituye la situación en objeto.

De ello se deriva, y he aquí el segundo movimiento de la demostración de Cohn, un doble corolario. Por un lado, en lo que refiere al problema de la causalidad en las ciencias histórico-sociales, porque si lo que se conoce son conexiones objetivamente posibles entre medios y fines disponibles en una cierta situación, entonces la causalidad no puede ser concebida bajo la forma de una determinación mecánica ni dialéctica, sino como *atribución de probabilidad*: dados ciertos medios y ciertos fines, resulta probable que los sujetos se comporten de tal o cual manera. Pero lo que esta noción de probabilidad mide no es la mera combinatoria de los elementos de la situación, sino –en palabras de Cohn– "el grado de racionalización de las acciones" (p.137), es decir la consistencia de la articulación entre medios y fines. Por eso "basta con que conozca la situación y su propia lógica para comprender la acción, sin necesidad de tomar en cuenta la 'personalidad' singular del agente, ni ningún tipo de procesos psíquicos internos de éste" (ídem), porque la acción racional es aquella cuya probabilidad de acaecimiento es la más sencilla de prever, en la medida en que consiste, precisamente, en la consistencia de sus componentes.

Por otro lado, el segundo corolario de que sólo se comprendan las conexiones objetivamente posibles entre medios y fines en una situación dada es que *la posibilidad objetiva es la forma lógica de la irreductibilidad de la distancia entre el investigador y la acción de la que trata de dar cuenta*. Si esta distancia fuera neutralizable de alguna manera, entonces comprensión resultaría equivalente a reviviscencia empírica; pero en el mundo desencantado no existe la transmigración de las almas ni, lo que en rigor importa, la creencia en ella. Las posibilidades objetivas son, entonces, formas típico-ideales de describir la consistencia de la acción. Como tales, simultáneamente definen los términos del problema de investigación e identifican las referencias empíricas que deben funcionar como insumos para la producción de conocimiento; pero este conocimiento no provendrá, precisamente por la ya mencionada irreductibilidad de la distancia, de ninguna forma de reflejo de lo real en el tipo ideal, sino de la postulación de *relaciones causales hipotéticas* entre los elementos empíricos de la situación sobre la base de las posibilidades objetivas formalmente prescriptas en los tipos ideales construidos. El tipo ideal opera, por ende, "como un concepto que debe ser relacionado con otros conceptos" (p.145), con los conceptos empíricos resultantes de la selección de elementos de la situación llevada a cabo en función de los intereses contingentes del investigador.

Así, pues, la consistencia operativa del tipo ideal requiere elucidar la de aquello que se muestra como su fundamento lógico: los valores que orientan su construcción y su uso. En el tercer movimiento de su demostración, Cohn reconstruye el argumento que hace de los valores un requisito de cumplimiento ineludible para satisfacer la coherencia de la construcción teórica de Weber. Éste, sostiene, "hace hincapié en el hecho de que el 'mundo' está radicalmente destituido de un sentido intrínseco y que, por lo tanto, son los hombres los que otorgan significado a algunos de los infinitos hechos que lo constituyen, como una condición previa tanto para su conocimiento como para actuar en él" (p.153). La atribución de sentido es entonces el modo de funcionamiento específico de los valores. Exige – y eso es lo que la expresión "algunos de los infinitos hechos que lo constituyen" pretende indicar– un centro de imputación sobre el cual realizarse: es el "campo de fuerzas en el que se sitúa el sujeto en cada momento" (ídem). Este campo de fuerzas, que no es otro que la situación de dominación, debe describirse como una composición de valores estructurada de acuerdo con jerarquías diversas, ninguna de las cuales puede ser lógicamente considerada como objetiva precisamente porque todas ellas han sido formuladas sobre la base de un valor o de un complejo de valores axiomatizado como correcto. Dado que, considerados como tales, todos los valores son equivalentes, resulta necesario elegir, adoptar uno de ellos o un complejo de ellos como punto de partida para la descripción y el conocimiento de las situaciones y, desde ya, para la intervención en ellas. Esa necesaria elección de valores es, entonces, el fundamento lógico de todo tipo ideal, ya que todo tipo ideal consiste en la descripción de una situación bajo la forma de un complejo de acciones racionales con arreglo a fines realizada en función de los intereses históricamente situados del investigador que lo formula. La objetividad de los tipos ideales reside, por ende, *en su relación de consistencia* respecto de los valores que orientan su formulación.

Pero esta definición formal de las condiciones de objetividad de los tipos ideales choca de inmediato con otra definición formal adelantada en el curso de la demostración de Cohn: la de las situaciones que las ciencias histórico-sociales toman por objetos de análisis como situaciones de *dominación*. Si las situaciones se componen, efectivamente, de valores colocados en relaciones jerárquicas distintas de acuerdo con el punto de vista que se adopte, no puede resultar indiferente para la producción de conocimiento cuál sea el punto de vista que se constituye en axioma. Weber está muy lejos de participar de esta indiferencia, porque su sociología "trabaja con la dimensión empíricamente dominante en el orden de los fenómenos considerados" (p.197); es decir con la dimensión cuya posición positivamente privilegiada le permite disponer de los recursos para ordenar, en mayor o menor medida, las posiciones de los demás participantes de la situación en función de la conservación y/o de la promoción de sus intereses. En efecto: "si nada está determinado intrínsecamente", si el flujo de los acontecimientos humanos se encuentra constitutivamente abierto a la contingencia, entonces "sólo resta la capacidad efectiva de dominación y de ejercicio del poder por algunos para dar forma a los hechos, en cada caso particular" (ídem). Quien, goza, pues, de la posición positivamente privilegiada dentro de una situación determinada confiere el sesgo de su privilegio positivo a todos los demás elementos de la situación. Adoptar, por consiguiente, el punto de vista de un sujeto en

Artefacto

pensamientos sobre la técnica

Patafísica: la ciencia de las soluciones imaginarias
Documentos del Colegio de 'Patafísica

Escritos inéditos de Ezequiel Martínez Estrada
sobre técnica, ciudad y ajedrez

Hector Schmucler: El olvido del mal

Marcelo Cohen: El fin de la palabrística

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

posición negativamente privilegiada no es algo que pueda hacerse de manera absoluta, como si ese punto de vista gozara de una pureza tal que permitiera al investigador prescindir de las jerarquizaciones de valores rivales: todo punto de vista correspondiente a una posición negativamente privilegiada en una situación dada se encuentra atravesado, en su constitución misma, por el punto de vista correspondiente a las posiciones positivamente privilegiadas dentro de la misma situación. De ahí que los tipos ideales construidos por la sociología deban dar cuenta de esta asimetría irreductible para asegurar la objetividad de las operaciones de producción de conocimiento que con ellos se lleven a cabo. Únicamente desde un punto de observación capaz de describir la diversidad de las posiciones y la consistencia de las relaciones que entre ellas se establecen puede mostrar la sociología cuál es la gramática de las situaciones que toma por objeto.

Es de la descripción de esa gramática de lo que para Cohn se trata, al fin y al cabo, la construcción y el uso de los tipos ideales, el funcionamiento eficaz de los fundamentos de la sociología de Max Weber: "A Weber le interesa saber cómo, en situaciones particulares, las legalidades específicas de las diversas esferas de acción se articulan para dar lugar a una orientación específica de las acciones de muchos agentes, y cómo esas configuraciones singulares pueden dar origen a líneas de acción, a sentidos o a valores nuevos que, a su vez, puedan ser reincorporados en la dinámica de las diferentes esferas de la existencia histórico-social" (p.207). Un análisis típico-ideal describe la gramática de una situación como la articulación de las diversas gramáticas de las distintas esferas que intervienen en ella bajo la forma de recursos disponibles para que los actores formulen y realicen sus fines. Por eso la objetividad de sus resultados no puede establecerse sobre la base de ninguna postulación axiomática de determinación causal de los fenómenos humanos: el que una acción sea lo que es depende de múltiples causas, o, para ser más precisos, *de la articulación situada de múltiples causas*; ninguna de ellas ostenta *a priori* un valor de determinación superior a las demás. El conocimiento de las ciencias histórico-sociales sólo puede ser objetivo en la medida en que las herramientas que se utilizan para producirlo y los resultados del proceso de su utilización dan cuenta de la complejidad inherente a la pluralidad de causas. No hay, entonces, un criterio universal de objetividad, sino tantos criterios como valores que orientan la formulación de los problemas y la elección de los elementos que han de componer los tipos ideales en juego en cada investigación concreta.

Estamos ahora, por fin, plenamente, atrapados en la coherencia, porque si son nuestros valores lo que ponemos en juego en la formulación de cada problema, en la realización de cada investigación, entonces no podemos dejar de ser responsables de los resultados que cada investigación arroje ni –mucho menos– de la consistencia de estos resultados respecto de las herramientas utilizadas para producirlos. Esta responsabilidad lleva nuestro nombre inscripto de manera irreversible, pero también es una función lógica dentro de la sociología de Weber, que cualquier investigador se ve –y se verá, por cierto– siempre compelido a cumplir; es una disposición estructural que se actualiza cada vez en la acción de cada individuo que la pone en práctica. Ahora bien: esta responsabilidad no extiende ni puede –ni pretende– extender su ámbito de validez por fuera de la esfera de las ciencias histórico-sociales, porque no existe otra esfera que funcione como ella. Que la situación de todo investigador sea también, como la de cualquier otro ser humano, una situación de dominación tanto dentro como fuera de la esfera en cuestión no agrega nada a su responsabilidad *científica*, porque "la ciencia no prescribe nada, *excepto hacer ciencia*" (p.213, subry.original). En todo caso transforma, a una investigación sobre los fundamentos de su actividad específica, en una descripción de las aporías que eventualmente pueden emerger en la relación entre la esfera de las ciencias histórico-sociales y otras esferas de la acción con que aquélla debe establecer comunicación para obtener los insumos necesarios para su adecuado funcionamiento.

La aporía que aquí nos ocupa se estructura donde la esfera de las ciencias histórico-sociales se encuentra con la esfera de la Universidad, con el campo académico. Es, efectivamente, el campo académico el que reivindica para sí el derecho y –lo que constituye específicamente nuestra aporía– la capacidad de hacer una sociología weberiana. La esfera de las ciencias histórico-sociales, de acuerdo con Cohn, demuestra la imposibilidad de concretar semejante pretensión. Sin embargo, la pretensión es el requisito para la demostración, porque el interés del investigador es su puesta en cuestión. Llevar a cabo exitosamente la investigación consiste, por ende, en disolver los fundamentos de la pretensión de hacer sociología weberiana; de allí que resulte posible describir la función de esta pretensión como la de un *mediador evanescente*, tal como Jameson –según reseña Cohn– describió la de la ética protestante para con "el mundo 'tradicional medieval', del que emergió, y el mundo 'moderno y secularizado' que ayudó a construir" (p.172). Mediador evanescente, porque su eficacia crea las condiciones para su propia desaparición, la pretensión de hacer una sociología weberiana es aquello que la argumentación de Cohn neutraliza *como imperativo de campo* para circunscribir como forma lógica, como epistemología, como elección estratégica para la práctica en la esfera de las ciencias histórico-sociales.

No es posible, efectivamente, en el interior de esta esfera, hacer una sociología weberiana, porque toda sociología es weberiana, porque la sociología de Weber establece la forma lógica de toda sociología. No es una sociología weberiana aquélla que utiliza los tipos ideales que Weber formuló para investigar las estructuras de dominación en la Europa feudal o en los comienzos del capitalismo con el propósito de dar cuenta de las estructuras de dominación en la América Latina de la misma época. No es una sociología weberiana aquélla que transforma a cualquier tipo ideal previamente construido en una definición sustancial, en un concepto puramente teórico cuya validez podría extenderse más allá de la investigación concreta para la cual fue formulado. No es, en fin, una sociología weberiana aquélla que cita a Weber como fundamento de autoridad para la construcción de tipos ideales. *Weber* no es el nombre de una escuela o de una estrategia teórico-metodológica más, disponible como tantas otras para la libre elección de los investigadores. Por eso no se hace ni puede hacerse una sociología weberiana en la esfera de las ciencias histórico-sociales, porque la idea de una sociología weberiana, como la de una sociología durkheimiana, o comtiana, o marxiana, no resulta consistente con las reglas de funcionamiento de esta esfera, que prescriben la consistencia, la objetividad y la neutralidad valorativa en la producción de conocimientos, sino con las reglas específicas del campo académico.

EL OJO FURIOSO
REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y FILOSOFÍA

De ahí que el libro de Cohn deba funcionar, también para nosotros, como un mediador evanescente. Porque esta exposición de los fundamentos de la sociología de Max Weber, realizada en el interior de una lucha epistemológica propia del campo académico, muestra, en su despliegue, la completa falta de pertinencia para la esfera de las ciencias histórico-sociales de aquellas tesis de lectura respecto de las cuales se demarca; es decir, precisamente, de las tesis incorporadas en el sentido común de la Universidad como "fundamentos" de una sociología weberiana. Si estas tesis – el neokantismo epistemológico de Weber; su historicismo; la posibilidad de sustancialización de los tipos ideales– carecen de pertinencia para la esfera de las ciencias histórico-sociales, entonces los fundamentos de la sociología de Max Weber, tal como los expone Cohn, proscriben desde el principio la constitución del campo académico como intercambio de señales, como mercado lingüístico que funciona a través de la circulación de las marcas de status del lenguaje autorizado.

Un campo académico consistente con tales fundamentos sería quizás aquél en que los científicos discuten la consistencia de los tipos ideales utilizados en tal o cual investigación concreta y/o la pertinencia de la información articulada y de su modo específico de articulación en los ejercicios de relación hipotética entre la evidencia empírica y las conjeturas típico-ideales. En un campo de esa naturaleza, la aporía que aquí nos ocupa no tendría lugar, porque los intercambios entre la esfera de las ciencias histórico-sociales y la esfera de la Universidad ocurrirían bajo la forma del trabajo científico. La mera existencia del libro de Cohn es síntoma de la imposibilidad lógica de tal campo, pero su lectura indica la necesidad de suponerlo día a día en la práctica concreta y situada de investigaciones que sólo se autorizan en su propia consistencia. Suponerlo, desde ya, no implica crearlo, pero sí implica abrir el lugar lógico de desarticulación de la trampa de la coherencia, el lugar de un politeísmo institucionalizado de valores científicos.

En este lugar lógico termina de mostrarse la estricta coherencia, "de principio a fin", que hace del libro de Cohn una imposibilidad productiva. En este lugar lógico su mediación termina de desvanecerse, y vuelve a dejar en nuestras manos la responsabilidad de estar a la altura de su cometido. Weber ya no es, aquí, un autor, ni tampoco en modo alguno una autoridad: es una *función*. La función, en palabras de Kafka, de un Mesías que llega cuando ya no se lo espera, porque llega en nuestra acción, en nuestra responsabilidad de seguir haciendo ciencia. Por eso, una vez acabada la lectura de este libro, no resultará consistente arrojar la escalera por la que hemos subido, sino convertirnos en la escalera y olvidar inmediatamente que lo hemos hecho.

Alejandro Bonvecchi

TIEMPO, RAZÓN Y VIOLENCIA

Acerca de *La última razón de los Reyes*, de Renato Janine Ribeiro, trad. de Eduardo Rinesi, Colihue, Bs. As., 1998

Lejos de ser el punto de partida lógicamente necesario, los comienzos –todos los comienzos, pero sobre todo el comienzo de una reseña como ésta en este lugar– tienen algo de caprichoso e inadecuado frente a la conclusividad de su "objeto". Y entre las muchas excusas que pueden dar pie a la consideración de un libro se encolumna la de empezar a leerlo por un lugar algo ilícito y subordinado, e incluso subsidiario en los términos de los cánones del género, como es una de sus notas al pie. Origen caprichoso, entonces, pero no inmotivado puesto que en lo que se amontona crípticamente al borde de las páginas –podríamos decir parafraseando a Christian Ferrer– migran algunos de los pensamientos silenciosos que, sin embargo, recorren los textos y los habitan.

En este caso, la nota en cuestión denuncia el abandono por parte de la Filosofía de la discusión ética y la recuperación del cuestionamiento sobre el sentido último de ciertas conductas extremas por el género policial. Y su alusión, con o sin ilusión de centralidad, nos permite plantear un problema de este libro –de "Filosofía Política"– que renuncia a quedarse cómodamente anclado en el primer término de la combinatoria para plantear el problema que el segundo –cuando pasa a ser algo más que objeto de manipulación experta– no deja de reclamar: el problema de la política como un problema de la práctica del presente, es decir, como un problema de enunciación y no sólo de enunciados manipulables tranquilizadoramente por expertos.

Y la pregunta por el hacer político es, al menos desde la Revolución Francesa, una pregunta por sobre cómo es posible la novedad, una de las obsesiones autodeclaradas de este libro que empieza, precisamente, por cuestionar el carácter aparentemente autodefinitorio del término, y por pensar a "lo nuevo" no sólo en cuanto a la índole novedosa de los contenidos que vendría a introducir en la escena sino por el hecho mismo de pretender crearla, por el acto de reivindicarse como instituyente, iniciador, punto cero del tiempo que no se limita a presentarse a sí mismo sino que da origen a la antigüedad.

Porque sólo con lo nuevo puede empezar la antigüedad, esa Revolución Francesa que se autopostula como comienzo absoluto para irrumpir y permanecer en nuestras conciencias como figura paradigmática de la novedad, es la misma que expulsa de ellas al régimen que venía a derrocar y al cual calificó de "antiguo". Inaugurar la antigüedad en tanto tal se revela entonces como uno de los actos instituyentes de la revolución y así, los ensayos recopilados en este libro –que en su momento su

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

autor tituló precisamente de "Antiguos" porque intentaban subrayar ejes y personajes inactuales, inoportunos para el discurso predominante de la modernización–, se proponen interpelar a lo nuevo de la política, entre otras cosas, en cuanto a la relación que postulan con la historia, la tradición, los clásicos.

En esta búsqueda surge, por una lado, la herencia no reconocida del *Ancièn Régime* en la modernidad y la supervivencia de temas y prácticas que aquél fue el primero en plantear –como el carácter de constructo o artificio de lo humano– o que desarrolló hasta niveles sin precedentes –como el reconocimiento del dispositivo teatral en el ámbito de las relaciones sociales. Y de este modo, el artificio y la ficción que atravesaban todos los temas aristocráticos de la honra, la seducción y el duelo, son recuperados como elementos activos en esta modernidad que desde 1789 se propuso ignorarlos desterrándolos al pasado y al inconsciente, donde la culpa y la valoración de la nueva interioridad "auténtica" consiguieron reprimirlos. Pero, por otro lado, también surge la necesaria restitución del diálogo con algunos de los filósofos políticos centrales de la modernidad como Maquiavelo, Hobbes y Marx (particularmente urgente en el caso de este último en un momento en que –bajo el supuesto de que la razón pertenece al que habla al final– la victoria liberal pretende presentarse como prueba de que el liberalismo tenía razón"), y su respectiva recuperación y redefinición de problemas clásicos expresados, entre otras, en las polaridades razón - pasión, ciencia - retórica, violencia - política, sobre un horizonte de lectura que más que pretender remontarse a su mítica palabra pura, todavía no interpretada, que supone la plena y unívoca voluntad del hablante, busca recuperar lo que en las obras es borrador o ensayo, restos que si bien les niegan un cierre definitivo, les prometen un futuro.

La revolución, decíamos, inaugura 'La Antigüedad' dando origen, y este es el tema del primero de los ensayos que nos convocan, a un mundo y una temporalidad en la cual, así como se hace posible concebir un "antiguo", se funda la doctrina de la "responsabilidad hacia adelante" que, como ya indicara Nietzsche en *Genealogía de la moral,* supone la construcción de un sujeto calculador, de conciencia e intención que sólo se responsabiliza por sus actos y que, como hace poco resaltaba Grüner en *Las formas de la espada* consuma la privatización de esa culpa que ahora logra escamotear la problemática del carácter público de la afrenta cometida contra la investidura, título o figura y cuyo resarcimiento – en el horizonte de las preocupaciones aristocráticas– todavía exigía, más que castigar la intencionalidad del ofensor reduciendo la cuestión a un problema íntimo de conciencia, la restitución pública de esa misma honra que se había mancillado.

Y es la misma lógica temporal, sugerimos, que permite inaugurar un pasado concluso del que ya no vamos a ser responsables porque no es producto de nuestra acción consciente la que, limitando los embates de la fortuna, pasará a postular una acción que sólo deberá rendir cuentas hacia adelante, "como si hubiera una necesidad en las cosas mismas de que la elección tenga que preceder y causar la responsabilidad". Es el tiempo proyectivo de la burguesía que colisiona con un accionar aristocrático dispuesto incluso a asumir como fruto de su elección aquello que la fortuna le ha lanzado al regazo y de lo cual, retrocediendo en el tiempo e invirtiendo su direccionalidad, se proclama –retrospectivamente– causante. Es esa 'otra' temporalidad moderna que, considerada como invención, nos devuelve, al retomar el problema de la relación conflictiva con lo "antiguo", la imagen de aquel "nuevo" postulado por la revolución no ya como figura de un presente pleno, reconciliado, y caracterizado por la ruptura total y definitiva con elementos gestados y activos en el *Ancièn Règime*, sino como el gesto fracturado y carente, conflictivo y político de su negación, bajo el presupuesto de lo que llamamos responsabilidad hacia adelante. La pregunta por el legado no reconocido perturba, entonces, no sólo por traer el pasado como problema del presente sino también por poner en cuestión su mismo estatuto de pasado, historizando, en la confrontación, la propia actualidad. Porque en tanto pone en entredicho el carácter de ya-sido del pasado, la pregunta por una tradición viva, una herencia que no es museo, y unos muertos que cada vez están menos a salvo, arruina la buena conciencia de la responsabilidad y la culpa privatizadas.

Pero es esa misma direccionalidad que se impone al tiempo y cuyo carácter revolucionario será luego saludablemente relegado en el inconsciente por una burguesía a cuya conciencia –dirá Lukács– la historia no puede sino presentársele como una tarea irresoluble, la que socava las bases de una idea de historia como stock de información sobre una naturaleza humana inalterable, transformando tanto a la historia – objeto de estudio de la historiografía (donde el tiempo pasa a ser una variable importante en la producción de diferencias)–, como a la política que aparece como lugar de creación de lo nuevo. Porque –dice Ribeiro en el segundo ensayo– para que la historia se vuelva inteligible en sus términos y no como ilustración de un ser inmutable, es necesario que el propio hombre se haya vuelto histórico, modificable. Y es en este sentido productivo en que puede afirmar que el *Leviatan* de Hobbes, su teoría de la soberanía, no pare sólo el Estado Absoluto sino también el poder revolucionario y jacobino que el sistema sajón de compromisos vino, después, a limitar.

Porque si es cierto que lo ilimitado del poder soberano para construir lo nuevo contrasta con la distribución del poder prevaleciente en el estilo sajón, su negativa a encaramarse o buscar su fundamento en un derecho anterior también lo revela contra el principio de legitimidad actuante en la monarquía absoluta y basado en la continuidad de la dinastía y el derecho previo, verdaderos detentadores del poder que –de hecho y derecho– restringían el poder del monarca. Y es este carácter restrictivo de la lógica de la legitimidad el que orientará los dardos soberanamente hobbesianos en su contra. Pero, otra vez, su novedad –y la de la revolución– no reside sólo en la ausencia de fundamentación del propio poder en lo dado, sino en lo que esa ausencia está delatando y que constituye su acto propiamente fundacional, es decir, el acto de ajustar cuentas con un pasado al que se niega el derecho sobre sí. La novedad se instituye, entonces, en ese ajuste, esa dislocación que crea la discontinuidad en el tiempo limitando la jurisdicción del pasado y que vuelve a fundar el mundo, todo el mundo y todo el tiempo, no tanto a partir de la nada, como hizo la revolución americana, sino sobre un poder constituyente de denegación.

La revolución francesa –dice Ribeiro– es la primera aparición de soberanía, ilimitación del poder supremo, porque trae consigo la posibilidad de instaurar un nuevo comienzo, de hacer tabula rasa de los derechos adquiridos conformando su legado como el legado revolucionario *par excellence*.

Pero junto con ese poder de denegación como un poder propiamente político aparece, en Hobbes, una nueva concepción de la política, procedimental, neutral, secularizada, y que en lugar de forjar sus armas en el fuego del entusiasmo, encuentra su mejor nervio en la glacial indiferencia: la indiferencia de los procedimientos, arrojada contra la vieja "Iustitia" para liberar a la política del sistema de referencia a valores a que había quedado atada. Es así que, en su propio ajuste de cuentas con sus "precursores", Hobbes reedita la antinomia pasión–razón para expulsar de la política a los valores y recurrir a modelos formales de resolución de conflictos. Y sin embargo, la "superioridad" de esta política laicizada y sus mejores chances de preservar la vida por el expediente de ajustar la propia acción a reglas formales, arbitrarias, y en cuya indiferencia, precisamente, se encuentra la única fuerza capaz de domesticar el furor de esas pasiones causantes de todos los males, nunca terminará de dejar de empalidecer – a pesar de los esfuerzos argumentativos de Hobbes– frente a la grandilocuencia del derecho divino y aquel principio de la "Iustitia" en que se había basado la política moral y que proporcionaba la convicción de vivir en un mundo con sentido. Porque, en definitiva, toda aquella "superioridad" no pudo acallar la pregunta que no cesaba de repercutir sobre su imperturbable lógica: "¿Cómo, entonces, será posible el ánimo, la convicción e incluso el entusiasmo. Y quién será capaz de morir por la revolución sin él?"

Con el eco atronador de esta pregunta, y con Hobbes, se abre entonces una fisura en la concepción de la política, y lo que queda, como herida putrefacta arrojada al corazón mismo de la acción, es la dualidad entre una línea moralizante y otra racional que la modernidad – dice Ribeiro– nunca pudo resolver, y que, lejos de cicatrizar, vendrá a debatirse en sus más agónicos estertores en la caracterización de las revoluciones burguesas y proletarias del *18 Brumario*.

Y esto porque, en la presentación de los protagonistas de la tragicomedia que tanto ha fascinado a Marx, es como si la mismísima antinomia pasión–razón hubiera encontrado los cuerpos que se batieran por ella. Cuerpo voluptuoso el uno arrastrado por un ritmo de éxtasis y depresión que torna irresistible todo avance pero sólo para precipitarlo inmediatamente en alguna irremontable derrota; cuerpo del entusiasmo y la pasión que paradójicamente (o no)[1] es cuerpo de lo viejo, de la burguesía y su accionar 'alocado' por las plumas y las burbujas del champagne. Y entonces allí, en Marx (como en Hobbes) no será el entusiasmo lo que vendrá a instituir lo nuevo, ni la retórica a templar los corazones. Aunque sólo en Marx (y no en Hobbes) la recuperación de la clásica antinomia razon-pasión cobrará sentido en la asociación de la esclavitud del alma a las pasiones con la empírica del trabajador manual sometido a una ideología que garantiza la preservación del orden, es decir, cobrará sentido en la materia de la historia y no como una antinomia pura y autosuficiente, del mismo modo que la valoración de la ciencia frente a la retórica no dejará de denunciar en esta última la reposición de la dominación antes que la expresión de la demagogia popular como quería Hobbes.

No se trata, sin embargo, de satisfacerse en la idea de un Marx plenamente constituido en el valor de la racionalidad y el conocimiento como armas, las verdaderas armas, de la nueva revolución. Porque no se trata de sancionar en nuestra práctica teórica ni el carácter concluso y aconflictivo del concepto de política –aquella armonía en la que pretendidamente vive hoy, como una práctica finalmente secularizada y racional–, ni de buscar esas definiciones unívocas y tranquilizadoras en los textos con los que dialogamos. Porque si, como sugerimos al comienzo, lo que se busca en estas lecturas "antiguas" es recuperar la política como un problema de la práctica del presente, lo fundamental de la proposición reside, precisamente, en restituirle (y restituir en aquellas lecturas) su carácter problemático y conflictivo. Una conflictividad política en la definición de la política que no sólo se presenta en la esquizofrenia razón-pasión que habita a la modernidad, sino también en la consideración de su relación con la violencia. Porque si la historia es, en Marx, el campo de batalla en el que la acción sistemática y permanentemente autocrítica del proletariado podrá tal vez avanzar sobre las pretensiones voluptuosas de la burguesía, no será, sin duda, para comenzar la política cuando la escena, ya limpia de cadáveres, permita organizar unas relaciones puras 'más allá de' toda violencia. Pero si no se pretende expulsarla a "otra" escena (anterior, inconsciente, amenazante desde algún más allá) tampoco será para asumirla intacta como aquella apelación, última razón de reyes, que reclamaba para sí el recurso, último, extremo e instantáneo, de la legalidad vigente. La violencia propiamente política podría pensarse

Ciclo de charlas

Marilena Chauí en Buenos Aires

26/10 **"Violencia y política: reabriendo una antigua interrogación"**, Instituto de Literatura Argentina Ricardo Rojas, 25 de Mayo 217, 1° piso.

27/10 **"La libertad política en Baruj Spinoza"**, Facultad de Ciencias Sociales, Auditorio, Uriburu 950.

28/10 **"La universidad en la encrucijada"**, Centro Cultural Ricardo Rojas, Corrientes

Se presentará el libro
La experiencia del pensamiento: Merleau-Ponty,
de Marilena Chauí

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

entonces, tal vez, como ese trabajo de zapa, largo y perseverante, que violenta los límites de esa legalidad. Un trabajo de zapa que instituye lo nuevo en la práctica política y en la práctica teórica ajustando cuentas con el pasado. Porque en ese ajuste producimos el desajuste en que se hace posible pensar un futuro.

Notas

[1] La duda sobre que esta asociación entre el espíritu tumultuoso y pasional –que en general se relaciona con la juventud– y la posibilidad de introducir lo nuevo sea tan inmediata como aparece a primera vista, es expresada por Althusser (quien más que presentarla como duda la rechaza althusseriana y rotundamente) en su trabajo *Freud y Lacan* donde sentencia: "La juventud de una ciencia es su edad madura: antes de esta edad es vieja, antes de la edad de los prejuicios de que vive, como un niño vive los prejuicios, o sea la edad de sus padres."

Gisela Catanzaro

MARX Y LA POLÍTICA: HIPÓTESIS CONTRA LA CEGUERA

Acerca de *La democracia contra el Estado,* de Miguel Abensour, traducción de Eduardo Rinesi, Colihue, Bs. As., 1998

La diferencia entre el siglo XIX y el XX es que el primero creía poseer, o poder poseer, la solución, mientras que el segundo hace del enigma su morada, advertido de que historia y política están destinadas a permanecer como un problema sin fin.
Miguel Abensour.

Con esta referencia a la distancia entre los siglos XIX y XX en las primeras páginas, Miguel Abensour inaugura su reflexión sobre Marx y el Estado. Y quizás podríamos entender que es esta una de las posibles claves de lectura de la recuperación que el autor propone de Marx. Recuperación de la negatividad, de la indeterminación, del enigma no resuelto. Rescate, en fin, de aquello que el siglo XX eleva al rango de principio y que permite que quien pertenece al pasado –como Marx– *habite* el presente.

La democracia contra el Estado ve la luz en un contexto particular; cuando todos (o muchos) se han decidido a *volver* a Marx y cuando todos (o muchos, aunque no siempre los mismos) han resuelto regresar al Estado. Sin embargo, su espíritu se aleja del "clima de época". Su recuperación de Marx –y después hablaremos de su comprensión del Estado– es, en palabras del autor, *más una reactivación que un regreso,* preocupado fundamentalmente por recuperar a Marx en su singularidad.

El objetivo principal del libro será explorar las continuidades, rupturas y tensiones que atraviesan el pensamiento de Marx en torno a lo político. Para ello, la estrategia de Abensour consistirá en pasar la obra de Marx por el tamiz del *momento maquiaveliano,* tal como éste es definido por Pocock.[1] De lo que se trata es de recuperar las tradiciones en las que el pensamiento de Marx estaría inscripto, dentro de las cuales el pensamiento de Maquiavelo y Spinoza tienen un lugar privilegiado.

Es interesante analizar esta entrada al pensamiento de Marx a través de su filiación a una tradición determinada, sin que esto implique la renuncia a la pretensión de rescate de la singularidad del autor. De alguna manera, este es el camino que elige otro autor contemporáneo, Toni Negri, en quien se encuentran muchos puntos de contacto con el trabajo de Abensour.[2] La relación de Marx con Maquiavelo supera los límites de los parecidos de familia, de la recuperación de ciertas preguntas. Se sitúa dentro de un momento maquiaveliano caracterizado ante todo por el rescate de la naturaleza política del hombre. En este sentido, el objetivo particular de Abensour será identificar ese momento maquiaveliano en la obra de Marx, que él ubica alrededor de 1842, y analizar hasta qué punto éste se diluye, en qué medida la potencialidad de lo político se pierde a lo largo del resto de la producción marxiana.

Abensour recupera para su análisis una serie de textos escritos entre 1842 y 1843[3] (aunque publicados recién en este siglo), que pueden organizarse de la siguiente manera. En el caso de los primeros (1842), la emancipación aparece restringida a una emancipación de lo político respecto de lo teológico. Los textos de 1843 representan un desplazamiento en relación con esta perspectiva, y se centran en una crítica del Estado moderno a partir de su relación con la autonomía de la sociedad civil. En este punto Abensour ubica el *descentramiento* de lo político que le permite preguntarse por la supervivencia del momento maquiaveliano en el nuevo contexto.

Pero el abordaje que hace el autor de la obra de Marx está marcado por una hipótesis fuerte: no se trata únicamente de rescatar la potencialidad de lo político negada por otros, sino de afirmar esa potencialidad en la fórmula de la democracia *contra* el Estado; dotando a la potencia de un sentido muy definido. Si los escritos políticos de todo el período 1842-44 permiten la postulación de un momento maquiaveliano en Marx, el manuscrito de la *Crítica del derecho del Estado de Hegel*, de 1843, representa un punto de inflexión importante, a partir del cual es posible pensar la democracia *sobre las ruinas* del Estado. La pregunta a la que intentará responder Abensour será la siguiente: "¿se trataría en 1843 de una crisis epistemológica en el curso de la cual Marx habría buscado y encontrado un piso nuevo a partir del cual dar cuenta 'científicamente' de lo político, o más bien de una crisis política y filosófica en el curso de la cual Marx habría buscado un nuevo sujeto político, distinto del Estado, y que llevaría a su extremo eso que Marx mismo llama 'el principio político'? Se nos abre una perspectiva privilegiada para juzgar sobre la realidad del descentramiento de 1843 y sobre sus efectos: ¿anulación, borradura del momento maquiaveliano –lo que reduciría ese momento a un simple estadio en la evolución de Marx y ofrecería sobre todo un interés histórico–, o bien desplazamiento, inflexión de ese momento –lo que le conferiría la condición de una dimensión permanente de la obra de Marx?" (págs. 23-4)

En función de estas preocupaciones entendemos que sería posible plantear una lectura del planteo de Abensour en consonancia con las ya emblemáticas tesis de Althusser sobre la *finitud* de la teoría marxista, con las cuales mantiene a la vez puntos de contacto y de ruptura. Hacia fines de los años 70 una serie de debates tiene lugar en torno a la afirmación de Althusser de que no hay en Marx una teoría del Estado y la política, o más bien, que éstas constituyen *puntos ciegos* de la teoría marxiana. Para el autor de *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, una de las consecuencias que esto tiene es que la tendencia al comunismo se encuentra "bloqueada" en lo que respecta a estos problemas. Habría en Marx una confusión originaria entre Estado y política que conduciría a entender el comunismo como el fin de la política y no ya como mera desaparición del Estado. Al respecto, la respuesta de Althusser señala: "Aún cuando se trata solamente de una anticipación, que debe ser pensada como tal y con extrema prudencia, no podemos aceptar esta imagen edénica de la transparencia de los seres humanos, de sus cuerpos, de sus condiciones de vida y de su libertad. Si ha de haber una sociedad comunista (...) y si esta sociedad será finalmente liberada del Estado, no es posible decir que ella verá el fin de la política: el fin de la política en sus últimas formas burguesas, seguramente, pero aquella política (la única que pudo ver Marx hasta el límite de su 'punto ciego') será sustituida por una política distinta, una política sin Estado, que no es difícil de concebir una vez que se comprende que ni siquiera en nuestra sociedad Estado y política se confunden."[4] Confrontado con esta posición, Abensour manifiesta un acercamiento y una toma de distancia. El primero, con respecto a la imposibilidad de la desaparición de la política: por lo que en ella hay de constitutivo y, más allá, porque la desaparición de la política implicaría la posibilidad de la transparencia. La segunda, por negación de lo que para Althusser constituye un punto ciego. De alguna manera la hipótesis abensouriana del momento maquiaveliano en Marx apunta invalidar la existencia de tales "bloqueos". Justamente es la relación con Maquiavelo la que ilumina la dimensión política de la obra de Marx. Dimensión que permanece quizás oculta, pero que Abensour encuentra fuertemente acentuada en los escritos de 1842-44 y que luego verá reaparecer en los escritos políticos del 71. Ahora bien, que quizás pueda leerse en Abensour una negación de la hipótesis althusseriana de los puntos ciegos no quiere decir que la dimensión política de Marx se presente para el primero como un terreno ausente de conflictos. Es precisamente *ese* conflicto el que postula la interrogación del autor; son las críticas desde el presente del momento maquiaveliano (Merleau-Ponty, Lefort, Arendt) las que impulsan el retorno a Marx, de éste a Maquiavelo y del último a nuestro tiempo.

Marx a través de Maquiavelo: la autonomía del Estado

Los primeros capítulos de *La democracia contra el Estado* intentan dar cuenta de la emergencia del momento maquiaveliano en Marx y lo hacen mediante la lectura de los textos de 1842. En ellos se manifiesta, sobre todo, la voluntad de emancipar el Estado de la religión por la creación de una comunidad política secular. Lo que en este punto adviene, en palabras de Lefort, es mucho más que un discurso político nuevo: es el discurso sobre la política como tal[5], y de ahí su relevancia para Abensour.

Este "primer momento" de reflexión filosófica sobre lo político en Marx, fuertemente deudor de Feuerbach, estará signado fundamentalmente por la autonomía del concepto de Estado. Autonomía que debe entenderse tanto en sentido negativo (rechazo de la génesis empírica y del modelo del contrato) cuanto en sentido positivo (Estado como forma integradora y organizadora, comunidad política como instituyente de lo social). De alguna manera, señala Abensour, hay una operación de "transustancialización política" en el origen del Estado moderno, por la cual el Estado estaría cumpliendo el papel de mediación entre el hombre y su libertad. La pregunta que surge inevitablemente es si Marx no termina pensando la autonomía de lo político al punto de su absolutización, reinstalando secularmente aquello que se proponía desterrar mediante la crítica de lo teológico-político.

La crisis que Abensour sitúa en 1843 se vincula precisamente con este interrogante. Es un pasaje dominado por la voluntad de *desacralizar* el Estado, por una nueva manera de investir lo político que en cierto sentido permita "salvarlo". Esta nueva forma será la *verdadera democracia*, una escena política centrada sobre un sujeto con centros plurales y proyectándose en direcciones múltiples. En este sentido, no se trata de una salida del momento maquiaveliano engendrado en 1842, sino más bien de su profundización.

Desaparición del Estado: ¿Marx contra Maquiavelo?

La segunda parte del libro tendrá como objetivo proponer y desarrollar una clave de lectura que permita comprender esta crítica de 1843 de una manera diferente de aquélla que la ve como principio de la inversión que culmina en 1859[6], cuando el eje del Estado pasa a estar fuera de él, en la sociedad civil, en la estructura socioeconómica de la sociedad.

Frente a esta posición Abensour va a defender que lo que hay presente en 1843 no es un intento por explicar sociológicamente lo político, sino la afirmación de que es necesario referir el Estado al movimiento que lo excede, "a esa sobresignificación que lo atraviesa y cuyo sujeto real no es otro que la vida activa del *demos*." (pág. 65) En otras palabras, no se trata de un distanciamiento del momento maquiaveliano original, sino de un desplazamiento *dentro* de él.

La fórmula de la *verdadera democracia* tiene una significación doble: presenta por primera vez el tema de la *desaparición del Estado* y lo hace a partir de la separación entre Estado político y democracia. Constituye la política por excelencia y está signada por cuatro características esenciales.

La primera tiene que ver con que Marx piensa lo político desde la perspectiva de la soberanía del pueblo, y no del monarca –como Hegel. Lo que se pone en cuestión en y por lo político en esta formulación, señala Abensour, es la puesta en práctica de un vivir-juntos de los hombres, lo cual sólo puede entenderse por referencia a Spinoza, que permite a Marx *asir* la esencia de lo político. De esta manera queda claro que la desaparición del Estado a la que Marx alude

NOMBRES
REVISTA DE FILOSOFÍA
Publicación del Área de Filosofía del Centro de investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

en 1843 no puede entenderse como *denegación de lo político*, sino más bien como su recuperación en el pasaje de una "esencia dogmática a una esencia ética o antropológica".

La segunda característica se vincula con la particular relación entre la actividad del sujeto y la objetivación constitucional que tiene lugar en la democracia. En ella, el hombre se reconoce como tal, *en y por* el Estado. "No es porque el hombre es una 'animal socialis' que se da una constitución, sino que es más bien porque se da una constitución, porque es un 'zoon politikon', que se revela, efectivamente, 'hombre socializado'." (pág. 79) Si la principal crítica de Hannah Arendt a Marx[7] tenía que ver con el privilegio de lo económico por sobre lo político, con el recubrimiento de lo político por lo social, es precisamente la postulación de la verdadera democracia la que hace posible una respuesta desde Marx *a favor de lo político*. El lugar político constituye aquí una instancia de mediación, y al hacerlo evidencia la distancia del hombre de sí mismo. La experiencia del ser genérico no se realiza en el ser social (*animal socialis*) sino precisamente en el distanciamiento con respecto de éste.

La tercera característica se deriva de la anterior, y está dada por el pensamiento de *autoinstitución democrática de lo social* como autoinstitución continuada, objetivación política del lazo humano que no degenera nunca en alienación política. Este punto revela un problema específico: el de la temporalidad. Marx apela al privilegio del presente pero sin dejar de introducir el tiempo en la realización permanente de la democracia.

El cuarto rasgo de la verdadera democracia refuerza su carácter excepcional: existe una relación inédita entre el Estado político como una parte y el *demos* como el todo que lo comprende. Esto tiene consecuencias importantes en términos de la *desaparición del Estado*. Concretamente: ¿qué es lo que desaparece? En la democracia el Estado político no desaparece en el sentido de *trascender* lo político, sino que lo hace en tanto forma organizadora, dado que siempre está emplazado dentro de los límites de la existencia del pueblo. "En la verdadera democracia, el Estado político desaparecería en tanto resultaría en adelante un abuso cualquier intento suyo de usurpar la función de una instancia de determinación o la de una forma organizadora. Es a este único título que Marx se ocupa del tema de la desaparición del Estado. (...) Si entendemos así, entonces, a Marx y al problema de la política, estamos tan lejos del anarquismo como del comunismo, tan lejos de una espontaneidad social que se autorregula como de la emergencia de la comunidad genérica más allá de lo político, fuera de lo político." (pág. 94)

El distanciamiento del momento maquiaveliano, entonces, no tendrá lugar con la crisis de 1843, pero sí más adelante, con lo que Abensour identifica como el pasaje del *demos* total al *proletariado*. A partir de 1844 Marx *abandona* el momento maquiaveliano, tanto con respecto a lo que éste significaba en 1842 como en la crítica de 1843. Sin embargo, no se trata de un abandono de la crítica política en sí, sino más bien de una subordinación de ésta a la crítica de la economía política. En términos de Abensour es como si Marx, de alguna manera, hubiese intentado sustraerse a la indeterminación del pueblo (el *demos total*) dándole el rostro concreto, la unidad sociológica, del proletariado.

La hipótesis del autor, de todas maneras, no se resignará a la salida definitiva del momento maquiaveliano. Según Abensour, éste permanecerá latente hasta que la confrontación del acontecimiento la "despierte", como ocurre con la Comuna en 1871.

Marx y Maquiavelo en el presente

Finalmente, si recuperamos el diálogo entre Althusser y Abensour planteado al comienzo, llegamos a una serie de conclusiones. En primer lugar, que ambos coinciden en afirmar la no identidad entre Estado y política y que, más aún, mientras la desaparición del primero es posible –y deseable– la de la segunda es imposible de formular. En segundo término, que aquello que Althusser identificaba como un punto ciego de la teoría marxiana puede ser interpretado de otra manera y que lo que le otorga esa otra luz es, justamente, la tradición maquiaveliana rastreable en Marx. Con respecto a esto último son varios los puntos que requieren ser explicitados. Efectivamente hay en los textos marxianos de 1842, según demuestra el análisis de Abensour, si no una identificación de la política con el Estado, al menos un privilegio de éste en relación con la primera. De alguna manera esta comprobación podría argumentar a favor a la interpretación althusseriana citada más arriba. Pero como bien señala Abensour, sería un error entender estas referencias sin tener en cuenta los desplazamientos visibles en la *Crítica* de 1843, en la cual el Estado pasa a ocupar un lugar limitado a su comprensión por el *demos*. Precisamente, y de eso se trata el extenso capítulo dedicado a ella, la *verdadera democracia* constituye la recuperación de la política de la absolutización lograda mediante la autonomía del concepto de Estado. En todo caso, el problema con la comprensión de lo político en Marx no tiene que ver con la identificación entre política y Estado sino con quién es postulado como sujeto de la política. El conflicto surge, como vimos, cuando el sujeto plural de la verdadera democracia es reemplazado por la unidad sociológica del proletariado y la crítica política queda subordinada a la crítica de la economía política. Sin embargo, ni aún esta constatación lleva a Abensour a sostener el abandono del carácter constituyente de la política por parte de Marx. La verdadera democracia permanece en su obra como *dimensión oculta*: "La verdadera democracia asociada a la desaparición del Estado no es una bengala revolucionaria cuya luz no duraría más que un instante, ni una curiosidad sin porvenir en la obra de Marx, aun si la crítica de la política está estrechamente articulada a la crítica de la economía política, y finalmente, subordinada a ella. El manuscrito de 1843 y su interpretación de la fórmula de los franceses modernos tiene casi el valor de una matriz antiestatal que persiste como una dimensión latente de la obra, siempre capaz de resurgir y de dar nuevos frutos. Así, vuelve a la superficie en 1871, cuando Marx discierne en la Comuna la invención de una forma política emancipatoria propia del proletariado" (pág. 116).

Conviene recordarlo, la lectura de Abensour es una operación realizada desde el presente. Desde una actualidad en la que también encuentra *su* momento maquiaveliano, aquél que constituye "una suerte de destino –a la vez don y carga– (...), que conduciría a quienes plantean la cuestión de lo político a reencontrar en su camino, sin poder escapar de él, a Maquiavelo." (págs. 121–22)

Este camino a Maquiavelo fue el que signó las 'críticas atentas y respetuosas' (las de Merleau-Ponty, Lefort, Arendt, Adorno) que buscaron redescubrir la política que se encontraba perdida en el Marx de la crítica de la economía política. El mismo que permite a Abensour encontrar, en la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel*, en la oposición entre democracia y Estado allí planteada, la llave que abre las puertas de esa dimensión subterránea de la obra de Marx que muchos ya habían dado por muerta.

Abensour, entonces, no se resigna a decretar la imposibilidad de un pensamiento de lo político en Marx. Pero lo hace a condición de que esa reflexión se construya *contra* el Estado: a favor de la democracia, del conflicto, de un sujeto plural.

Notas

[1] Pocock, John G. A. *The machiavelian moment. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, citado por Abensour.

[2] Resulta llamativo que pese a la cercanía de ambas perspectivas y la contemporaneidad de los trabajos no haya en el libro de Abensour ninguna referencia a Toni Negri, o al menos a la obra en la que éste propone una lectura de Marx también emparentada con Maquiavelo y Spinoza. (Nos referimos a *El poder constituyente*, Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1994.)

[3] Los textos que constituyen el corpus de Abensour pertenecen al período 1842-44 y son los artículos publicados en *La Gaceta renana*, el manuscrito de la *Crítica del Derecho del Estado de Hegel*, escrito en 1843, y los textos de crítica a la filosofía política de Hegel (*La cuestión judía* y *Glosas críticas al margen del artículo 'El rey de Prusia y la reforma social. Por un alemán'*, de agosto de 1844). Por otra parte, hacia el final del libro, el autor incorporará algunos escritos políticos de 1871 (particularmente *La guerra civil en Francia*).

[4] Althusser, Louis. "El marxismo como teoria finita" en AAVV *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*, Folios, Buenos Aires, 1983, págs. 18-19.

[5] Lefort, Claude. "El nacimiento de la ideología y del humanismo" en *Las formas de la historia*, FCE, México, 1988. Citado por Abensour, pág. 31 y ss.

[6] Aquí Abensour hace referencia a la revisión de los textos de 1843 que Marx hace en 1859.

[7] Dice Arendt: "En el Mundo Moderno, las esferas social y política están mucho menos diferenciadas. Que la política no es más que una función de la sociedad, que acción, discurso y pensamiento son fundamentalmente superestructuras relativas al interés social, no es un descubrimiento de Karl Marx, sino que, por el contrario, es uno de los supuestos que dicho autor aceptó de los economistas políticos de la Edad Media. Esta funcionalización hace imposible captar cualquier seria diferencia entre las dos esferas (...) En el Mundo Moderno, las dos esferas fluyen de manera constante una sobre la otra, como olas de la nunca inactiva corriente del propio proceso de la vida." En *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993, pág. 45.

Mariana Luzzi

LOS LÍMITES DE LA DEMOCRACIA

Sobre *Desconstrucción y pragmatismo*, de Simon Critchley, Jacques Derrida, Ernesto Laclau, Richart Rorty, Compilación de Chantal Mouffe, Paidós, Bs. As., 1998

Tomar al libro como un cuerpo es "hacer" del libro una extensión de nuestro propio cuerpo, fuerza creadora de la extraordinaria *solidaridad* entre el pensamiento, las palabras y la mano de realizar el impulso involuntario del movimiento imaginativo. Más allá, la infinita extensión desgarradora de someterse al registro óptico de un "otro", que pueden ser "muchos". A pesar de la propia resistencia del libro, no pude dejar de encontrar sus marcas...

La marca de este cuerpo es su superficie de inscripción, inscripción que alude a un lugar en el *imaginario*, el de los *espacios del saber*. Entre los números de una colección, Paidós nos presenta: *Desconstrucción y pragmatismo*. O, *acerca de la condición de posibilidad e imposibilidad de pensar la democracia, hoy, en la frontera indecible que separa a la ideología liberal de la izquierda*. En un lugar común como el College International de Philosophie de París, Chantal Mouffe, reúne a Rorty, Derrida, Critchley y Laclau, con el objetivo de "contribuir a la elaboración de un pensamiento no fundamentalista de la democracia". Ideas que acuerdan desde las "convergencias" y confrontan desde los "desacuerdos", este libro se nos presenta como un recorrido entre las tradiciones filosóficas y políticas y las nuevas construcciones teóricas de los autores. Intentos contingentes de dar alguna respuesta al desafío crucial de comprender la actualidad democrática. Sensación de caída abismal, a la que nos enfrenta la terrorífica realidad de la "falta democrática". "Manotazos de ahogado" *exigen* un recorrido lacaneano de condensaciones y desplazamientos de un signo, que merece ser expulsado: "lo político".

Esta reseña tratará de interpretar lo que considera una *polémica*, siendo ella misma una polémica. Difícil tarea la de una reseña de asumir la *responsabilidad* de reducir, seleccionar, recortar citas; de etiquetar autores; de hacerlos aparecer y desaparecer, aún a costa de ellos mismos; de convertirse ella misma en autora. De resistirse a su propio destino y al destino del libro: el de ser una representación.

Diferentes escrituras, pensamientos, estilos de lenguaje e idiomas, marcan *singulares* experiencias de encontrarse con la democracia. Abocarse a la tarea de encontrar un "principio articulador" para *hacer presente* este texto, es la sonoridad que, por analogía, "resuena" en las hilvanadas palabras que enuncian sus autores. Sin la certeza de haberlo logrado, me sumerjo en las páginas del libro a la *espera* de encontrar una señal. *Como si* se tratara de "textos sagrados", leo en voz alta. Búsqueda en vano de una *irrupción* inesperada... En algún momento del libro Derrida enuncia que no es "capaz de separar la invención de la literatura, la historia de la literatura, de la historia de la democracia". Tras este enunciado, un anuncio: la democracia es una invención, la historia es una invención que, al igual que la literatura, hace deambular a sus espectros, personajes vivientes sin cuerpos, en una multiplicidad de textos. Como almas errantes en busca de un retoño, los personajes, *luego de declarada su independencia en nombre de las contradicciones*, buscan un autor que les conceda un Relato para volver a su origen. El autor se ha vuelto un mito, y la historia una invención.

En un juego entre *ficción* y *realidad*, se debaten a duelo con armas de pluma y de papel los sujetos histó-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

ricos de la modernidad. El final ha sido anticipado desde el comienzo, como en el último acto de Hamlet, todos mueren, menos uno. Sustracción del tiempo dislocado, locura de una certeza, "regulada" por aquel que vive para contar la historia, solamente, *quizás,* una historia... Sólo queda una sentencia: no hay verdad más allá de la propia historicidad del sujeto. Como ecos del fantasma de Kierkegaard, las voces repiten que "la verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando", angustia de esclavitud que produce la certeza, rebeldía de liberación al dar un *nuevo* sentido a las palabras, instante de "autodeterminación" en la experiencia de *simular* ser dios. Los hombres "estamos todo el tiempo 'reescribiendo historia'", dice Zizek, y si reescribimos historia, reescribimos democracia.

Ironía que alude a su ausencia de fundamento, intento de crear, como plantea Critchley, una "brecha o distancia entre la creencia fuerte y el apuntalamiento racional de esa creencia". Intento que bien podría entenderse como aquello que los autores quieren olvidar: las huellas de un "ideal". Siguiendo a Nietzsche, que no se consideraba ningún ironista (a pesar de Rorty), en un recetario perdido escribe que "un ideal que desea afirmarse suele apoyarse: a) en un supuesto origen; b) en una supuesta afinidad con los ideales más poderosos ya existentes; c) en la magia del secreto, como si se tratase de un poder indiscutible; d) en el desprestigio de todo ideal contrario; e) en una falsa doctrina del provecho". Para continuar diciendo que, a su juicio, "todas las fuerzas e instintos por los cuales no sólo se conserva sino que desarrolla la vida están proscritos por la moral"[1].

(Merecido paréntesis para *cuestionar el lenguaje* del libro)

De la democracia sin Arquímedes

1) El Pragmatismo de R. Rorty y la democracia liberal. ¿Es posible un compromiso genuino y no-cínico con el liberalismo y seguir siendo pragmático todo el tiempo? El énfasis en la construcción de la legitimidad de las instituciones liberales, lleva a Rorty, hacia los senderos de la "persuasión", búsqueda de una retórica contextualista en dónde "la verdad es aquello que todos creen". Bien puede entonces una encuesta darnos la certeza de una "verdad instantánea" que abre las puertas del "saber" político. El lenguaje político persuasivo, será entonces, aquel que cautive a los medios, clave para generar el consenso. El consenso generado en el espacio de la democracia liberal, es una cuestión de creencias compartidas, y como tal, no deja lugar, para Rorty, "para preguntarse el por qué de su certeza". Es misión de la filosofía liberal, en tiempos de desaprensión democrática, generar una fuerte adhesión a los valores y a sus instituciones, a partir de la construcción de un lenguaje. Al pedido de "más sociedades liberales" y la irónica pregunta de ¿quién me puede ofrecer una alternativa mejor?, Rorty asegura que "la democracia es *necesariamente* un estado económicamente liberal". ¿Será que la "libertad" del mundo privado, nos lleva a la certeza de la "transparencia" del mundo público?

Para Rorty, el espacio público es la suma de las partes que muestra al todo de la comunidad mediante un *acuerdo pacífico* a partir de la tolerancia. La democracia liberal no necesita preguntarse por qué, lenguaje claro de la política que parte de la premisa de que "las cosas son como son". Banalidades teóricas que plantea la "utopía liberal" sobre la base de una sociedad que carece de conflictos. Fundamento de "fe" antropológica de que "todos los hombres somos buenos" y podemos llegar a un acuerdo. ¿Cómo combinar libertad con exclusión social? Rorty saca una "ad hoc" de la galera: "las cuestiones sobre la crueldad y la justicia social quedan relegadas al ámbito privado"; el *ethos* democrático generado en el espacio público no tiene tiempo para andar con "pequeñeces". El compromiso ético es asumido en el espacio privado, entonces las decisiones políticas son medidas en términos de lo más útil y lo más conveniente en el momento, y los principios liberales actúan como argumento de persuasión; entonces, la "responsabilidad pública" justifica el argumento de "bombardear Kosovo, para salvar a la humanidad". Reminiscencias de *Contingencia, ironía y solidaridad,* ésas preguntas quedarán relegadas al *confesionario* del mundo privado, que los "ironistas privados" como Nietzsche, Foucault y, el propio Derrida, se ocupen de opacar los mundos de vida, mientras, en el "indefinible" espacio público, encandila la transparencia democrática. Nietzsche había presagiado su destino, hoy conjurado en el designio de Rorty; en una carta a Paul Ree escribe: "en esta vida en la que seres como nosotros se convierten fácilmente en fantasmas que dan miedo".

Hecho contingente de un acusado que sale en su defensa y refuta al pragmatismo que, a pesar de todo, parece estar minado de *repeticiones* "racionales". Pero es en las repeticiones donde *aparece* la diferencia, Rorty, sin embargo se mantiene en el *hablilla* pública, al decir de Heidegger, aquella hablilla que "habla de todo con una peculiar falta de sensibilidad para con las diferencias"[2]. Habladurías, pura "charlatanería" de la *conciencia de formación de una época.* Coincidimos con Chantal Mouffe en que esta perspectiva deja de lado, entre otras tantas cosas, "la crucial pregunta de cómo es posible el funcionamiento democrático; de cuáles son las condiciones de existencia del sujeto liberal-democrático."

2) La desconstrucción de Derrida y la democracia liberal. ¿Puede ser el cuestionamiento del lenguaje algo más que un "estado excepcional"? El desconstruccionismo sale en su defensa atacando al pragmatismo liberal. Derrida afirma que "el consenso siempre implica una forma de exclusión", que es la diferencia (*différance).* Así, la creación de un consenso pacífico encierra la paradoja de no integrar a una parte, o, mejor dicho, de sólo poder integrarse dejando una parte fuera del acuerdo. Esta es la opacidad de las reglas del juego democrático, su implícita violencia. En *Políticas de la amistad.* Derrida enfatiza la indecibilidad inherente al lenguaje político democrático: la imposibilidad del cálculo y su necesidad. "La política, en especial la política democrática, no puede nunca superar el conflicto y la división. Su objetivo es establecer la unidad en un contexto de conflicto y diversidad; está ocupada en la formación de un 'nosotros' en oposición a un 'ellos'".

La persuasión se plantea como violencia, dimensión antagonística de la democracia, al decir de Laclau, y entonces, la confortable paz rortiana se hace añicos en el espacio público; las cuestiones de "crueldad" y justicia social las "regula" la ley. Su prerrogativa da la condición de toda apelación, bajo el fundamento soberano de la *promesa* de igualdad. Interpelación que *encarna* la *justicia* mostrando el *cuerpo ausente* de la Ley. Sin tomar en cuenta "rigurosamente" a la indecibilidad, es imposible pensar los conceptos de decisión política y de responsabilidad ética. ¿Cuál es el *cómo* de esta responsabilidad? Frente a la utilidad del consenso democrático, Derrida, propone la experiencia indecible de encontrar en la generalidad de la regla universal, la singularidad de otro. Critchley, complementa, con el legado de la ética levinasiana de una *promesa* implícita, en la apelación de justicia en un originario abrirse a lo "otro". "Experiencia primaria de la cual pueden derivarse contenidos normativos". ¿Primacía de la ética sobre la política?

Laclau, intenta responder (revertir) esta pregunta, encontrando esta singular experiencia como un momento "de casi fundamentación parecido a una autofundamentación, empero, radicalmente contingente"; es el lugar de la decisión política, en un terreno indecible. Entonces, su teoría de la "hegemonía" como principio articulador de los diferentes discursos, pone a la política en el privilegiado lugar de "puente" (a modo de "idea regulativa") entre la indecibilidad y la decisión. En momento de apertura, se convierte así, en la esquizofrenia de una "locura regulada".

"Historia de la literatura, historia de la democracia", cada experiencia con la escritura es una experiencia *singular* y única, que exige la interpelación constante al propio pensamiento, al lenguaje. La escritura, al dirigirse *incondicionalmente* al *otro* "sufre" un accidental acto de identificación en dónde (al mejor estilo lacaneano) el autor se pierde, se "destruye". Este "efecto de sujeto" producto de diván es extrapolado a la política y a la vida pública. *Indecibilidad* estructural de una política de *dos*, de dos que son un grupo o de una multitud de dos. En la representación, apunta Derrida, "decido en nombre del otro sin por eso aligerar en lo más mínimo mi responsabilidad; por el contrario, el otro es el origen de mi responsabilidad". La decisión es un "sí" a la emancipación, un acto de resistencia contra la interpretación de la "transparencia democrática" dónde todos somos iguales y se disuelve la posibilidad del *secreto.*

"Cuando decido invento al sujeto"; entonces, dirá, "no podemos elegir entre dos alternativas", ni conformarnos con que las cosas "son como son"; se debe asumir un *compromiso,* una responsabilidad, ante los otros y ante nosotros mismos. Es la responsabilidad de no dejar de pensar "cómo son las cosas", porque el pensar el cómo es poder imaginar diferentes formas de que sean. La elección es siempre sobre las alternativas que existen, las posibles; pensar lo imposible, más allá de lo existente, es pensar lo nuevo, es no conformarse, es cambiar algo. En un momento dónde las alternativas parecen estar agotadas en la historia, pensar el cambio es pensar, también, la imposibilidad del mismo. Es pensar la radicalización de la política, la no política o lo que está fuera de ella, es pensarla en un contexto como el actual, en que se tiende a neutralizarla, en un contexto en el que agoniza. Sólo así, podrá salvársela. Pero para ello se debe asumir un compromiso con el otro, ya que la política sólo es en relación.

Desafío de la desconstrucción, el pensar la política, la historia, recuperando las tradiciones para transformarlas, para sacar algo nuevo. En definitiva se repite cuando no se conoce, no se ha reflexionado sobre el pasado o cuando éste se olvida. Por ello, nuestros muertos deben ser conjurados, porque sólo reflexionando sobre lo que existe y ha existido de manera radicalmente crítica, se puede pensar el hoy, el *aquí, con ellos y a pesar de ellos.*

Una Reflexión en dos tiempos, sobre nuestro tiempo...

Reflexionar sobre lo que está "fuera" de la política es, tanto para Laclau como para Derrida, reflexionar sobre los límites de la política y, en definitiva, sobre ella misma. La desconstrucción como *modo de investigación* tiene una huella originaria: la hermenéutica de la facticidad, Heidegger. Modo de interpretar el haber previo, el apartarse de lo más próximo para ir a lo que reside en su fondo. El *cuidado* se manifiesta como una falta de atención, por eso el mundo aparece dado como supuesto, "el cuidado, la atención, dormitan. Por ello es que existe en el mundo la posibilidad de que repentinamente sobrevenga una urgencia, un agobio."[3]

Ir hasta lo que reside en el fondo de la cuestión sobre poder como condición de posibilidad de la libertad y su imposibilidad, su límite. Reflexión acerca de *los límites de la democracia* que implica hablar de sus "desbordes". Imposibilidad y posibilidad de la democracia como idea de comunidad.

En 1933 el genio manifiesto en el pensamiento de Bataille, encontrará que "opuestos a los políticos demócratas, que representan en sus países la banalidad inherente a la sociedad *homogénea*, Mussolini, o Hitler aparecen inmediatamente con el relieve de los *enteramente otros*"[4]. Lo singular y lo heterogéneo de lo político, el *existir*. Algo tan excepcional como cotidiano; frente al "aburrido" consenso en la uniformidad de la norma, la política: algo tan ficcional como necesario. En *La representación de Numancia,* Bataille, declama una sentencia: "La vida exige unos hombres reunidos, y los hombres sólo se reúnen por un caudillo o por una tragedia". Miedo, *cuidado* al caudillo o a la tragedia, *aquí está,* la actualidad de nuestra época.[5] ¿Cómo "salvar" a la democracia de su aburrimiento y, a su vez, del terrible *peligro* que posee la fascinación de lo *diferente*?

Bataille defiende la necesidad de una comunidad *acéfala,* que por definición es incompleta, infinita, entregada a su propia ruina. "La existencia universal, un mundo parecido a una herida que sangra, creando y destruyendo incesantemente unos seres particulares finitos: en este sentido la auténtica universalidad es muerte de Dios"[6]. Es la "comunidad del corazón", desgarrados por la herida de su propia finitud, una herida que abre a la desnudez. Es este inacabamiento lo único que puede permitir a los seres es comunicarse entre sí, "perdiéndose en la *comunicación* de uno con otro".

La desconstrucción parece nacida de estos pensamientos que fundamentaron la necesidad del cuerpo, (mezcla de Nietzsche, Marx, y Heidegger ¿un Heidegger *olvidado de su historicidad*?) de una comunidad humana universal, infinita, radicalmente impolítica o antipolítica. Negación necesaria de "lo político" entendido en términos de Carl Schmitt, por la exigencia de la afirmación de la propia identidad política de negar la identidad de los otros. ¿Es posible un Estado mundial, una comunidad universal? No, dirá Schmitt, engaños del liberalismo-idealismo, el cuerpo mismo es una frontera. Juego de lo posible e imposible de la *heterogeneidad,* que el propio Bataille, define como fuerza o choque. La desconstrucción

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

actual, es la receta mágica de un imposible: vivir dentro de las reglas de la política, aniquilándola con la "libertad" de la democracia. Una democracia que tal como está ha perdido la *emoción*. Intentos de la metaforización poética de plantear en la apertura a los mundos singulares de comunidad una sociedad que al compadecerse de sí misma en el otro, sea más igualitaria La pluralidad como dislocación constitutiva de la democracia, es la garantía de *flexibilización* del discurso liberal.

Terreno caótico e indecible de un espacio social que "no existe". En la *actualidad de nuestro tiempo:* ¿la desconstrucción ha *caído* en la "trampa" de la *hablilla*, se trata de moda, de estilo? Crítica radical a la ideología liberal *naturalizada* por el habla pública. Desconstrucción de la democracia como consenso, "desocultamiento" de aquello que la democracia oculta: su imposibilidad. Pero, ¿y qué de la igualdad?, ¿es lo mismo desigualdad que diferencia? ¿Se puede dejar de responder al llamado desahuciado de los cuerpos inertes que "padecen" la miseria, la violencia, la "condena a muerte", de una política democrática ciega y sorda a sus reclamos?, *¿quién "inventó"* el estado de esos cuerpos, que deambulan entre nosotros como fantasmas de nuestra historia, que *pesan* en nuestra conciencia?

¿Por qué? ¿Qué hacer? Preguntas sin respuesta, llamadas al *silencio*, indecibilidad de la filosofía, de la literatura, de la política, para enfrentar el *grave* dilema de pensar la política sin utopías... Desconstrucción de la realidad que plasma literaturas políticas, los muertos de ayer no serán más los héroes de mañana. "Que los vivos desentierren a sus muertos", no en nombre de una Revolución, sino de la *singular* experiencia de recuperar el mito propio que entierra los mitos de la historia, los nuestros y los de más allá. Un mito que teme a los héroes y a la tragedia, un mito sin mito, la ideología es rescatada, por Laclau, como la fuente principal de un sentido "torcido". Condiciones de posibilidad de una distorsión constitutiva: la política es igualdad, hegemonía, frente a la desigualdad del lazo social. ¿Será necesario separar lo político del pensamiento, como afirma Alain Badiou? Lo *grave* de nuestro tiempo es pensar la comunidad como imposible y esto está *naturalizado*. ¿Pensar la política, hoy, se reduce al *riesgo (miedo, cuidado)* de una comunidad total o plena? Condiciones de imposibilidad de plantear una *ruptura* que nos sumerja a todos en otra realidad, aunque sea por un instante.

Notas

[1] F. Nietzsche, *La voluntad de poderío,* Edaf, Madrid, 1981, p.204.
[2] Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad,* Alianza, 1999, p.52.
[3] Martin Heidegger, ob. cit., p. 123.
[4] G. Bataille, *El Estado y el problema del fascismo,* Universidad de Murcia, Valencia, 1993, p.18.
[5] Las cosas *significan* en su *singularidad, allí* se *ven* las contrariedades de su "nombre". Derrida, hoy, afirma que las palabras tienen sentido en una oración. El significado *es* tal en la determinación de un contexto, en la *actualidad* de su uso, del que lo enuncia (ante quién, para qué, por qué); es en el vivir de cada momento, en su "existir", entonces, la cosa significa en su *facticidad concreta*. La pregunta no es ¿qué es esto? Sino ¿qué significa esto, hoy, aquí, ahora, para nosotros?, es decir, cuál es el modo propio del objeto, de este modo el objeto se nos revela como lo mismo, a su vez, algo distinto. La hermenéutica exige el *estar despierto...*
[6] G. Bataille, *Proposiciones, Obras Escogidas,* Barral, Barcelona, 1974, p.156.

Graciela Ferrás

ENSAYO

UN INFIERNO HUMANO

Sobre *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina,* de Pilar Calveiro, Colihue, Bs. As., 1998

En 1984 el libro *Nunca Más* inauguraba un relato sobre los campos de concentración en la Argentina: la descripción minuciosa del sistema de centros clandestinos erigidos por la dictadura, basada en testimonios que se reproducían textualmente. El prólogo del *Nunca Más* fundó también un tipo de lenguaje para referirse a la represión, en el que abundaban las metáforas de lo demoníaco. Así, el centro clandestino de detención era definido como "el antro en cuya puerta podía haber inscriptas las mismas palabras que Dante leyó en los portales del infierno: 'Abandonad toda esperanza, los que entráis'".

Catorce años después, el texto de Pilar Calveiro, *Poder y desaparición,* inaugura una reflexión sobre los campos de concentración argentinos que cambia la manera de pensarlos y el lenguaje para referirse a ellos. En el mismo camino que trazó Hannah Arendt cuando en 1961, al observar el juicio a Eichmann, afirmó que el acusado no era "diabólico o monstruoso" sino "banal", Calveiro considera al centro clandestino y a los represores como parte de la sociedad argentina. El mal adquiere características humanas, pero esta humanización no es absolutoria sino que traduce una preocupación por reflexionar sobre una forma concreta del mal en la Argentina –el campo de concentración durante la dictadura militar– y sobre el tipo de poder que, en ese dispositivo, se ha cristalizado.

Las nuevas modalidades represivas, sostiene Pilar Calveiro, nos hablan de las modificaciones en la índole del poder. La modalidad represiva instaurada en Argentina a partir del golpe de estado de 1976, definida por la desaparición sistemática de personas y por el "campo de concentración-exterminio"[1], concretó un tipo singular de poder, un poder concentracionario y desaparecedor que se puede observar en el modo en que funcionaron los campos de concentración, pero circula e interpela a toda la sociedad: "Hay muchos poderes asesinos –escribe Calveiro–, casi se podría afirmar que todos lo son en algún sentido. Pero no todos los poderes son concentracionarios. Explorar sus características, su modalidad específica de control y represión es una manera de hablar de la sociedad misma y de las características del poder que entonces se instauró y que se ramifica y reaparece, a veces idéntico y a veces mutado, en el poder que hoy circula y se reproduce".

Los testimonios y las descripciones del modo en que funcionaron los centros clandestinos de detención se encuentran aquí expuestos en función de explorar exhaustivamente las características de ese poder desaparecedor. Poco importa, para quien lee el libro, que la autora haya padecido ella misma la desaparición y la tortura en varios centros clandestinos de detención que funcionaron durante la dictadura militar en la ciudad de Buenos Aires y sus alrededores. El testimonio en primera persona está aquí cuidadosamente evitado. Sólo el tono y el furor de algunas frases dejan adivinar que hay una experiencia personal que está fundando el texto. Así, la autora excede la preocupación de "sobrevivir para testimoniar" que tuvieron muchas de las víctimas del poder concentracionario. Aquí se trata de una supervivencia que se esmera no sólo por relatar lo que sucedió (que está aquí relatado, y minuciosamente), sino también por presentar una reflexión teórica sobre la intrincada relación entre poder y sociedad que la dictadura militar ha configurado en la Argentina.

Líneas de fuga

El poder que Calveiro se propone examinar se define, como ha señalado Gilles Deleuze, tanto por la efectividad de sus dispositivos como por sus zonas de resistencia. De este modo, el poder concentracionario se caracteriza tanto por su voluntad de arrasamiento como por las grietas que deja abiertas y que permitirán algún tipo de supervivencia. El modo en que el campo de concentración "procesa" a las víctimas está singularmente ilustrado por la palabra que los represores utilizaron para designar ese espacio: "chupadero". Literalmente, se trataba de "chupar" a las personas: aspirarlas del mundo exterior (que desaparecieran sin dejar rastros), "extraerles" toda la información útil mediante la tortura, y también arrasar todas sus resistencias y, con ello, toda su humanidad. Calveiro describe, a través de diferentes testimonios, en qué consistía esa voluntad de arrasamiento del poder concentracionario: en una deshumanización que a veces cobraba rasgos de animalización ("destruir al sujeto y retraerlo a una existencia casi exclusivamente animal"), otras veces de maquinización (se modelaba "un nuevo sujeto adecuado a la dinámica del campo, un cuerpo sumiso que se dejara incorporar a la maquinaria, cualquiera que fuera el lugar que se le asignara"), y casi siempre de humillación y denigración ("los números reemplazaban a nombres y apellidos, personas vivientes que ya habían desaparecido del mundo de los vivos y ahora desaparecían desde dentro de sí mismos, en un proceso de 'vaciamiento' que pretendía no dejar la menor huella. Cuerpos sin identidad, muertos sin cadáver ni nombre: desaparecidos"). Indudablemente, la posibilidad misma de la desaparición está ligada a esta práctica sistemática de deshumanización.

El vaciamiento que perseguía el campo, sin embargo, no conseguía ser total: "Es que a pesar de la eficiencia de la tecnología concentracionaria, casi siempre hay una parte del hombre que es devastada y otras que resisten; esas son las partículas que se escapan". Estas "partículas que se escapan", lo que Calveiro llama "líneas de fuga y resistencia", consistían en diferentes conductas, desde las aparentemente más sencillas hasta las más osadas: solidarizarse con los otros, ejercer algunas acciones de "dignidad" y "humanización" (por ejemplo, la limpieza personal y el cuidado de la ropa, en la estrecha medida en que el campo lo permitía), la conservación de los afectos en relación con el exterior, la risa en plena cara de los torturadores, no hablar en la tortura (o no decir todo), la fuga mental (es decir, el pensarse en otro lugar) y, finalmente, la conspiración contra los captores y la fuga real del campo. Calveiro no cae en simplificaciones tales como calificar de heroicas este tipo de prácticas ("no hay héroes en los campos de concentración", asevera). Sin embargo, en su estudio, salvo por la fuga real del centro clandestino, no es fácil determinar hasta qué punto el prisionero se fugaba realmente, y hasta qué punto quedaba atrapado en la lógica del campo.

Si bien este texto no intenta moralizar sobre la cuestión, llega a uno de los puntos más controvertidos y más delicados de abordar en el funcionamiento del campo de concentración: el tema de la colaboración. En el texto de Pilar Calveiro hay una distinción clara entre los que pasaban decididamente al bando de los militares, "que se fueron desplazando progresivamente de la categoría de víctimas a la de victimarios" (el mini-staff de la ESMA, por ejemplo), y los que armaron una red de solidaridad simulando colaborar con los captores (lo que en la ESMA se llamó el staff: "el staff fue capaz de aprovechar los privilegios con que contaba dentro del campo para una verdadera tarea de resistencia"). Primo Levi ha llamado "zona gris" a ese espacio que, en el campo de concentración, separa a las víctimas de sus perseguidores. "No es un espacio vacío", aclara, para describir todas las formas de colaboración que exigía el campo y para explicar uno de los principales modos de degradación de las víctimas que tenía el sistema: ir haciéndolas semejantes a los victimarios[2]. Aunque el tema de la colaboración es clave en la definición del poder concentracionario, la dificultad para tratarlo es evidente y se relaciona con el hecho de que el análisis no puede derivar en falsas consideraciones morales (determinar quiénes eran los "buenos" y quiénes los "malos" en el ámbito preciso del campo), ni en atribuir a las víctimas la responsabilidad de sus padecimientos. Pero es importante señalar que la falta de límites precisos entre la colaboración y la resistencia es justamente un elemento central del mantenimiento del poder concentracionario y genera uno de los resultados más perversos. Calveiro no lo ignora ("es difícil precisar los límites entre usar y ser usado"), pero no se detiene a analizar esta cuestión. Sin embargo, hacerlo sería poder llevar hasta uno de sus extremos más conflictivos e inexplorados la reflexión sobre el poder concentracionario y sus lógicas perversas. Lógicas que, de acuerdo con el texto, no quedan solamente restringidas al campo sino que se diseminan por toda la sociedad.

Burocracia y crueldad

¿Quiénes fueron los ejecutores del poder concentracionario? Calveiro examina este punto y traza una anatomía rigurosa del modo en que los represores se ligaban con este tipo de poder. Sigue aquí puntualmente los análisis de Hannah Arendt sobre los campos de concentración erigidos por el nazismo: los centros clandestinos de detención argentinos, tal como los campos nazis, estuvieron en manos de "hombres ordinarios", más parecidos a funcionarios eficientes que a criminales monstruosos[3].

Según el análisis de Calveiro, el dispositivo concentracionario lograba que estos "hombres comunes" se transformaran en desaparecedores gracias a, por lo menos, tres elementos:

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

1.- La distribución y el fraccionamiento de las tareas. Esta compartimentación diluye, aparentemente (es decir, en la subjetividad del represor), las responsabilidades: "El dispositivo de los campos se encargaba de fraccionar, segmentizar su funcionamiento para que nadie se sintiera finalmente responsable", afirma Calveiro. Y describe cada uno de los grupos que trabajaban dentro del campo: las "patotas", los grupos de "inteligencia", los guardias, y los desaparecedores de cadáveres.

2.- La justificación de estas "tareas" como necesarias en la "lucha contra la subversión", y la excusa permanente de que todo lo que hacían era cumplir las órdenes dadas por los superiores: "El cumplimiento de órdenes fue la fórmula más burda de descargo del torturador. Otra muy usual, de acuerdo a los testimonios, fue responsabilizar a las conducciones de las organizaciones armadas porque 'mandaban a matar' a su gente, 'obligándolos' a ellos mismos a hacerlo. También era común que descargaran la culpa sobre la propia víctima, que por su tozudez, los 'obligaba' a torturarla".

3.- La naturalización de lo horroroso. Los represores "fueron parte de una maquinaria, construida por ellos mismos, cuyo mecanismo los llevó a una dinámica de burocratización, rutinización y naturalización de la muerte, que aparecía como un dato dentro de una planilla de oficina". En esta rutinización de la muerte, el uso de palabras sustitutas ("paquete" por cadáver, "traslado" por asesinato, etc.), fue uno de los elementos más notorios.

La noción de crimen burocrático que Hannah Arendt desarrolló observando el juicio a Eichmann sintetiza este funcionamiento. Para Arendt, el criminal nazi no es solamente un individuo que comete actos atroces. Es básicamente alguien parecido a muchos otros que hacen exactamente lo mismo, y que generan una cierta situación de "normalidad". "Desde el punto de vista de nuestras instituciones y de nuestra ética –dice Arendt–, esta normalidad es mucho más aterradora que todas las atrocidades reunidas, porque supone (los acusados y sus abogados lo repitieron, en Nuremberg, mil veces) que ese nuevo tipo de criminal, por muy *hostis humani generis* que sea, comete crímenes en circunstancias tales que le es imposible saber o sentir que hace el mal".[4] El asesino se convierte así en banal, carece de profundidad diabólica o demoníaca. Pero al definir, como conclusión de su razonamiento, al mal como banal, Arendt no está en absoluto sugiriendo que el crimen también lo es. Por el contrario: la banalidad del mal hace al crimen aun más peligroso, porque lo instala en las personalidades y en las organizaciones humanas consideradas como "normales".

Todo esto corresponde en parte a lo que ocurrió en Argentina. Es cierto que para que el crimen se realizara se necesitaba una inmensa maquinaria burocrática en la que los represores se insertaran como "piezas" que cumplían una sola función, aparentemente anodina, y que se desligaran así de la responsabilidad total sobre una masacre que sin su participación no podría haberse consumado. La descripción de Calveiro es singularmente lúcida en este aspecto.

Pero el hecho de que Arendt hablara de un criminal nazi en particular –el "especialista en transportes" Adolf Eichmann, cuyo contacto con las víctimas era limitado, es decir, un "criminal de escritorio"–, nos pone en una dificultad para considerar con los mismos parámetros a los torturadores argentinos. Las descripciones de torturas de los testigos que han sobrevivido señalan un ensañamiento y un sadismo de estos represores que no se explica solamente por la existencia de una burocracia criminal. Si esta alquimia de burocracia y crueldad queda sin explicar en este modelo teórico, y se encuentra aquí uno de los límites innegables del texto de Arendt, en el caso del libro de Calveiro el límite es aun más evidente, ya que ella se refiere principalmente a aquellos represores que tenían un contacto inmediato y cotidiano con las víctimas.

Aunque Pilar Calveiro describe la crueldad ("los intentos de reparación que realizaban los torturadores sobre sus propias víctimas, y la extraña convivencia de la crueldad con la clemencia, sin solución de continuidad, aparecen en muchísimos testimonios, en una suerte de mosaico 'enloquecido'..."), no llega a precisar las relaciones entre esa crueldad y el pensamiento burocrático.

Por otra parte, si bien afirma con agudeza que los represores provienen de nuestra sociedad, elude una pregunta fundamental: ¿cualquiera de esta sociedad puede ser un torturador? La noción de crimen burocrático no da elementos de explicación para a este tipo de cuestiones: "Ni monstruos ni cruzados, hombres comunes, de los que hay miles en la sociedad; estos son los hombres útiles al campo de concentración. Hombres como nosotros, esa es la verdad difícil, que no se puede admitir socialmente. Los actos de esta naturaleza, que parecen excepcionales, están perfectamente arraigados en la cotidianeidad de la sociedad; por eso son posibles. Se engarzan con una 'normalidad' admitida. Es la normalidad de la obediencia, la normalidad del poder absoluto, inapelable y arbitrario, la normalidad del castigo, la normalidad de la desaparición". Sin embargo, esa pregunta sin respuesta es también una interrogación sobre el poder concentracionario, noción que debería dar cuenta de las condiciones sociales en las que un "hombre medio" se transforma en un torturador brutal, y del tipo de lógicas institucionales –particularmente de la institución militar– que atraviesan y proveen marcos de "normalidad" para esta mezcla de burocracia y crueldad que convivió en los represores argentinos.

Del otro lado de la pared

Las preguntas abiertas con respecto a los represores se engarzan con otras preguntas vinculadas con la indagación principal que presenta el libro: la relación entre los campos de concentración y el resto de la sociedad.

Así como se despliega un análisis exhaustivo de la manera en que el poder concentracionario funciona dentro del campo, el modo en que este poder circula en toda la sociedad se expone en términos más generales. Se enuncian ideas sustanciales cuyo desarrollo está ausente del texto, pero que sirven para interrogar y establecer una suerte de programa en el abordaje del tema.

La primera idea que expone Calveiro en este punto es que, del mismo modo en que los represores forman parte de nuestra sociedad, el campo de concentración no puede pensarse como una realidad separada: "El hecho de que el campo es una realidad aparte constituye una ilusión. El poder intenta colocarlo aparte pero este no es más que otro de los múltiples compartimentos que se pretenden separar, acotar". De hecho, el campo de concentración no sólo tortura y desaparece, no sólo humilla y degrada, sino que también comunica: "La exhibición de un poder arbitrario y total en la administración de la vida y la muerte pero, al mismo tiempo, negado y subterráneo, emitía un mensaje: toda la población estaba expuesta a un derecho de muerte por parte del Estado". El campo logra diseminar el terror mediante una conjunción de exhibición y secreto, en la que la sociedad sabe y no sabe al mismo tiempo, ya que recibe una información que le ofrece tantas certezas como dudas acerca del destino de los desaparecidos. Y de esta manera el poder concentracionario impacta en el conjunto de la sociedad: "El campo de concentración, por su cercanía física, por estar de hecho en medio de la sociedad, 'del otro lado de la pared', sólo puede existir en medio de una sociedad que elige no ver, por su propia impotencia, una sociedad 'desaparecida', tan anonadada como los secuestrados mismos".

Una de las necesidades del poder concentracionario es que la información circule, y uno de sus efectos es que la población "elija" no ver, no saber y no hablar. Pero estos "mensajes" no son el único vínculo con la sociedad. El campo también comunica con la sociedad en términos que podríamos denominar "físicos": a través de vías comunicantes y dispositivos que han servido para que el terror se disemine y para que las lógicas del campo se instalen en todo el entramado social. Así como en los análisis de Michel Foucault la prisión es a la vez el modelo y el extremo de la sociedad disciplinaria, pero alcanza este estatuto porque otras instituciones reproducen sus lógicas de funcionamiento; habría que analizar qué dispositivos concretos han reproducido las lógicas del campo de concentración durante la dictadura y en la etapa post dictatorial. La diseminación del terror, en este sentido, es un resultado más que un mecanismo preciso del dispositivo concentracionario en la sociedad.

Otras preguntas que quedan abiertas se desprenden de la afirmación de que esta "comunicación" del campo de concentración a la sociedad se da también de manera inversa: "No puede haber campos de concentración en cualquier sociedad o en cualquier momento de una sociedad; la existencia de los campos, a su vez, cambia, remodela, reformatea a la sociedad misma". Se abren aquí dos interrogantes fundamentales. Primero, sobre la especificidad de la sociedad argentina (¿por qué en ese momento?, ¿por qué en esta sociedad?). Segundo, sobre las consecuencias de la represión (¿de qué modo la sociedad ha sido remodelada?).

En el primer caso se impone una reflexión acerca de la responsabilidad civil en las acciones represivas. La misma "zona gris" que se ve dentro del campo puede observarse afuera: el poder concentracionario consigue que los límites entre víctimas y victimarios se vuelvan imprecisos en toda la sociedad. Sin embargo, esto no implica un borramiento total de esas categorías. Por eso la afirmación de que "toda la sociedad ha sido víctima y victimaria; toda la sociedad padeció y a su vez tiene, por lo menos, alguna responsabilidad"debería, para transformarse en una explicación, ser desgranada en varias preguntas: ¿en qué y por qué somos víctimas? ¿en qué y por qué somos victimarios? ¿cuáles son todos los "grises" (para retomar la metáfora de Primo Levi) de la responsabilidad de la sociedad?

La cuestión de las consecuencias del poder concentracionario se enuncia también de un modo general. La voluntad de este poder, afirma el texto, es "desaparecer lo disfuncional, que en el campo es el cadáver y en la sociedad el opositor, mediante un terror generalizado, que paraliza, inmoviliza, anonada. El anonadamiento que 'deja hacer' al poder. Es un dejar hacer económico, político, cultural, cotidiano". Pero el terror no sólo inmoviliza y anonada, sino que también produce nuevos vínculos y nuevas modalidades de lo social. Ahondar en este punto sería investigar sobre el tipo de sociedad que logró construir la dictadura. Indagar, desde lo político, sobre el modo en que se creó una sociedad donde no es posible un disenso, no sólo en términos de violencia, sino tampoco –y esencialmente– en tanto cuestionamiento del sistema; indagar, desde lo social, sobre la manera en que se instauraron relaciones donde los proyectos colectivos y las iniciativas de solidaridad han sido reemplazadas por el más feroz de los individualismos.

En suma, el texto de Pilar Calveiro abre caminos, sugiere interrogantes y formula nuevos modos de referirse a la represión. Su valor primordial consiste en no reproducir los esquemas de demonización y victimización en los que se han asentado la mayor parte de los relatos sobre los centros clandestinos de detención desde los comienzos de la democracia. La demonización de la represión –que no deja ver de qué modo el campo de concentración forma parte de la sociedad–, y la victimización de los desaparecidos –que no los valoriza en tanto actores políticos– son los dos esquemas de los que se aparta, con lucidez, este texto en cada uno de los análisis que presenta.

Como todo texto inaugural, el de Calveiro marca un camino a seguir, y enuncia un programa de trabajo, des-

No tire sus revistas

El CeDInCi (Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina) es una asociación civil sin fines de lucro y recibe donaciones de libros, revistas, folletos, periódicos, volantes, diarios antiguos, afiches políticos, fotos, discos, grabaciones, películas. No tire ni deje arrumbado lo que puede servir para reconstruir la memoria histórica de las clases subalternas.

Horario Biblioteca/hemeroteca/archivo:
Martes y viernes de 14 a 19
Sarmiento 3433 Tel.: 4862-8326

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

de ahora ineludible, que queda formulado de un modo contundente en la última frase del libro: "Creo que un ejercicio interesante sería intentar comprender cómo se recicla el poder desaparecedor. Cuáles son sus desintegraciones y sus amnesias en esta posmodernidad. Cómo reprime y totaliza, aunque se manifieste en el individualismo más radical. Cuáles son sus esquizofrenias y cómo se nutre de las falsas separaciones entre lo individual y lo social. Cómo conservar la memoria, encontrar los resquicios y sobrevivir a él".

Notas

[1] Esta es la designación que utiliza la autora y que yo conservo en este artículo. No obstante, habría que pensar con más detalle la especificidad del centro clandestino de detención argentino en relación con otros tipos de campos de concentración, particularmente los erigidos por el nazismo. En cada caso, el "campo de concentración-exterminio" tiene sus rasgos específicos. Como el texto de Calveiro no realiza esta distinción, aquí también será soslayada.

[2] Levi, Primo. *Les naufragés et le rescapés. Quarante ans après Auschwitz.* Gallimard, Paris, 1989. Pgs. 36 a 68.

[3] Arendt, Hannah. *Eichamann à Jerusalem.* Gallimard, París, 1991.

[4] Arendt, H. *Op. Cit.*

[5] Lo cual no disminuye la responsabilidad de Eichmann, por el contrario: la sentencia del juicio a Eichmann afirma que "si numerosos criminales no tienen relación inmediata con el verdadero asesino, no son menos responsables por eso. Incluso se puede pensar que el grado de responsabilidad aumenta en general a medida que uno se aleja del hombre que maneja el instrumento fatal con sus propias manos". Arendt, H. op. cit.

Claudia Feld

EL VIAJE POLÍTICO

A propósito de *Mil novecientos cuatro. Por el camino de Bialet Massé,* de Javier Trímboli, Colihue, Bs. As., 1999

¿Qué es *Mil novecientos cuatro,* este extraño libro pergeñado por la mano de Javier Trímboli? Como relato de viaje, posee varias historias, pero menos quizás que todas aquellas en las que podría, en cualquier momento, detenerse. Se diría que cada vuelta de camino, cada peñasco, calle, poblado, o espacio cualquiera del devastado interior argentino, por donde el autor anduvo como uno de los últimos hijos de esa especie casi extinguida del *flâneur,* están ahí, desmañados, a punto de convertirse en historias. El autor dice que esas historias se le ofrecen, que sólo se ocupa de transcribirlas; sin embargo, creemos lo contrario, creemos, como todo lector podrá verificarlo, que el caminante se detiene en ellas, que las arma, las elige y las inventa. Pero tales historias aparecen aquí en una combinatoria singular. Si *Mil novecientos cuatro* es la historia de un viaje, la del autor por los caminos del interior argentino, ese viaje se dispuso como una reconstrucción, y una reiteración por lo tanto, del viaje histórico de Bialet Massé, un siglo después: el caminante ha contado, entonces, el viaje del médico socialista catalán, cuyo curso repite, y a la vez, ha contado el viaje que da origen a este libro. Pero este relato de viaje que recorre un camino trazado en la literatura política, incluye, a la vez, varias escenas narradas en su transcurso, varias historias de vida, condensadas como destinos, alguna en la línea del relato policial. El observador, el caminante, el historiador, se convierte entonces en quien imagina y proyecta ficcionalmente: cede, digamos, a la anunciada "tentación de imaginar". Las escenas en las que el médico catalán, al comienzo del libro, discute en una cena con "algunas familias de la mejor posición", como aquéllas, al final, de las visitas a las minas, y aquellas otras relatadas en el intercambio epistolar que no disimula el apócrifo, trocan toda pretensión empírica, por menor que fuese, en ficción. La historia, en el modo en que este libro la escribe, es también literatura. Además, justo en su centro, el libro deviene un ensayo carnadura política, donde varios tópicos de la política quieren ser, y en efecto lo son, revisados. Historia, literatura, viaje, ensayo, ¿con qué clase, entonces, de combinación de registros, géneros, cuya prosa contiene y cuya forma, impecable, estabiliza, nos vemos enfrentados?

Los dos viajes, desde luego, no son los mismos. No es necesario decir que el viaje de Bialet Massé –materia del *Informe* con que el catalán presentó el estado de la clase obrera en nuestro país a comienzos de siglo, para el polifacético ministro Joaquín V. González y por su intermedio para Julio A. Roca– sigue un curso previsto y oficial y que el viaje repetido del caminante sigue sólo su huella. Pero es precisamente allí, en ese desacuerdo, en esa diferencia histórica que abarca el comienzo y el final de este siglo, donde se trama la constatación de lo que constituye el tema pivote del libro: en esa diferencia se inscribe el fracaso de la política, la evidencia del fracaso de los proyectos de la política. Si el *Informe* que sirve de base a esta andadura contaba con la promesa de una legislación estatal, la promesa de la política, la creencia en los avances del progreso y, consecuentemente, en el transcurso del tiempo, como modo superador de las precarias condiciones de trabajo; la ausencia actual de toda perspectiva de futuro es lo que hace que este viaje deje de ser, no pueda nunca serlo, una repetición del primero, sino y en todo caso, que adquiera por eso su tono predominante: el de la diagnosis moral. ¿Cómo agrupar sino en historias esos restos, ruinas y miserias de la vida y la cultura argentinas? ¿Cómo sobreponerse al paisaje visto, a la constatación pasmosa aunque prevista del fracaso, sino desde un lugar de diagnosis? En ese sentido, este *Mil novecientos cuatro* es la constatación del agotamiento de la idea de progreso como rectora de las actividades públicas y los sueños humanos. Durante este siglo –en cuyos inicios está el *Informe*- la línea feliz del progreso estalló en fragmentos.

Sin dudas que esa indeterminación, combinatoria singular, de registros, e incluso la diagnosis, ubica a *Mil novecientos cuatro* en la tradición liberal, y fundacional, del ensayo político argentino. Pero la recuperación de esa tradición no es sólo escrituraria sino que está allí también donde el diagnóstico aparece. Como nuestros grandes ensayistas políticos, Trímboli no nos oculta nada de su mirada y de esa mirada depende lo que se dice. No se nos escamotean sus diferencias y prejuicios de *urbanita* y porteño, nada de sus repugnancias y temores frente a todos esos otros del interior, ni de sus *ofuscaciones* –escribe– cuando se agrupan. Se sincera, reniega de un lugar aséptico, neutral; confiesa sus debates, sus vacilaciones. ¿Cómo leer sino ese descenso al lupanar tucumano, "con sillones tan muelles como sucios de lujurias solitarias", para esas investigaciones por las que ha pagado, según se nos cuenta, para resolver el enigma de esa pequeña historia policial que tampoco, como las otras, disimula su fragua? A la diagnosis moral se superpone, también, un tono de autorredención, confesional, que por momentos filtra esta travesía. Es quizás ese tono confesional que recorre el trabajo por momentos, y que se extrema en el fragmento final, en ese pequeño y conmovedor capítulo que cierra el libro, el que tal vez nos permita leer su historia mayor. Si *Mil novecientos cuatro* está hecho de varias historias en las que elige detenerse, ¿cuál es la historia, si la hay, que se cuenta? ¿Cuál es la historia de la que, en gran parte, dependería ese registro confesional? ¿Cuál es el punto desde el que todas las historias giran y podrían articularse? Quien escribe cuenta, en verdad, lo que nos parece es, entre todas las historias, la central, el anclaje de todas las otras que nos ha ofrecido: *la historia de una vocación política.* No ya la que todavía puede leerse en el autor del *Informe* de 1904, cuyo viaje y pasión política se reconstruyen, sino la propia. Todas las otras historias, subsidiarias, escenificadas, episódicas, son ecos circulares, versiones particulares que rodean y van confluyendo en esta historia de un ex militante comunista que creyó en las ilusiones políticas recientemente, en los años 80, recuperadas. ¿De cuántas ilusiones de esas estamos hechos sus lectores y de cuántas debacles personales? De allí que el episodio del encuentro, en Andalgalá, con el ex compañero de militancia Luis, sea el más ejemplar en este sentido: Luis, dice el relato, ha convertido su vida a partir de la lectura, en un paisaje montañoso de corte romántico, del *Manifiesto Comunista*; la historia del país, sus opciones personales, una serie de eventualidades que desconocemos, lo han conducido ahora a ganarse la vida vendiendo libros de autoayuda. ¿Quién trastoca su vida hoy, a partir de la lectura de un libro, cualquiera que fuese? ¿Quién puede convertir su vida hoy leyendo ese texto clave de la Liga de los Justos? ¿Hay ironía en la narración de la vida de aquel que ha pasado de militante comunista a vendedor de libros de autoayuda? Si no la hay, y así nos parece, el libro es, en parte, una narración de destinos: ¿no es eso, acaso, la historia de la ex estudiante de filosofía, en Tilcara, que ahora comprende ese desemboque casi patético de su vida, desde la divulgación de Deleuze, como una deriva o devenir; y no lo es también la historia del padre peronista y casi filicida?

*Mil novecientos cuatro*no es sólo un relato de viaje que combina varias historias, es también un libro que apuesta, perseverante aún, a esa condensación de sentido que puede ser la práctica política. Por eso mismo, no es un libro cuya conjura del fracaso de la política esté amparada en la ironía o en su borde impreciso que es el absurdo. Constatar el fracaso convive aquí con la apuesta a la reconstrucción de la *fe política* –coda de esta historia de una vocación–, y esa recuperación va a contrapelo y se opone a la supervivencia mistificadora y bienpensante, del pasado de los años 70 en la Argentina: en efecto, esa apuesta a la renovación de la pasión política quiere depender aquí de la crítica de ese pasado que, hasta ahora, ha sido objeto de una justificación, de cuño nostálgico, de las miserias barrosas del presente. Nuestro futuro depende, se sugiere, de un olvido polémico de ese pasado que todavía se cubre de gloria.

Es, entonces, en la apuesta a la renovación de la pasión política, donde el trabajo de Trímboli intenta superar la diagnosis por el postulado. Si trata de visualizar el vaciamiento de la política, esto no significa dirigir el foco sobre el mecánico ejercicio electoral al que se reducen hoy las prácticas políticas, sino a la ausencia de una creencia en esas prácticas que permitan, que alguna vez permitieron, dar forma a un destino colectivo. Esa muerte aletargada y agónica de la política, viene de la mano, nos dice el autor, de los "únicos y grandes amos de nuestras vidas", el mercado y la técnica. El mercado que condiciona cualquier propuesta que se interponga en su camino, y la técnica, como mágica e inalcanzable pócima de la superación. La reflexión política se instala, en el centro del trabajo, a través de cuatro características de nuestro tiempo: la pobreza, la igualdad, el despotismo y el poder, que van siendo enhebradas desde la crítica a los lugares comunes, a los tópicos solidificados del progresismo político.

La convicción con que Trímboli postula la necesidad urgente de vertebrar un cambio aparece, en primer lugar, dirigida a los modos de la reflexión, allí donde las rígidas estructuras de pensamiento y los postulados inmodificables otorgan comodidades anómicas. Llevar ese cambio a las prácticas y quehaceres cotidianos, no quedaría en una proposición a largo plazo, ni aparecería como una propuesta en abstracto en la medida en que esos objetivos parecen haberse materializado, precisa e inicialmente, en la escritura desgarrada y dolida de este libro.

Emilio Bernini y Guillermo Korn

LA HIPÓTESIS DE ARICÓ

Sobre *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina,* José Aricó, Sudamericana, Bs. As., 1999, y *Juan B Justo. Un fundador de la argentina moderna,* Juan Carlos Portantiero, Fondo de Cultura Económica, Bs. As., 1999.

"Yo no conozco en la política argentina un caso más contradictorio que el del doctor Justo. Anarquista por temperamento y socialista por reflexión, se traiciona a cada paso..."
Lisandro de la Torre

I. Por alguna razón el nombre de Juan B. Justo ha vuelto a ser pronunciado. Tal vez para hacer justicia al fundador del Partido Socialista y para orientarnos –de paso– sobre los motivos por los cuales se llama como se llama la avenida más inundable de la ciudad de Buenos Aires. Ciudad que tiene mucho más que ver con Justo que lo que una avenida desbordada pudiera sugerir por sí sola.

Justo fue un hombre complejo, es decir, polémico: a medio camino entre una izquierda no marxista y un marxismo no izquierdista. Un indecidible cruce entre biología evolutiva y sociología spenceriana, entre Euro-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

pa y Argentina y, al decir de muchos, entre liberalismo y socialismo, contorneó su pensamiento.

Nacido el 28 de junio de 1865 en el barrio de San Telmo, Juan, de apellido Justo Castro, tuvo en suerte una familia de tradición unitaria de buen pasar económico: su padre fue comerciante, molinero y administrador de campos. De origen italiano ("Giusto"), el paso por España y Gibraltar fue castellanizando el apellido hasta que en 1829 los Justo arribaron al Río de la Plata. Cursó sus estudios en el Colegio Nacional Buenos Aires y comenzó de joven a trabajar como cronista parlamentario para el diario *La Nación* por necesidades económicas más o menos acuciantes. Cursó la carrera de Medicina en seis años –obteniendo allí una medalla de oro–, para abandonar rápidamente un brillante porvenir profesional. Tal vez una mala pasada de los instintos o quizás el desafío de llevar sus hipótesis y metodologías provenientes del ámbito científico a esferas aún huérfanas de verdades comprobadas, quién sabe. Lo cierto es que Justo se dejó arrastrar por una pasión irrefrenable: la política.

Justo cumplió sin embargo las exigencias de época. Recorrió de joven Europa por primera vez y a su regreso al país participó de la fundación de la Unión Cívica de la Juventud. En rigor, su participación allí fue extremadamente corta, participando sin entusiasmo alguno en la Revolución del Parque, muy superficialmente y sólo prestando servicios médicos. Siempre desconfiaría de la UCR –particularmente de su máximo líder, Hipólito Yrigoyen, con quien se reunió hacia finales de su segunda presidencia–, partido al que consideraba parte de la "política criolla", o sea, expresión del bloque oligárquico que condenaba a la "república moderna" al atraso.

Fundador y director en 1894 del periódico *La Vanguardia* –luego convertido en diario–, miembro originario y líder del Partido Socialista, organizador e impulsor de la constitución de decenas de bibliotecas, centros de recreación, y cooperativas obreras, traductor del primer tomo de *El Capital* al idioma castellano, hombre de la Internacional Socialista, diputado y senador de la república por el PSA, y autor de una media docena de textos –entre libros y folletos– la personalidad de Justo ha sido (de)formada por (pre)juicios –las más de las veces fundados– y olvidada tras la arrolladora aparición del peronismo en la posguerra.

Su vuelta, como su existencia toda, da cuenta de la pervivencia de una cierta mirada sobre el país que se extiende hasta más allá de los interiores de la historiografía, de una inesperada actualidad de su obra –que resiste el paso del tiempo aún en épocas de "grandes transformaciones"–, y de un destino que después de todo no era tan imprevisible ni –seguramente– tan irritativo para lo que, podemos intuir, hubiera sido el deseo de Justo.

II. Si es que realmente existe algo así como un pensamiento justista, recién ahora –siete décadas después de su muerte– aparece un intento inteligente por dialogar críticamente con él, como con ese fantasma tributario del progresismo positivista que tiñó toda una tradición del socialismo occidental. No cabe lugar a dudas, al menos para Aricó, de la trascendencia de debatir con Justo cara a cara. No se trata –como suele suceder– de una mera excusa para debatir cuestiones que desbordan de lejos al "homenajeado" de ocasión en nombre de reflexiones mayores, sino más bien una indagación lúcida que ilumina –incluso tal vez sin quererlo– los límites del "socialismo democrático" como experiencia política situada, a partir de la polémica con su más brillante exponente. Los hombres y mujeres de la Internacional Socialista (posteriormente conocida como II Internacional) estaban firmemente convencidos de que el tránsito a la sociedad socialista era inevitable y que la lucha de clases respondía a determinadas leyes de la historia comparables con las leyes físicas o biológicas. Una alianza entre Marx y Darwin bajo el común denominador del progreso científico prometía a aquellos socialistas una evolución pacífica y legal de la historia hasta eliminar por completo las contradicciones del orden social del capital. Son los años de la polémica entre Eduard Bernstein y Karl Kautsky en el seno de la todo poderosa Socialdemocracia Alemana –bendecida por Federico Engels antes de morir–, verdadero "faro y guía" para la primera generación de socialistas americanos.

El movimiento socialista en América Latina y en particular en la Argentina contaba con algunos antecedentes de importancia. Entre ellos se destaca la actuación de un curioso ingeniero –agrimensor– nacido en Lübeck, Alemania, que llega al país en 1870, y se establece en la provincia de San Luis. Con el tiempo este personaje se convertirá en el fundador del primer periódico marxista en idioma español que reconoce nuestra geografía: *El Obrero*. Se trata del olvidado Germán Ave Lallemant, colaborador de la publicación de la socialdemocracia alemana dirigida por Kautsky (*Die neue Zeit*) entre 1894 y 1909 y cofundador del Partido Socialista Argentino. Ave Lallemant, introductor militante del marxismo en el continente (junto a Pablo Zierold en México y Carlos Baliño en Cuba) fallece en 1910. Sus compañeros –originarios del club Vorwärtz– constituyeron un serio obstáculo a la hegemonía justista durante los primeros tiempos de vida del PSA y, finalmente, entre 1918 y 1921 se marcharon del viejo PS con la escisión que dio vida primero al efímero el PSI (Internacionalista) y luego al Partido Comunista Argentino, adherido a la Tercera Internacional de Lenin y Trotsky.

El justismo se construyó sobre un programa político original, apoyado en una estrategia fuertemente reformista que entendía como exclusiva la vía parlamentaria de acceso al poder y abogaba por la conformación de una política de alianzas de contenido modernizador, lo cual significaba enfrentar los factores del atraso argentino, es decir, al latifundio y su entramado con el capital extranjero que desangraban al país, generaban y acentuaban las contradicciones sociales y, por sobre todas las cosas, sostenían una forma inmoral y caudillesca de "hacer política". Para este fin, Justo imaginó un partido político moderno que reuniera en su seno al proletariado rural y urbano y una política de alianzas con una esperada expresión partidaria moderna de la burguesía. Se sabe: desarrollo de las fuerzas productivas y modernización del sistema político serían la fórmula del pasaje sin traumas al socialismo, entendido este último como continuidad lineal del liberalismo democrático.

Pero el partido socialista –que debía abrirse paso contra el anarquismo prevaleciente en el proletariado urbano y el radicalismo predominante en los sectores populares no obreros–, no nació justita. Para que su reformismo ilustrado se impusiese entre los miembros del PS, Justo debió antes superar el desafío político interno que suponían el socialismo revolucionario de Lallemant, buena parte de la dirigencia sindical socialista –que en 1906 romperían el partido fundando una corriente sindicalista inspirada en el sorelismo– y, finalmente, el periódico *La Montaña* de Ingenieros y Lugones. Recién luego de estos desgajamientos, el socialismo como fuerza política organizada se encolumnará bajo la decidida influencia de Justo.

III. *La hipótesis de Justo* fue escrita en 1981 y obtuvo una mención especial en el Premio Internacional de Historia "José Luis Romero". El libro contiene además otro trabajo de José Aricó, el mucho más conocido "Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano" publicado como introducción a la recopilación de artículos en torno al debate interno del movimiento comunista internacional sobre la influencia de Mariátegui posterior al 30 (número 60 de los Cuadernos de Pasado y Presente editado por Siglo XXI en México, 1978).

En el prólogo, Juan Carlos Portantiero realiza una breve biografía de Aricó, con el cual –se sabe– compartió compromisos políticos e intelectuales hasta la muerte de este último. Cuenta allí su paso por la Juventud Comunista, la relación con Agosti y las primeras –y fundantes– lecturas de Antonio Gramsci, la ruptura con el comunismo local y la experiencia de la revista *Pasado y Presente* en sus dos etapas, la participación activa de la conformación en la nueva izquierda de fines de los 60 y 70, el exilio mexicano, sus conferencias en el Perú (de donde nace su interés por Mariátegui), la vuelta al país, la formación del Club de Cultura Socialista y su revista *La Ciudad Futura*, la colaboración con el Gobierno de Raúl Alfonsín, su participación en el Grupo Esmeralda: una saga colectiva que involucra formas tal vez no idénticas para ambos autores.

El texto de Aricó sobre Justo fue sometido a continuas reescrituras hasta su muerte y forma parte de una investigación más amplia en la cual hallan tanto el citado trabajo sobre Mariátegui como el texto más gravitante en su trayectoria: *Marx y América Latina*, publicado por primera vez en 1980, en Perú, y más tarde en México (1982) y en Argentina (1987).

La pregunta que ha orientado de alguna manera la producción de Aricó remite a una indagación sobre la anomalía latinoamericana, una interrogación que echa el ojo allí en donde no pudieron hacerlo las teorías de la modernización, el nacionalismo "exotista" y el marxismo abstracto. Más específicamente, estudia la anomalía de una relación entre la constitución en nuestro continente de los distintos proletariados nacionales (rurales y urbanos) y la "introducción" y el desarrollo de las ideas socialistas de inspiración marxista (aunque también anarquista y utópica), una compleja combinación de experiencias en las que el autor cree ver los orígenes del fracaso del proyecto latinoamericano –por un lado–, y el del marxismo –por el otro–. ¿Pero dónde encontrar las causas profundas de este desencuentro entre movimiento obrero y marxismo? ¿Cómo pensar el fracaso del socialismo en un continente cuyo naciente proletariado se conforma en paralelo con un proceso de nacionalización de sus propios miembros mayoritariamente inmigrantes europeos? ¿Es este "fracaso" un límite de la teoría misma? ¿No habría que hurgar más bien en la misma génesis de las clases subalternas latinoamericanas para hallar las claves de un particularismo irreductible a cualquier universalización europeísta?

Éstas son las preguntas que se formula Aricó a lo largo de su vida intelectual y política. Y con relación a ellas pueden encontrarse en su obra reflexiones invalorables tanto por su originalidad como por la erudición en la que se fundan. De Justo, Aricó admira su capacidad creativa –generalmente negada bajo el mote de europeísta– o su preocupación por la adecuación de las ideas del socialismo europeo a la realidad del país, una suerte de "nacionalización" de las nociones de emancipación surgidas en el viejo continente y la formulación de una exitosa estrategia de constitución de un partido político moderno del proletariado urbano. Una de las operaciones teórico-políticas de mayor alcance realizadas por Justo fue precisamente aquella que tiene que ver una particular interpretación de la historia argentina. Un intento de filiar la propia tradición socialista no tanto en la independencia de 1810 sino más bien en la anarquía del año 20, en las luchas sociales del gaucho y las montoneras, conflictos que fueron comprendidos por Justo a través de un prisma económico social que le permitió –a su vez– explicar tres cuestiones por igual fundamentales en su escritura de la historia nacional: que la lucha social fue producto de la conformación de clases sociales con intereses antagónicos, que el fracaso de los oprimidos se debía a la carencia de un proletariado moderno capaz de proponer un sistema alternativo –superador– al capitalismo agroexportador oligárqui-

LA ESCENA CONTEMPORANEA
REVISTA DE POLITICA
N° 3, 1999
GUERRA, VIOLENCIA Y POLÍTICA
GRÜNER, MATTINI, SZTULWARK, LÓPEZ, KORN, MARTÍNEZ
ENTREVISTA A LILIANA HERRERO
JOHN WILLIAM COOKE: APUNTES SOBRE EL CHE

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

co y, finalmente, la construcción de una herencia directa entre aquellas luchas de la Argentina profunda con el proyecto socialista moderno.

Justo no representa –como se ha creído habitualmente– una traducción del revisionismo marxista de Bernstein a la Argentina. Jamás se pretendió marxista ni se adentró en polémicas doctrinarias sobre interpretaciones de textos canónicos. Como jefe político admiraba el genio táctico de August Bebel antes que a los líderes teóricos del revisionismo o de los "radicales ortodoxos". Fue un contemporáneo más que un seguidor de los líderes del socialismo alemán, y además, admiraba tanto o más al socialismo cooperativista belga (en el cual se destacaba De Man, contra el que José Carlos Mariátegui escribiría años después su famoso *Defensa del Marxismo*) y al francés de Jean Jaurés (amigo personal de Justo gracias a quien visitó Buenos Aires y, según parece, editor de parte de la obra de Justo en Francia) con quien –sugiere Aricó– sí conviene establecer paralelismos.

Sin embargo, la hipótesis de Justo falló en un punto clave, sugiere apesadumbrado Aricó: Justo no comprendió, a pesar de su esfuerzo, la peculiar composición de las clases subalternas nacionales como producto de la compleja formación social y económica de la Argentina. Víctima de su propia fe en el progreso y de un racionalismo arrollador, el líder del socialismo argentino creía en la virginidad ideológica de una clase obrera en plena conformación. Confiaba en una "transparencia" (super)estructural que permitiera la adquisición acelerada –por medio de la educación de la conciencia socialista–, de una sólida conciencia socialista. El desarrollo de las fuerzas productivas, la lucha de clases, el avance de la democracia a partir de la demanda de sufragio universal, la nacionalización del proletariado masivamente inmigrante y la acción pedagógica del Partido Socialista irían convergiendo casi linealmente en la madurez ideológica de la clase obrera y la consecuente construcción pacífica y legal de una sociedad socialista sustentada en el triunfo de la razón, la moral y las ciencias.

¿Qué falló? Tal vez nada, es decir, tal vez no había allí nada destinado a la realización, pero Aricó quiere entender algo de aquella frustración, algo que probablemente lo acerque más a su propia propuesta de un socialismo democrático. Quizás el límite mas serio al que se enfrentó el proyecto de Justo sea el haber desconocido el hecho de que la emergencia de la "cuestión social" no podía desplegarse con independencia de ciertas "interferencias" o "perturbaciones" superestructurales significativas. El iluminismo de Justo ocultaba –como suele suceder– una poderosa ilusión: un continente nuevo, un país despoblado y reciente "tiene que tener" la ventaja de una transparencia, de una carencia de opacidades ideológicas, míticas y religiosas de esas que el viejo mundo está saturado. En otras palabras, Justo soñaba con una clase obrera que debía superar el anarquismo y con un movimiento popular que abandonase al radicalismo en nombre de esas ideas fuertemente morales, de esas frases eruditas, de esos datos científicos que tan vehementemente enarbolaba.

Según Aricó se perdió una oportunidad histórica de una alianza entre Yrigoyen y Justo. Un bloque democrático y popular que enfrentara a su antagonista conservador oligárquico. Allí es donde radica "el error de Justo", nada más ni nada menos que en la cuestión del poder. Finalmente la pasión política que truncó una prometedora carrera profesional en el ámbito de la investigación científica se vio perturbada por una imposibilidad de librarse enteramente a las exigencias que la política impone: Justo falló al querer racionalizar la política, al confiar ciegamente en el mito de los mitos, en las fuerzas del progreso.

IV. Refundación del socialismo democrático, el mismo proyecto que –una década después– inspira la publicación –por parte de Juan Carlos Portantiero– de ambos textos, el de Aricó y el propio.

Porque la ausencia de la constitución de un "bloque democrático popular" en nombre de un improbable "bloque modernizador" que Aricó le reprocha a Justo (pero también al yrigoyenismo) retorna como caricatura tras el fácil trámite de ubicar hoy al PJ en el lugar de la vieja oligarquía conservadora. La hipótesis de Aricó suponía un acuerdo entre intelectuales socialistas y movimiento obrero y popular en nombre de la democracia, algo que efectivamente Portantiero querría ver realizado décadas después en incomparables condiciones históricas. Sin embargo la vuelta de Justo alimenta esta ilusión.

En el texto de Portantiero se realiza una resumida biografía política del fundador del socialismo aportando datos curiosos e iluminando costados pocos conocidos sobre su trayectoria. Desfilan por él los enfrentamientos con Ingenieros y Lugones, con Ave Lallemant y el ala marxista proveniente del Vorwärtz, la competencia con Palacios, a quien se terminó expulsando durante 15 años del PS, y la ruptura con Federico Pinedo y Antonio de Tomasso –sus grandes discípulos– quienes tras construir en el 27 el Partido Socialista Independiente colaboraron con el golpe de Uriburu y participaron del gobierno Agustín P. Justo, primo segundo de Juan B. Justo.

Portantiero no avanza sustancialmente sobre las observaciones de Aricó. Más bien repite sus consideraciones y se limita a contextualizarlas. A cambio de esta falta de originalidad de ideas, el ex decano de la Facultad de Ciencias Sociales propone un "anexo": una curiosa lista de testimonios de Macedonio Fernández, Alejandro Korn, Juan José Hernández Arregui, Rodolfo Ghioldi, Jorge Abelardo Ramos, José Aricó y José Luis Romero, refiriendo a la personalidad de Justo.

Con esta vuelta de Justo, Juan Carlos Portantiero –único responsable visible del rescate del líder socialista– autor además de *Los orígenes del peronismo* (en colaboración con Miguel Murmis), *Los usos de Gramsci* y *Estudiantes y política en América Latina* intenta enfatizar un tono moral e intelectual ausente en la construcción política en la que hoy se hallan inmersos los más fieles seguidores de Justo. Sin apelaciones a la lucha

El kiosco

El programa de las revistas en la radio

FM La Tribu

de clases, a la historia ni al proletariado, los fieles seguidores del "maestro" no sienten rubor en repetir nuevamente como farsa la tragedia del 14. Como entonces, los socialistas argentinos –los partidos socialistas– repiten el gesto de apoyar la guerra injusta.

Malas pasadas puede deparar la historia. Buenos Aires, la ciudad de Justo, ha reunido recientemente al Consejo de la Internacional Socialista. Sus líderes estuvieron por estas calles, en estos días. ¿Hasta dónde podemos pensar esta vuelta de Justo como una mera coincidencia con la participación de los miembros de la Internacional en la guerra de los Balcanes? Quiero decir ¿Cuál es el procedimiento por el cual se puede "separar" una cosa de la otra?

El ejercicio de Aricó parece ser muy diferente al de Portantiero. Porque en el primero el "socialismo democrático" es un proyecto a construir mediante la crítica práctica y del pensamiento aplicada a la historia y a la política, implica una relectura de los textos clásicos y de los relatos estatuidos de la historia, y un compromiso con la vocación de revisión de todo punto de partida apriorísticamente postulado. No se puede decir lo mismo del texto de Portantiero. En él el "socialismo democrático" no es más que una fórmula sencilla, correcta, bien pensante, desprovista de toda carga de negatividad. Lejos de ello, la idea de un socialismo democrático opera en Portantiero como lugar en el cual se obtura toda crítica posible. La mágica conjugación de esos términos –parece esperar el autor, y con él buena parte del progresismo– conjura todo arcaismo ideológico, toda malinterpretación histórica, toda duda sobre las intenciones de su enunciador.

Un lugar común, pero un peligroso lugar común. Ya que se sabe que esos "consensos" de fácil asimilación suelen aparejar temibles complicidades. Y la historia del socialismo es tal vez la más cabal muestra del vínculo que une esos clásicos enunciados morales que no hacen sino reclamar la vigencia de la ley y regodearse en un humanismo abstracto y el silencio –sino el aval– respecto de la guerra injusta que, insisto, es la guerra del 14, la de Kosovo, o la de Colombia. Una vez más la barbarie en nombre de la civilización.

Diego Sztulwark

LOS INTOCABLES

Sobre *Decíamos ayer. La prensa argentina bajo el Proceso,* de Eduardo Blaustein y Martín Zubieta, Colihue, Bs. As., 1998

"Clamoroso festejo a 1 año del mundial". El 26 de junio de 1979, *Clarín* encabezó su primera plana con ese titular. Para celebrar el primer aniversario del mundial 78, la selección nacional se enfrentó contra el resto del mundo. Perdió 2 a 1. En la fotografía que ilustra la tapa, tres personas que dominaban la escena de aquellos años le entregan un trofeo al jugador holandés Krol. Los personajes sonríen, lucen satisfechos. De fondo, la multitud y los papelitos testimonian que la euforia mundialista continúa. Jorge Rafael Videla, entonces Teniente y Presidente de la Nación; Ernestina Herrera de Noble, directora del diario y Julio Grondona, titular de la AFA, celebran junto al futbolista la nueva hazaña deportiva. La imagen fue tomada en la cancha de River, el estadio que, según el mapa macabro que trazan Abel Gilbert y Miguel Vitagliano en su libro *El terror y la gloria,* le "correspondía" al centro clandestino de detención de la Escuela de Mecánica de la Armada.

Mirada veinte años después, la foto ilumina un oscura zona del presente. El único de los tres personajes que –bajo la excusa de los errores y los excesos– ofreció una explicación sobre lo ocurrido fue Videla. Y aunque es cierto que no es lo mismo ser parte del aparato del estado que de las instituciones de la sociedad civil, la foto plantea una asignatura pendiente: la cuestión de las responsabilidades durante la última dictadura militar. No deja de ser llamativo que la Iglesia y las Fuerzas Armadas hayan hecho atisbos de autocrítica y que los medios de comunicación masiva, más allá de algún débil intento, hagan mutis por el foro.

Decíamos ayer reconstruye "los 3000 días más trágicos de la historia argentina". Incluye "textos e imágenes con todo lo que diarios y revistas de la época dijeron, silenciaron o tergiversaron". Los autores, Eduardo Blaustein y Martín Zubieta, realizan la hazaña de pasar revista a la actuación de los medios gráficos entre 1975 y 1983.

Y lo hacen en un momento en el que los medios ocupan –o se autoadjudican– el lugar de intocables denunciadores de las fallas de otros. Imponen su propia lógica a otros campos (científico, político, cultural, deportivo); ejercen una suerte de "dictadura del micrófono" (a Carlos Corach, los movileros le pegan más con los aparatos que captan la voz que con la herramienta propia de la profesión: la pregunta); y se regodean con sus investigaciones sobre "el poder", del que por supuesto se excluyen.

"Nada más viejo que el diario de ayer", sentencia una máxima que circula por las redacciones. Nada más muerto que ese diario viejo. Nada más nuevo que revolver entre esos cadáveres para observar que vivos están muchos de los que editaban aquellas líneas. El pasado advierte sobre la impunidad periodística actual.

El material, una enciclopedia viva, está hecho de voces múltiples. Es una obra colectiva en la que se cruzan: 300 reproducciones de tapas de diarios; extractos de entrevistas y notas de la época; una cronología apretada de los hechos más importantes; cifras y estadísticas que resumen el saldo de la dictadura; y artículos de valor histórico, entre otros las

DIARIO DE
POESÍA

Nº 51 PRIMAVERA 1999

Dossier Virgilio Piñera

Juan José Hernández: reportaje y poemas

Poemas de Charles Tomlinson

El futuro del libro

Texto recuperado de Walter Benjamin

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

columnas que aquel Mariano Grondona firmaba con el seudónimo de Franceso Guicciardini en el otrora *Cronista Comercial*. Periodistas, intelectuales y militantes también suman sus voces para recrear, desde el hoy, los momentos nodales de esos años.

La reproducción documental, desparramada a lo largo de casi 700 páginas, tiene la contundencia de un mazazo en la cabeza. Porque el horror, aún cuando los medios hayan cometido "el pecado" de omitirlo, acecha a cada paso. El lenguaje de los diarios y las revistas permite imaginar –o, al menos intuir– cómo eran las formas de vida durante la dictadura.

"¿No dice ni puta ni caca ni Montoneros?", recuerda Alberto Dearriba, entonces redactor de *El Cronista Comercial,* que preguntaban los editores antes de enviar el material al taller. En los medios proliferaba un léxico retorcido y castrense para nombrar lo innombrable. Los guerrilleros eran "delincuentes subversivos"; los fusilamientos, "enfrentamientos"; los Montoneros, "la organización subversiva declarada ilegal en 1975" y todo aquel que pensara distinto, "un extremista". Las cabezas de las noticias, que según las normas periodísticas deben respetar la estructura que se conoce como "las 5W" (who, when, what, where, why), dejan de responder los porqué. En muchos casos también omiten el quién. Este mismo que "sin embargo, domina los titulares con una verticalidad y una voluntad ominosa e invisible, como si se tratara de un vasto poder invasivo e irrefutable, ajeno a los dominios de la razón, como si proviniera del más allá", según las palabras de los autores.

Los medios oscilaban entre la sobreactuación, el miedo y el apoyo. "Argentina, toda la verdad", rezaban con exagerada veneración nacionalista las postales con las que *Para Ti* llamaba a sus lectores a frenar la "campaña antiargentina en el exterior". Distinta fue la actitud del *Buenos Aires Herald*. A pesar de su apoyo a la política económica de Martínez de Hoz, a través de la figura de su director, Robert Cox autorizó la publicación de las solicitadas de los familiares de los desaparecidos y cuestionó, desde sus editoriales, la política de Derechos Humanos del gobierno. La excepción, una vez más, confirma la reglas, las notas editoriales de los otros diarios estaban plagadas de frases de adhesión: "un gobierno libre de apremios civiles alrededor de su gestión"; "en nombre de los Derechos Humanos nuestros enemigos luchan desde afuera" o "las Fuerzas Armadas que han liderado el país en la dura primera etapa inician el curso de la segunda alentadas por las expectativas esperanzadas del pueblo".

Muchos de esos mismos medios, con la información "pura" hacían operaciones en las que vale la pena detenerse. En lugar de editarla y "darle color" –mecanismos cotidianos de los periodistas– la presentaban de forma administrativa. Los medios se agrisaban: inauguraban el arte de informar sobre la nada. Llenaban el vacío noticioso con la reproducción infinita de documentos oficiales o publicaban sueltos ridículos como el que *La Prensa* editó en agosto del 1978 en su página 5: "Celebróse en Campo de Mayo el día del Servicio de Oficinistas del Ejército".

Después de pasarse meses y meses entre papeles, Blaustein y Zubieta confiesan una de sus impresiones de hemeroteca: "Páginas enteras en las que no pasa nada, día tras día, semana tras semana, año tras año. Esa es la horrible sensación de eternidad que comenzó a percibirse cuando promediaba la experiencia histórica de la dictadura: estos no se van a ir nunca".

La continuidad en la salida de los diarios, ritual que caracteriza a la era contemporánea, también ponía de manifiesto que, en paralelo al horror, la vida cotidiana seguía transcurriendo: había informes meteorológicos, partidos de fútbol, estrenos de películas, crucigramas, chistes y horóscopos.

El libro shockea con la contundencia del material en bruto. Sin embargo, la selección no es inocente y gracias a ella diarios y revistas quedan bajo proceso. Puestos en el banquillo de los acusados, hay al menos tres cuestiones que no pueden pasar por alto.

El problema moral de la responsabilidad. Lo advirtió hasta el padre de la patria periodística Joseph Pulitzer, "es inmoral ampararse en la neutralidad informativa".

La tensión siempre presente en la relación periodista-empresa. Carlos Rodríguez, en aquellos años redactor de Telam, reconstruye las distintas estrategias que dentro de la misma agencia mantenían unos y otros trabajadores de prensa. Estaban los que resistían con dignidad y los que sacaban su propia tajada de la situación. "Ejemplo práctico –dice sobre un director periodístico ascendido súbitamente–: un día escribía sobre Videla y lo hacía cual infante escolar que mordisquea su birome: 'Alto, flaco, de mirada penetrante'. Ese tipo mediocre de lameculismo".

Y por último, el libro tira una propuesta que es casi una herejía, que los medios debatan sobre sus propias técnicas periodísticas. Los increpa a que desnaturalicen lo naturalizado y pongan en tela de juicio sus mecanismos de producción, esos que los instalan como "reflejo" de la realidad y borran las huellas que indican que ellos sí han pasado por ahí. Los mismos que los llevan a revelar lo evidente, en lugar de buscar lo misterioso.

Cecilia Flachsland

MISERIAS DEL PRESENTE

Acerca de *Geopolítica del caos, Le Monde Diplomatique*, Debate, Barcelona, 1999

Casi como un acto reflejo, cuando se lee la palabra geopolítica la tendencia es dar un paso hacia atrás. Los países triunfantes de la Segunda Guerra argumentaban que la geopolítica fue el basamento científico que permitió a la doctrina nazi fundamentar su expansionismo. La teoría de que los Estados son organismos sometidos a una lucha constante por ampliar su *espacio vital* (*Lebensraum*), inspirada en algunos geógrafos alemanes como Karl Haushofer, servía para justificar ideológicamente la política expansionista de Hitler a costa de otras naciones europeas. Atrás quedaban las ideas fundantes que afirmaban que la configuración y la situación geográfica de los Estados actuaba como determinante en su desarrollo histórico. Algunos nombres se suceden en la historia de la geopolítica. Friedrich Ratzel aparece como el del fundador de esta disciplina, gracias a su *Geografía política* (1897), donde afirmaba que los factores étnicos e ideológicos influían en la historia de las naciones con menor gravitación que los factores geográficos. Si bien Platón, Aristóteles y Montesquieu habían destacado la importancia del factor geográfico en la estructura de los regímenes políticos, el pensamiento organicista influenció, a fines del siglo pasado y comienzos de éste al geógrafo alemán Karl Ritter, quien en 1917, interpretaba a los Estados como seres biológicos. También en esos años, Halford Mac Kinder y George Hereford, dos geógrafos ingleses, estudiaron la relación entre la historia y la geografía americanas, pero a partir del intento de demostrar que la organización y el desarrollo de la vida política de un grupo humano, no es un hecho estático, sino un fenómeno dinámico; a quien se señala como el verdadero fundador de la geopolítica es al sueco Rudolph Kjellen.

La lectura de *Geopolítica del caos* sugiere elementos de análisis para saber qué significan y qué representan los distintos fenómenos que han sucedido en los últimos años: desde la reciente guerra en la zona de los Balcanes a la creación de la Unión Europea, desde el dominio norteamericano hasta el lugar que hoy ocupan el grupo de países que se denominara los tigres asiáticos, o algunos otros, como el vacío dejado por espacio postsoviético, la conflictiva modernización de China, la cuestión palestino-israelí o la política de la OTAN. Este libro cuenta con un antecedente, el volumen titulado *Pensamiento único vs. Pensamiento crítico,* editado en 1998, por el grupo de *Le Monde Diplomatique*. En ambos se recopilan diversos artículos sobre ejes comunes y con un denominador común: el análisis de fenómenos desde una perspectiva crítica e informativa, con algunas voces conocidas para los oídos locales, entre las que figuran las de Noam Chomsky, Edgar Morin, Ignacio Ramonet, el subcomandante Marcos, Manuel Vázquez Montalbán o Claude Julien.

En este libro se percibe, que la búsqueda de una información certera se erige desde un lugar, el de la objetividad. Cuando esa decisión se lleva a la práctica de la escritura, provoca cierto desapasionamiento en los análisis, pero los sucesos sobre los que se escribe son tan contundentes que igualmente provocan la indignación en el lector. En la actualidad, el espacio informativo impuesto por el formato televisivo trae cada vez más la sucesión de rápidas imágenes –a modo de *videoclips*– o las menos frecuentes en blanco y negro, imitando breves documentales, que apelan a la buena conciencia del televidente, y en el mejor de los casos acompañado por la voz de fondo –apesadumbrada o alarmista, según convenga– de un locutor que renarra lo que se está viendo, sin el marco contextual necesario que nos permita interpretar un hecho y que ausente, más bien, ayuda a apuntalar el sentido común de ese colectivo abstracto llamado opinión pública. Pero no se trata sólo de polarizar entre la prensa gráfica y la Tv, proponiéndolos como lo bueno y lo malo respectivamente; de hecho, algunos diarios locales, entre ellos los que impregnan ciertas dosis de progresismo en su mensaje, o al menos, en el público al cual se dirigen, las columnas que cubren internacionales adoptan un pedagogismo elemental, las infografías para escuela primaria (para con ello, de paso, rescatar lo *divertido* de la historia) o, en otros casos, la escasez de información es tanta como la indignación que provoca en el lector la reproducción acrítica de cables de las agencias norteamericanas. No es tampoco la intención de polarizar entre la prensa nacional y la extranjera, en desmedro de la primera y cantando loas a la segunda; de hecho la cobertura a través de las principales agencias noticiosas internacionales de la reciente guerra en territorio yugoslavo fue tan escandalosa, como un par de años atrás la del Golfo, como la aceptación sin más de los argumentos que se dan no pocas veces, en la prensa local, a los "altos jefes castrenses", a las infaltables "fuentes bien informadas", al "televoto", las incuestionables "estadísticas", o a las cada vez más reiteradas encuestas –como única voz y sugiriendo que es eso la opinión "de la gente"–. Entonces, en estos años en que la política ha resignado cada vez más su espacio a los medios, por un lado, y a los grandes capitales, decisores de destinos colectivos, por el otro, y donde los ciudadanos pasan a ser, en el mejor de los casos, consumidores de noticias; es destacable el esfuerzo de analistas que se permiten abandonar el clásico discurso del "bien y el mal", para sugerir elementos de análisis, con buena información y con rigor crítico.

G. K.

EN VILO

Sobre *Maurice Blanchot. El ejercicio de la paciencia*, de Sergio Cueto, Beatriz Viterbo Editora, Rosario, 1997

"La vida se hace imposible... cuando es imposible morir."
(El ejercicio de la paciencia)

No buscar el sentido de lo escrito ni ser contemporáneo de la obra, no interrogar sus presupuestos ni entender sus secretos, sin pretensión alguna perderse definitivamente en el desasosiego de su murmullo. Quizás esta sea, aunque siempre precaria, la experiencia de la lectura, que sin dar testimonio deja que la obra comunique lo que es. Escribir, leer y escribir, leer dibujan un diálogo silencioso entre un autor y su lector, que asumiendo la forma de la reseña, de la carta, del comentario, del elogio, comparten la esperanza de perderse mutuamente en el devenir de un encuentro imposible. Poco importan sus voluntades o sus incapacidades, "el habla de la escritura" y "la lectura de lo inaudito", no necesitan de sus biografías. Olvidados autor y lector, deshechos en una conversación muda, se acercan desde lejos y lejos se transportan. Uno lleva al otro hacia aquel lugar al que se arriba en absoluta soledad, pues nadie llega y ninguno puede tomar conciencia del recorrido.

¿Qué queda de la certeza del sujeto moderno, cuando la desgracia –insoportable e irremediable– dibuja la imposibilidad de vivenciar aquello que sucede? Se ha dicho que en el desencantado mundo moderno, lo auténtico como propio tiene la "cualidad de mío", y por tanto, la entidad del acontecimiento cobra existencia en el reflejo sobre su protagonista. De la desgracia no se puede ser contemporáneo ni hay "yo" que pueda experimentarla, nos recuerda Sergio Cueto, y así la premisa de verdad como autocertificación se desvanece con la ausencia de voluntad. *El ejercicio de la paciencia* invita a preguntarnos: ¿sólo sucede aquello de lo que podemos dar testimonio? y ¿verdadero es aquel suceso que nos tiene como centro de sentido? Si "el poder" que mienta la propia certeza

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

del acontecimiento subsiste en eso que llamamos "Verdad", encerrada la experiencia al horizonte del ego, ésta queda suscripta al espacio de la dominación y de la posesión. En la persistencia del yo se esconde el poder soberano del No, que no es la ausencia del morir –esa que perdemos a fin de vivir, esa que se disimula en la posibilidad de la vida–; sino justamente su negación. Aunque todos los días morimos, "desgraciadamente" ya nadie muere. Y el habla como un instrumento se entrega sin reservas a esta tarea de disimular, administrar y negociar la muerte.

La modernidad alimenta su propia voracidad con una idea fuerte de presencia y un sentido arraigado de identidad. Una vez domesticada la muerte por una operación de la voluntad, el sujeto se corona en el dominio incondicionado de la naturaleza y del tiempo, justo en el mismo instante en el que el todo se vuelve idéntico a él, y él idéntico a sí mismo: el hombre es ese ente que tiene el poder de anihilar el ser. La pretensión de los modernos es verse por sí mismos y saberse a sí mismos en aquello que adquiere entidad de suceso. En tal sentido, el habla –del No– está arrinconada a la tarea nihilista no sólo de retirar el ser para que los entes sean sino también de impedir que la nada de la ausencia –que ella misma provoca– se presente como la desgarradura, que envía al habla de regreso a la ausencia de la nada.

La desgracia –intuye Sergio Cueto– despoja al ego del poder del No. Ella no tiene lugar, no sucede, no tiene comienzo ni fin, no se nos opone ni podemos oponernos, pero nos desgarra. Como la presencia de una muerte ya pasada, la desgracia es paradójicamente la presencia que la muerte cambió en ausencia, siempre ausente, inalcanzable por la negatividad del poder del No. Como un evento infinito, la desgracia no tiene límite, es la perpetua degradación del ser. Entonces ¿cómo poner a salvo todo lo existente?, si la desgracia reconduce el acontecimiento a la experiencia de lo imposible, como el atisbo presente del abismo del tiempo que todo lo puede anudar en su pura arbitrariedad. El quiebre de la potencia dislocadora de la muerte es la huella de la inapropiable temporalidad que está marcada en el ser. La muerte hace la vida posible, porque es la experiencia del ser como imposiblilidad.

La correspondencia esencial que Sergio Cueto encuentra entre la escritura y la desgracia metaforiza el más allá de una facticidad dislocada. De una identidad cierta de sí y asentada en la familiaridad de lo inmediato a un sujeto desgarrado y abierto al saber de la caducidad. En la región del dominio del ente, todo lo existente se encuentra seguro y a salvo, nada se deteriora ni se descompone; las cosas son indestructibles, los mortales no se degradan, la historia parece cumplir su destino glorioso y el tiempo se encarga de que "las cosas sigan así". Pero como diría Walter Benjamin, es en esta catástrofe donde eclipsa el "instante de peligro", donde lo inmediato designa, sustrayendo, lo sustraído. Si en el ruido ensordecedor de la ciudad calla el silencio, si en el desastre de la experiencia acontece súbitamente la experiencia del desastre y si en la imposibilidad de sufrir la desgracia no se deja de sufrir jamás; ¿qué oculta la correspondencia –siempre en zozobra– entre el sujeto y el acontecimiento de la escritura? La belleza de la forma es la huella de la caducidad de la vida. En la obra se encuentra la cita de la traición de su propio propósito y su perfección y plenitud es pues su ruina indestructible.

La muerte mantiene en vilo el juego entre vida y obra. Si en la obra consumada la vida se presenta como algo que no es de nuevo tal vida, ¿por qué, según *El ejercicio de la paciencia,* en la finitud de la obra la vida se preserva como infinitamente venidera? "Lo vivo de la vida, dice Blanchot, sería el avivar que no se basta con la presencia de la vida (...) que consume lo presente hasta la exención (...), en la ausencia en su vivacidad, siempre volviendo a venir sin venir". La obra afirma que la vida misma no está en condiciones de afirmar, porque al traicionar sus propios propósitos acoge al infinito en la incapacidad de nombrarlo. Así la obra al malgastar la vida presente –dado que siempre fracasa en su intento de conservar la vida– exige la vivacidad de la vida, como exceso de ella misma. El por-venir de la vida está en el más allá de la obra pero se expone en la discreción del más acá su fracaso. Aunque lo imposible es vivir tal vida, pues ella siempre está más allá de sí, ella existe como venidera solamente en los momentos críticos en los que aparece, irremediablemente, como imposible. A la no-vida como ausencia siempre por-venir no le basta la presencia de la vida presente, sino que crece con vivacidad de la mano de la muerte que estaba unida a ella de antemano y desde dentro. En la desgracia todo recomienza donde nunca cesa lo anterior; es como si girara sobre sí misma, irradiada por una fuerza siempre ausente, que crece desvaneciéndose y que busca conservarse, pero no lo consigue.

"Desgraciadamente" la muerte y el lenguaje se pertenecen mutuamente tanto como la obra y la desobra, como la inspiración y la impotencia. Mientras todo nombrar niega y da al nombre el dominio de lo nombrado, la obra es la apertura de la afirmación de lo imposible. Es en la inspiración donde el artista se revela impotente, ya que la escritura encamina a la obra hacia ese movimiento sin fin, que paradójicamente la obra misma traiciona. La exigencia que interpela al artista lo descubre como aquel que aunque no puede callarse no tiene nada que decir: "el habla de la escritura" dice "nada". Y así el uso del lenguaje, dice Sergio Cueto, se torna problemático porque sólo estamos en relación con él a través de la nada.

CTA CENTRAL DE LOS TRABAJADORES ARGENTINOS
Avda. Independencia 766 - Tel: 300-5835/4170 - Buenos Aires

Encuentro por un nuevo pensamiento

19 al 21 de Noviembre

La obra llama a lo infinitamente ausente porque lo ilimitado se mantiene junto al límite. Entonces, en *El habla de la escritura* leemos aquello que ella no dice a condición leer solamente lo que dice.

Valentina Salvi

ETERNAS BRIBONADAS CONTRA EL FISCO

Acerca de *Delitos ejemplares. Historias de la corrupción argentina (1810-1997)*, de Álvaro Abós, Norma, Bs. As., 1999

El libro de Álvaro Abós hace del delito un motivo de crónica, de austera execración y de melancolía moral. Y también recuerda un género clásico que se divierte con una indulgente provocación, escribir la historia de los hombres infames. Son las vidas criminales y las eternas bribonadas contra el fisco, que en *Delitos ejemplares* se transforman en una crónica que recala en casos –como se dice– paradigmáticos. Entre otros, los negociados concomitantes con la guerra del Paraguay, las tinieblas del poder de Barceló en Avellaneda durante los años 30, la acción de Lisandro de la Torre y la trágica cuestión de las carnes, lo acaecido con los niños cantores de la Lotería Nacional en 1942, el suicidio del diputado Guillot por las ventas ilegales de tierras en El Palomar en los años 40, el desamparado crepúsculo de Juancito Duarte en los años 50, la extraña desaparición de Fernando Branca y el recordado campo de aterrizaje presidencial de Anillaco.

Con esas cuentas de un largo rosario, Abós deja abierto el visillo por el cual muestra el rastro de ilegalidad y corrupción asociado a la historia del Estado. Lo hace con el resignado fervor de un moralista que en nada concede al escándalo espontáneo con que la virtud suele tentarse ante tales descomposiciones. Al contrario, Abós pertenece a la clase de moralistas que mantienen una elegancia desilusionada para observar la enmarañada naturaleza humana. Por eso, no le interesan tanto las formas de acumulación de poder que según un conocido adagio del siglo XIX "respiran barro y sangre por sus poros". Mucho más lo atraen los dramas singulares, esas biografías infractoras de las que intenta desprender una serena energía aleccionadora.

Si desde hace mucho tiempo, la política le reservó al moralismo la espeluznada contemplación de las infinitas argucias del poder, otros moralistas –los de la tradición del ensayismo francés del siglo XVIII– responden utilizando un condescendiente escepticismo para contar la historia del "lado oscuro" de las sociedades. Acechan así la idea de "delito ejemplar", que se prodiga desde la prolífica fauna picaresca que acompaña la historia del Estado, hasta la conocida trama entre la política y los negocios ilegales, que medran de los sigilosos privilegios de la maquinaria estatal. ¿Hay un hilo director que permita reescribir la historia argentina a partir de estos velados eventos? ¿Se puede trazar un nuevo sentido para la escena pública argentina enraizándola en una historia universal de la infamia? Para que eso ocurra, hay que resolver dos problemas. Primero, la atracción por lo maldito que puede convocar al cronista. Segundo, la interrogación sobre los modos en que debe narrarse una historia nacional renovada.

Recordemos que hace casi un siglo Ramos Mejía había delineado un Rosas asesino, comparable a Ricardo III, y había pedido un "Shakespeare americano" para contar la historia de este hombre secretamente admirado por trascender los límites del timorato funcionario burgués. Es la complejidad del primer requisito. Abós vacila ante ella, pues es un cronista que tiene compasión por esas criaturas sombrías, que desprecia y al mismo tiempo comprende. Llega incluso a una curiosa reflexión sobre el suicidio, dedicándole su libro a los dos suicidas incluidos en su crónica, que "acusados, tuvieron vergüenza y se pegaron un tiro", pero señalando que "no debieron haberlo hecho". En cuanto al segundo requisito, recordemos también la decisiva polémica entre Vicente Fidel López y Bartolomé Mitre sobre cómo presentar, investigar y escribir la historia, que tiene más actualidad que nunca. Es ahí que el libro de Abós contribuye a proseguir el debate sobre todos los géneros de crónica que pueden hacerse cargo del relato del pasado nacional.

Una superpoblada napa de pillos, truhanes y amantes de la ilegalidad consentida, no sólo son parte de la cuerda sigilosa del relato estatal, sino que también invitan a trazar nuevos contornos entre el Estado y la productividad del crimen. Abós escribe: "¿Cómo se gobierna esa capital del delito que era Avellaneda de los años 30? Para contestar esa pregunta habría que repasar toda la historia política y social de la Argentina pero me limitaré a la figura de Alberto Barceló". Hay muchas respuestas para este interrogante en la literatura social argentina. Abós eligió la suya, vestirse de cronista curioso del diario *Crítica,* aquella agitada creación del señor Botana.

H. G.

FILOSOFÍA

PROFECÍA Y FILOSOFÍA

Acerca de *La odisea de la conciencia moderna. Hermenéutica del capítulo VI de la Fenomenología del espíritu,* de Rubén Dri, Biblos, Bs. As., 1999

El capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel constituye, en sí mismo, una odisea dentro de esa gran odisea de la conciencia. Se transita allí desde la polis hasta el idealismo alemán, en exposición medulosa, compleja, en la que la conciencia encarna figuras históricas o aparece bajo formas estético-literarias.

Hegel es un pensador privilegiado. Elabora la conciencia más crítica de su tiempo. Descubre la naturaleza dialéctica del mundo, descorre el velo de la quietud, de lo incognoscible, de lo trascendente. Apela al saber del desgarramiento, al saber de sí en el saber del otro. Estudia la dialéctica

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

entre el individuo y la comunidad, entre el obrar y el acaecer, la de la fe y la razón, la del intelecto y la superstición. Hegel no describe hechos sino que muestra procesos.

Vale la pena retomar la racionalidad de la dialéctica hegeliana en tiempos de racionalización, de supresión, de reducción del mundo a ciertas pautas que se pretenden únicas. El esfuerzo de interpretación que realiza Rubén Dri se rige, precisamente, por la búsqueda de una nueva racionalidad para nuestro tiempo. Esta es su clave de lectura y exposición: pensar y obrar hacia un lugar en que los sujetos se reconozcan como tales en todos los ámbitos de la vida. Dri lee a Hegel con lentes de futuro, hacia nuestra época y desde aquí hacia adelante, tratando de abrir caminos, sin más certezas que las de quien no se conforma con lo dado, pero con el optimismo de que otro proyecto es posible.

Esta es la hermenéutica: el intento y el propósito de hallar un sendero nuevo, de generar procesos que nieguen y superen la cosificación, de devenir sujetos plenos.

En el trabajo exegético, en el esfuerzo por meterse en la problemática de Hegel, Dri no sólo piensa en alemán, sino que, además, conoce las fuentes hegelianas de primera mano y puede trasmitir cómo operan en el filósofo sus lecturas más significativas.

Hay, además, el trabajo del docente. El libro de Dri es pedagógico, nunca trivial. Acompaña el camino, no lo facilita con recursos que abaraten el pensamiento, porque la historia no es un dato, ni la reflexión un mero enunciado.

Dri es un filósofo que lee a otro. Cada uno de ellos realiza crítica y proyecto. Para Hegel el proyecto es la revolución burguesa; el filósofo no es profeta, pinta gris sobre gris, es el búho de Minerva. El Espíritu, la historia, se desarrollan hasta allí y él es su conciencia crítica. Dri es conciencia de lo que ha continuado, y su dialéctica no excluye la profecía. La actitud profética es un compromiso que el autor hace mucho tiempo ha asumido. No es la del inspirado, ni la del poseído ni la del adivinador, sino la del luchador y denunciante. En Dri se ha gestado con ocasión de luchas y proyectos liberadores en la Argentina. Actitud profética es denuncia de la realidad y pregunta sobre lo posible y lo deseable. Profecía es afán transformador, esperanzado pero no ingenuo; llamado, docencia, esfuerzo de comprensión.

Dri profesa la filosofía y la enseñanza con el carácter conflictivo y polémico de la profecía, con saber acumulado, pero no consagrado. Por eso también, el libro es pedagógico.

Vale la pena realmente, recorrer el camino de la razón hegeliana de la mano de Dri, riesgosa como palabra profética que exhorta a apartarse del ídolo para ser libre, descorriendo el telón, negando trascendencia. De la Grecia clásica al siglo XIX con Hegel y Dri, y hacia el siglo XXI con Dri y Hegel.

Silvia Ziblat

DESCARTES
EL ANÁLISIS EN LA CULTURA
DIRECTOR: GERMÁN L. GARCÍA

NIETZSCHE EN EL PRECIPICIO POSMODERNO

A propósito de *Ensayo sobre la muerte de Dios. Nietzsche y la cultura contemporánea*, de Rubén Horacio Ríos, Biblos, Bs. As., 1996

Marea de interpretaciones. A escasos meses del centenario de la muerte de Nietzsche el siglo que comienza a despedirse se ha mostrado involuntariamente devoto de al menos uno de sus principales hallazgos. Hay acerca de su obra tantas interpretaciones como humores tuvo el siglo occidental. Media docena de ellas ilustra un pensamiento que, sin duda, es un pensamiento embarazado (no pocas páginas se han llenado descifrando qué criatura se gesta en él): durante años como una obra sin grandes consecuencias en el terreno filosófico y casi exclusivamente vinculada al arte; mediando la primera década del siglo como un pensamiento moralista no poco próximo al de Kant; en el período de entreguerras como laboratorio nazi y trampolín de la violencia racial; promediando los años cuarenta como el paradojal intento de acabar con la metafísica consumándola; y hacia mil novecientos sesenta como una concepción pionera en lo que respecta a tantear caminos para escabullirse del laberinto metafísico.

Interpretación de interpretaciones, la posmodernidad –ese hijo tonto de Nietzsche– genera su propio lenguaje (fragmentación, diferencia, inmanencia, minorías, posmoralidad, acontecimiento, zapping, etc...) y admite sólo aquella crítica que ella misma produce. *Ensayo sobre la muerte de Dios. Nietzsche y la cultura contemporánea* dispara contra dicho círculo aunque no retomando el cogito cartesiano, el sujeto kantiano o la razón hegeliana, sino enunciando una y otra vez todas las palabras que gestaron y a su vez se gestaron en la posmodernidad, como si cada una de ellas se destruyese luego de esa enunciación, cada vez. La escritura como flujo y no como código, pensaba Deleuze y pareciera seguirle Ríos. Flujo e imágenes. Juego.

Dios no ha muerto. Sólo se ha dormitado y vive en sus sueños, la moral y el logos. Asistimos hoy al estallido de ambos camuflajes de lo divino y ya no sabemos bien quién es el que ha muerto. Porque en Nietzsche lo suprasensible guarda tal relación con lo sensible que la aniquilación de uno supone la desaparición del otro. Si el muro de lo suprasensible debe caer sobre algún terreno, ése no es otro que el de lo sensible. Esta es la ecuación fatal que comienza señalando Ríos: muerte de Dios, muerte del hombre. Es que Nietzsche, ese pensador de finales del siglo pasado, con su inactual vigencia ha retornado –y no con poca fuerza– hacia finales de éste. Probablemente, Nietzsche sea un pensador del final, a secas, y en tanto filósofo de la muerte de Dios, un filósofo de la muerte, a secas.

Deshacernos de Dios y de la metafísica, arduas tareas sin duda atribuibles a Nietzsche y a Heidegger respectivamente (y cómo no también, indistintamente), fracasan justamente en el sitio en que culminan. Porque el ser heideggereano, fundamento de sí, contrabandea el hálito de Dios de tal modo que, para Ríos, el discurso del ser no logra deshacerse de esa "huella de Dios". Y decapitada la trascendencia, queda (¿solamente?) la inmanencia del pensamiento mismo (puesto que acierta Ríos en advertir que el sujeto, la persona, etc... son, al fin, instancias de trascendencia), último ropaje de la metafísica.

Segunda ecuación fatal: muerto el sujeto, muerto el objeto, por contagio. Abandonados cada vez más a un mundo virtual como Descartes a la sustancia pensante, casi sin poder decir allí, en el no-lugar, a un paso de –otra vez, como Descartes– prescindir de lo extenso, no sabemos qué es pensar, y encima Dios, no acaba nunca de morir por completo. La técnica triunfó sobre la *tejné:* la clonación (esa amenaza que promete a lo sumo no ser exacerbadamente fascista, copia de copia de copia, repetición y simulacro) gana infinito a poco el partido reproductivo.

Somos todos inmanentes. "Inmortalidad" nos susurran al oído las ovejas clonadas. Nuestra ética consiste en no requerir ninguna. Nuestro bien supremo es la ausencia del mismo. La bicicleta del capitalismo mundializado no precisa ya de las rueditas de una ética, algo nos había anticipado Max Weber. Las leyes naturales son el sapo sometido a disección en el laboratorio de la técnica, el viejo Kant ya lo había dicho casi todo: "obligar a la naturaleza a que responda a lo que la propone, en vez de ser esta última quien la dirija y maneje" (*Crítica de la razón pura*). ¿Y acaso no podemos pensar que no nos hace falta una ética? ¿No fue el siglo el que respondió en Heidegger "nunca" cuando se le preguntó acerca de cuándo escribiría una ética? Ríos ironiza (¿o sentencia?) "o la ética sirve para hacer negocios o no se sabe para qué sirve". Sólo bajo esa forma existe: llame ya, o adquiérala Ud. mismo en la góndola del supermercado.

El tren de la moral anuncia su próximo destino: inversión de la inversión. La moral de la muerte de Dios, moral del cristianismo invertida, ahora vuelta patas arriba, invertida: "deber-ser cristiano en dosis homeopáticas y bien *diet*".

Como si la modernidad hubiese salido de farra y, luego de la borrachera de la dialéctica hegeliana, hubiese caído por fin en el mejor de los mundos (dado que no hay Mundo mejor por delante): muerte de Dios y nihilismo. La alegre –y de hecho solitaria– certidumbre de sabernos diferentes. Alteridad, afuera, exterioridad, acontecimiento. Allí sitúa Ríos la prueba de fuego del pensamiento, de la cultura, casi como un exhorto, como si retumbase (o retornase) en él cierta exclamación zarathustreana: ¡ponte en pie, pensamiento abismal!

Sebastián Carassai

LITERATURA

NOTA BREVE SOBRE LA NOVELA DE MARTÍN CAPARRÓS

Acerca de *La Historia*, de Martín Caparrós, Norma, Bs. As., 1999

En *La Historia,* una epopeya narrativa de gran extrañeza que en su magna configuración se plantea la recóndita imposibilidad de pensar el tiempo, podemos ver numerosos anuncios de que no se ha detenido el pensar inesperado, que a la vez es el pensar de la insistencia. Por un lado la novela de Caparrós mantiene el problema borgeano de una narración que juega con un imposible descripcionismo total, al tiempo que va sustrayendo con calma lo que de inmediato se revela como un motivo de la desesperación del lector: ¿lo que ocurre en la novela alude a historias que rozan una realidad histórica conocida? ¿debe el lector no apartar de su mente la posibilidad de remitir la narración a una historia que, de otra manera, ya tuvo ante sus ojos? La arquitectura de otra civilización de cruel proximidad con los signos que, a pesar de tratados con deliberada imprecisión, tienen gran familiaridad con lo que sabe todo lector argentino, introduce una fábula sombría. La historia es precisamente esa materia que cuando deja narrarse con deleite llano y completo, se nos evade por afluentes inesperados. Y cuando la narramos por perífrasis o alusiones parciales, la tenemos quieta pero infructuosa. Caparrós pone en obra esa imposibilidad, y ese es el acto inesperado que entrega a la novela argentina de esta época.

Por otro lado, al mismo tiempo que juega con su carácter espacioso, revelando que la novela es un irreversible objeto espacial, con su volumen ocupando un irrebatible lugar mundano, es un cúmulo de miniaturas, retozos, charadas, acertijos y esparcimientos, que revelan también el intenso placer que producen los absurdos clasificatorios. Estos empeños en computar el jeroglífico de una cultura, se mantiene con un lenguaje que siempre consigue distanciarse de sus usos más vivos sin nunca dejar de aludirlos. Se trata de un neo-castellano que se mantiene a un palmo del castellano realmente hablado por nosotros, pero que se enrarece con los mil recursos de la parodia, lo que lo dejan en un inquietante y relamido estado de rareza. Algunas de esas diabluras nunca impiden que recordemos más al

EDITORIAL ATUEL

NOVEDADES

OSCAR MASOTTA
EL REVÉS DE LA TRAMA
Prólogo y compilación de Marcelo Izaguirre
(Atuel/Anáfora)

EL PENSAMIENTO INFINITO
Cronologías, cantos, opúsculos morales, pensamientos
Giaccomo Leopardi

TEATRO COMPLETO I
Ricardo Bartis

Obras de Jorge B. Rivera
POSTALES ELECTRÓNICAS
EL ESCRITOR Y LA INDUSTRIA CULTURAL

PRÓXIMA APARICIÓN

EL TEATRO LABERINTO
Ensayo sobre el teatro argentino actual
de Jorge Dubatti

San José 663 PB 3
Telefax: 381-7107

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

omitido Cortázar que al ostensible Borges. Parece que Caparrós ha jugado de ese modo con el yacimiento de la memoria narrativa argentina, novelando la leyenda nacional a través de una secreta convocatoria de los espejos rotos del borgismo omnipresente y del cortazarismo estallado. Ese es el lado de la insistencia, la quimérica insistencia de *La Historia*.

De este modo, tal proyecto novelístico, de desusada extrañeza (en el sentido de que nos aparta con picardía de lo que parecía cercano y nos trae ante las narices lo que creíamos más exótico) puede reconciliarnos con los utensilios más exigentes que se ponen en juego cuando se desea comprender la historia. Esta es una palabra que en cuanto la vemos cerrada, se rompe; en cuanto la hacemos un flujo, se burla de nosotros con sus datos precisos e irreversibles. Nada muy diferente quisimos decir cuando afirmamos que recomponer el universo del pensar situado, exige una ironía sobre nuestros idiomas culturales y a la vez una inconcebible voluntad de querer contar todo lo familiar de nuevo.

H. G.

UN ALEGRE

Acerca de *El Miserere*, de Juan Lagomarsino, Edición de autor, Bs. As., 1998

"Discúlpame, le he pedido al guarda y al chofer permiso un momentito para repartir esta ofrenda, este regalito que con todo esmero realizamos los no videntes del San Juan Lucía para ti, una alegría que bien te la mereces, con el sudor de tu frente, todas las pequeñas alegrías que puedan otorgarte esos dos luceritos hermosos que te guían... te quiero dar algo más, algo que no esperabas, algo que no creías tener merecido o acaso ya pensabas que todo en la vida se compraba o se vendía"
Juan Lagomarsino, "El amortizador"

Se escribe como se habla, mal, es decir, bien. *El Miserere*, pongamos ya, su primer relato, "Taxi", tiene ritmo, tiene lengua ("le otijepse", "autopsita", "los petes grandes"): lengua dichosa y oportuna, arrancada pero entera y tiene, obvio y mucho, cuerpo: una chica del interior, *"pura –y puta– piel blanca tensada, peinada y ocupando"*. *El Miserere* de Juan Lagomarsino es un libro que está en la tradición: *"De ver lo que vio, el instante en movimiento, por pasado, no pudo llegar a incluirlo"*; de acá Aira: *"decir era frenar el vértigo, la demolición"* o el enroscado realismo de "*De la cara que todo decía, la cosmética hacía máscara, y de la máscara, otra cara"*. Como también de las bestias y los insectos: un lector de Aira no podrá más que *leer-Aira* en *"Sólo insectos iluminados zumbando como locos, desplazándose presos de aquella plana superficie, golpeándose contra puros telones pintados de objeto"* –fragmento que pertenece a "Taxi"–; también, claramente, en *"Tomar el atajo perfecto: la simultaneidad"*, repetido dos veces en otro de los textos, "Sangre, Sudor y Lágrimas".

Después, en alguno, vendrá ´la pretención´ y en otros pasajes, Osvaldo Lamborghini. No hace falta explicar más por qué Aira, por qué Lamborghini: *"Elida René hablaba elida y hablaba rené... partida la voz pronunciaba criaturita y criaturita se cernía en E. en la copiosa carne de la nalga derecha"*.

Y, al final de este retrato encarnado y de feliz lectura sobre ese primer cuento decimos que ¡no hay entendimiento posible de cómo, cómo termina!, final, ahora sí, sin tradición, nunca visto, así, perfecto. Modo que se repite en los últimos, "El Amortizador", "La Ablación" y "Anteversivo", por la compacta masa narrativa, cobertor que transforma, debido al preciso tono y a los mortales sucedidos, a todos los relatos, necesariamente, en un sola obra y, obligadamente, generalizando, en un sólo mundo narrado como *"una piel con pedazo propio en la maroma universal"* según se dice en el justísimo "Taxi".

Y de lo mejor de ese cuento hay mucho más: todos son cuentos sobre cuerpos, cuentos de cuerpos, evidentemente, cuerpos pasajeros (de taxis y colectivos).

También *El Miserere* tiene risa que no es humor, *"Ladran, Sancho, señal de que son perros"*; que no es sólo juego de palabras: es agudísima perspicacia o disposición literaria y futura. Además, hay un ´avatar´, hay un ´legible´, hay casi-metafísica literaria: *"las gentes redoblaban su hartazgo, se movían dispersas como polen, centellas de camino, mapas débiles de intención"*; aunque éstas sean geografías literarias necesarias para las *mil mesetas* que se construyen en la literatura contemporánea y quizá futura. O, tal vez, la preciosa novedad de estos cuentos para la literatura argentina hace esa intensa combustión teórica: no leída, no pensada, instantánea. Pero, del otro lado, hay *"No era la masa harta viva, no (...) cualquier pantalla viuda"* que unida a la fuerza literaria de la deformación de los cuerpos y a los bienvenidos accidentes gramaticales y verbales que arman, en parte, el alegre estilo de *El miserere*, también, desmarcan la rigidez de toda otra posible lectura engarzada a conocidas y pretendidas teorías tanto como refresca pasadas literaturas.

En *El Miserere* se ve que el tiempo y el tema se hunden en Buenos Aires, en el orden del día, porque en su primer cuento –vaya tautología y vaya oxímoron– amanece en Plaza Once y la defección humana avanza: mucha carne, mucha sangre, un gran Carnicero obra de narrador. Después vendrán, en este mismo sentido, los relatos "No Te Mueras Nunca", "Sangre, sudor y lágrimas" y "La Ablación".

Como puede entreverse, algunos de los títulos de los cuentos parecen espacialmente epígrafes ¿o dedicatorias? y, simultáneamente, frases con reverso en el habla común: toda la lengua de *El Miserere* acontece como y entre las ocurrencias de la lengua capitalina en cruce con un precio propio, ajustada a una voz libre y nueva para nuestra literatura, por eso parece que *"Eso era todo, aunque hubiera más"*–como allí efectivamente se dice–.

También una religión se cierne como un engranaje más de esta parte de Buenos Aires, una religión que es fascinada cifra lingüística, sin *"imagen y semejanza"* en un *"gracias caja de empleados"*, como la vociferada religión que se practica en Plaza Once que hará que la apoteosis verbal venga perfectamente luego: *"Discúlpame, discúlpame, voy a distraer un minuto de tu amable atención, no vengo a ofrecerte nada pues no tengo nada para ofrecer. Discúlpame, yo te traigo un regalito, la estampita que gentilmente reparte mi lazarito, la estampita de la alegría, repleta de colores para tus lindos ojitos, agradecido yo de poder darte una alegría, nuestro señor o la virgen María"*. De este modo sigue el *alegre* narrador inspirado gritando, y grita-escribe con gran oído y habla-escribe perfecto *"algo de rezo circular y rumiante"*: *"Santo remedio"*.

Además, después, viene lo mejor de lo mejor: "*Estoy solo pero no a salvo... Esa es la declaración, esa es la madre de las guerras: parir la bestia, el engendro, la monstruosidad"*. Porque en estos cuentos se cuenta mucha cosa muerta, ´suplantes´, receptores de órganos infinitos *("Seguía teniendo dos cabezas el hombre, había perdido la metáfora")* porque están matando –y sigo a la letra al *miserere*–, pero, hay, por suerte, ese *alegre*. Un alegre casi Kafka *("Jamás fortificamos un límite. Jamás permanecimos"*), casi Aira *("El alegre no crece, se multiplica... El deleznador.... Saltar de coche en coche, sin más para meterse en los capilares después, en las vías sin extensión...")*;un alegre mutado en Bs.As., es obvio y es obtuso (disculpas, pero hay, *además, encima* –como diría Osvaldo Lamborghini– muchos juegos de palabras en el libro). Un alegre que viene, *"Tras él, un palo venía arando, dando vueltas, rechinando"*y un palo viene siempre tras un alegre, uniendo siempre canto y paliza, una rima que como don nace de esta escritura tan bien parecida. Por lo que, también, se entiende perfecta y desesperadamente a ´un alegre´: *"Pobre engendro, tan cansado nacido, tan repodrido"*.

Un alegre y una guerra se narran en *El Miserere*: *"La faena está decidida, sí: somos carneros, somos dignos"*. Por todo eso los finales de casi todos los cuentos son quiebres, muertes desconectadas por lo que son decididamente todas-muertes, como la del último relato, "Anteversivo", porque un alegre nunca canta realmente la muerte: *"Él sabía ser feliz, eso era lo importante. Después, después todo tiene arreglo. Menos la muerte, claro está"*. Y, ahí, sin más, en el relato, en su final, E., el personaje-que-habla, se va a la muerte.

Así, justo, ese mismo alegre, ciudadano y narrador de *El Miserere*, hace única, nueva literatura argentina: "*esa osadía de vivir bajo tantos decibeles, incapaces de iniciativa y negros, desfilando inadvertidos y sin nada que agregar, rimando el tedio de una bailanta negra que ignora presencia y pulso... Su vitalidad primitiva solo alcanzó un simple estupor"*. A veces se pasa de listo, a veces se reconoce allí algo de las vanguardias (*"Jugados. Sin zeta. Sin jeta. Escribir, debo ser ya el único que puede hacerlo. Ya contento con el final, alegre en el sacrificio. Pasar y pisar. Sólo la huella es legible. Quisiera ser un pez")*, a veces va más allá, *toca*: *"el alegre transitaba por abajo o por encima del árido territorio del engendro. Conforme a la obscena matemática, los débiles y los vencidos convertidos eran más, tenían el público, los objetos y las razones de su lado"* y enciende Buenos Aires: *"Poco tiene el alegre para huir del territorio... Don de libélula. La guerra estalla en cada calle... Treinta y dos días hace que la ciudad se incendia"*. Pero siempre el rezo vuelve: *"Ten piedad y acertarás"*. Y, siempre, los cuentos cantan, violencia hay para y en todos, como sentido y tono. Y se repite: *"Señor, señora, comience por lo siguiente, si es que aún puede comenzar: si la naturaleza de este pasaje solo se hubiese limitado a progresar, a sobrevivir siquiera,... si este pobre pasaje hubiera nacido sólo para producir..."*. Entonces, el pasaje es el personaje de *El miserere*, un pasajero, cuerpo y tiempo, cuerpo y pedazo de letra popular: "*vaya y pase*" como se dice en la vida y en el colectivo, dos opciones aquí evidentes, aunque algo inspirado en estos cuentos no es nunca evidente, es purísimo y veloz presente a punto: *"Señor, señora, no es preciso decir más: la superación de estos orgánicos se debe considerar un logro pleno en el que su propio ser pasajero llega a destruir los frutos de espíritu y la educación"*.

Para finalizar, los últimos cuentos, coagulación de todo lo anterior junto, amontonado y encajando –como diría este libro–, no se puede saber de qué *tratan*, es decir, se tratan. En todos estos modos, que felizmente se brindan pero apretados para cualquier interpretación, los relatos de *El Miserere* aceleran la literatura argentina hacia un lugar imposible de transmitir aquí, un alegre autor nos impide detenernos en eso.

Laura Estrin

Liliana Herrero
Recuerdos de provincia
Próximamente en CD

LA PISTOLA DE RAY LORIGA

Sobre *Tokio ya no nos quiere*, de Ray Loriga, Plaza y Janes, Barcelona, 1999

En *Héroes*, Loriga se planteaba que "si pudiera vivir dentro de una canción para siempre todas mis desgracias serían hermosas"; tiempo después, en *Tokio ya no nos quiere*, vuelve a plantearse la vida en una canción, pero ahora de una forma pesimista, diciendo que "desde que los periódicos anuncian el fin del mundo, las canciones son mas cortas y los días más largos".

Loriga, siempre juega a ser el extranjero, ya sea viviendo en lugares extraños, como quedándose encerrado en su habitación por siempre. La figura del extranjero en Loriga juega el papel de estar siempre viviendo dentro de una aventura, que por desconocida se hace más interesante y por estar en continuo movimiento, imprime en sus personajes una estática increíble. Siempre es un chico, siempre hay drogas, siempre se quiere alcanzar algo que no puede ser, colmado de una belleza caótica en donde todo puede ser nada, el principio puede verse como el fin.

EL MATADERO
Revista crítica de literatura argentina
AÑO II, Nº 2



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

El caos en la estructura narrativa es un partícipe necesario en la lógica de su planteo estético. Esta estética de frases y párrafos cortos, apunta directo a la mandíbula estructurada del lector, rompiendo los códigos gramaticales, la forma de contar historias, la manera de transitar el tiempo.

A sus libros podemos leerlos simplemente como novelas, de corrido viendo una historia, conociendo a los personajes de la misma forma que éstos son conocidos por el personaje principal del narrador, pero también pueden ser abordados como un libro de aforismos, de frases por página, de oraciones contundentes, armar nuevamente los personajes, suponiéndolo caótico sin darnos cuenta que el autor lo pensó así y que entonces podemos encontrar muchas novelas en una novela.

En sus historias, Loriga ve el desencantamiento del mundo como una salida al propio desencantamiento que implica ser joven en una Europa decadente, con neonazis, con desocupación, y un país (España, su país) fragmentado y con la pesada carga de más de una década que tomó posesión de un nombre, el PSOE y lo resignificó hacia la derecha. En este panorama Ray Loriga no se queja por la situación, ni reza soñando un cambio, ¡no!, vive este desencantamiento, lo transita y termina resignificándolo.

En estas frases cortas, con sentido propio, podemos encontrar el cuestionamiento de la existencia y presencia de dios, pero ya no con la idea de que dios ha muerto, sino que debe haber más de un dios y que el que nos tocó como tal es medio tonto; nos dice también que existe otro, uno de verdad todo poderoso, pero que como es inmortal y muy vivo, nunca se acercará a los hombres, porque de hacerlo, seguramente éste terminará herido de muerte, por lo cual también nos dice que ha muerto, pero ya no porque ha sido matado, sino porque no quiere ni acercarse a nosotros, estaría demasiado loco y oscurecido al hacerlo.

La muerte se hace presente como cualquier acto más de la vida, como en realidad lo es, una parte del juego que jugamos en el día a día, una situación naturalizada sin dramas, nada que deba ser representado como algo profundo. La pistola de un hermano, David Bowie o un alemán gordo y padre de familia, constructor de hoteles lujosos, pueden darte heridas de muerte en cualquier situación, en un supuesto sin sentido; esto se vuelve en el sentido mismo.

En *Tokio ya no nos quiere*, su personaje central es (como siempre) un chico, proveedor de drogas de lujo. Estos químicos tienen la particularidad de actuar sobre las emociones fuertes erosionando la memoria, haciendo olvidar todo aquello que no queremos recordar, generando para esto un mundo, un recorrido diferente, pero en este nuevo recorrido nos plantea que no puede dejar de contemplarse que el transcurso del tiempo ni lo que nos rodea puede ser olvidado fácilmente, dado que dentro de ese mundo, también están los otros y también están las muertes y la historia, los niños y el mal tiempo, los lugares que vuelven siempre y que nos termina jugando una extraña pasada, pero logrando que siempre nos parezca como si fuera la primera vez.

En este último Loriga podemos confirmar la capacidad para hacernos sentir el ritmo de los personajes, un ritmo frenético que pende de un hilo, sin seguridad, siempre en el vacío, ondulando, cayendo y volviendo a ondular. Con este libro, seguimos encontrando la posibilidad de soñar despiertos, en un mundo anfetaminizado, virulento, en donde las canciones son más importantes de lo que pensamos y en el cual un niño puede hacer que todos los aviones del mundo se estrellen en un mismo instante.

El mundo que aquí describe es el mundo del día después de haber conocido la cura del SIDA, el día en el que cambia todo, la forma en que los hombres se relacionan, el tiempo en el que el recuerdo se vuelve angustia, el día que comenzamos a vivir por última vez.

Aquí podemos encontrar la muerte "por repetición" y no saber si la estamos soñando o que cada día volvemos a morir.

La cancha de Boca y una isla en la Malasia se unen al relato por olvido y omisión.

Loriga vuelve a decirnos que hay otra forma de decir las cosas y que el fragmentar las historias y el hacer *zapping* con las acciones puede servirnos más para entender la compleja realidad por la que estamos viviendo en el hoy ya futuro.

Final y principio se encuentran en un mismo párrafo, las hojas caen y siempre aparecen por primera vez y como en las drogas de erosión permanente, a cada paso nos encontramos con algo que nos parece familiar pero que vemos por primera vez.

Lucas Rozenmacher

TEATRO Y ÓPERA

VIAJE HACIA LA "OTRA" REALIDAD

A propósito de *Delirium Teatro. Obra teatral completa,* de Vicente Zito Lema, La Campana, Bs. As., 1999

La obra teatral completa de Vicente Zito Lema, obliga a detenerse sobre ella, procurar abordarla críticamente intentando elaborar con rigor los sentidos complejos y multideterminados que emergen de ese mallado asombroso de significantes a los que arriba el autor. Entretejido de discursividades fundamentado en el desplazamiento de significaciones al porvenir –esperanza de y en la palabra tanto como en la condensación metafórica de movimientos desesperados que claman por significar lo innominado aún. *Dichten-Condensare* logrados en aquellos límites abisales en los que la incandescencia del Habla es, paradójicamente, el bálsamo tranquilizador e inquietante que relanza al lenguaje como Anclaje/Morada, Clausura/Apertura, Presencia/Ausencia, eslabonadas a la lógica simbólica del extremo, que se propone como resistencia activa ante la amenaza Fatalizante de ser penetrado por los códigos de los almicidas. Los modos alegóricos advienen en esta obra con tal incisividad polivalente, que el devenir de una poética inédita es el recurso creativo que nos resguarda de la patética nadificación del decir, cuyo paradigma en la novela re-editada de la hegemonía se ostenta en la encarnación grotesca de los personajes del menemismo. De esas fauces sólo retumban los ecos de la muerte. Los torbellinos de imágenes vacías que autoproclaman una imposible inconexión con la palabra, en los tiempos y espacios de la imbecilización propuesta por la posmodernidad, colisionan con la construcción artística forjada por Vicente Zito Lema. Texto cuya densa textura deconstruye coaguladas asignaciones de sentido, abriendo los surcos por los que pueda fluir la multiplicidad divergente-unificada de las letras, instancias originarias y originales en las que se con-textura la temporalidad de las cosmovisiones, o en otros términos, la *historicidad* reactualizante de las ideologías. Es imposible dar cuenta de la vastedad intertextual con la que dialoga el autor. Sin embargo irrumpe una bisagra destacable en el trabajo abordado: la dilucidación, coherencia permanente que destaca la interrelación dialéctica entre saberes, discursos y prácticas. Cada una de las páginas del libro son una suerte de bitácora del autor que devela su tránsito material por la centralidad intersticial del horror social, arribando a las cartografías poéticas desde las cuales es imposible someterse a la bestialidad de los procesos opresivos, con los que las estructuras de poder hegemónico, procuran aniquilar la historicidad social de cada sujeto. Es harto improbable que alguien (d)escriba con tanta agudeza y de forma tan dolorosamente bella, la particularidad que adquiere el espanto colectivo, en diferentes escenarios, sin la existencia de un régimen estructural de implicación y una matriz identificatoria profunda con los relatos libertarios en tanto simbolización de la lucha como búsqueda genuina de conjurar el terror impuesto.

Las bases metodológicas con las que el autor cliva este libro, enhebrando el aquí y ahora, el allí entonces con el porvenir, lo sostienen en la consecución de cada tramo del *metaphorikon* (viaje-transporte) que le abre las claves interpretativas de aquello incomprensible, enquistado en la criptografía de lo catastrófico colectivo.

Vicente Zito Lema parte del reconocimiento que, en el recorrer del campo macropolítico, es indispensable deslizarse por los espiralados vórtices dilemáticos/problemáticos de la micropolítica de la singularidad/subjetividad, entendidos como correlatos interconexos respecto de lo general.

Los instrumentos que orientan su recorrido son: la ideología revolucionaria con sus consecuciones en la praxis, la investigación periodística como diálogo en el cual ser-junto-al-otro, la psicología social, la antropología poética desatada en la topología laberíntica de lo teatral en tanto lugar de trabajo mediatizante de lo socio-histórico.

Los escenarios reconstruidos por el autor lo revelan como un conspirador que se rebela con el vigor necesario ante los anatemas, triviales pero no por ello menos funestos en sus efectos, realizados desde la circularidad de la certeza por místicos apocalípticos del fin del milenio: Fin de la historia, relatos colectivos cremados por odas a la individualidad, muerte de las ideologías. Zito Lema no acepta los gimoteos cínicos que se organizan en los laleos posmodernos, ya que fascinarse por ellos es ofrecer el cerviz dócil a las estocadas de los Amos que fundamentan su poder gozando sobre el cuerpo desgarrado del Esclavo.

La táctica del autor, si es lícito colocarlo en estos términos, es sublevarse contra la opresión, sometimiento, represión que se desprende primariamente de cualquier sociedad nacida de la exclusión-deificación de desigualdades insoportables. La opción que se desprende de los gestos del estilo se sintetiza en la búsqueda de "cambiar la vida y transformar el mundo". Las estrategias (desglosadas y articuladas en estratagemas) confluyen en una estructura móvil en la cual lo político-ideológico, trasciende el lenguaje normativizado para su expresión, transmitiéndolo a través de una ética de la interrogación (de lo tautológico), de una estética de la multiplicidad (coexistencia de las diferencias), de una genealogía de las incompatibilidades (historicidad de lo inaceptable en la Memoria-Justicia colectiva) y de una moral de la transformación (imposible realizarla justificando las masacres). La disquisición acerca de la evocación-expectación (natalidad-mortalidad) en tanto piedras fundantes de la angustia humana, abstruida de toda materialidad, lleva a Vicente Zito Lema a concluir que ningún ser puede saber algo al respecto de los bordes de la existencia sin comunicarse con un otro y que el contenido de tal intercambio es anecdótico si no se recortan las determinaciones ligadas a los modos concretos en los que un sujeto nace-muere. Transmigración del mutismo enraizado en lo extranjero de lo familiar enajenante hacia la elocuencia (*elocutio)* que manifiesta la familiaridad de lo siniestro. Vía de asunción conmovedora de lo pavoroso abriendo pasajes a lo maravilloso, discurrir de lo dilemático a lo problemático aclarando el negror de los aprioris y oscureciendo la Luz demencial de la Razón.

La escisión llamativa planteada hasta por Breton y Aragon entre poesía y política es rebatida por la acción poética puesta en la escritura de Vicente Zito Lema; grafos en los que se halla una emergencia de la verdad (del sujeto político) en la belleza posible de la libertad construida desde lo inesperado. Aquí situados, podemos comprender las temáticas escogidas por el autor, tantas veces trivializadas, sepultadas, en tanto diezmos de acceso al Primer Mundo, nombradas de manera asquerosa para totemizar por decreto el olvido y el perdón. En esta obra se vive el esfuerzo por crear cuerpos de palabra y palabras en el cuerpo allí donde se ha pretendido rasgar toda dilucidación colectiva: el genocidio, la guerra de Malvinas, la institucionalización violenta de la locura. Estos acontecimientos, que refundan vectores constituyentes de nuestro imaginario social, han sido reducidos a líneas argumentales de la novela neurótica del sujeto privatizado, que por su bizarra interpretación de los "hechos", sólo pueden ser tomados en cuenta como la confirmación de su desvío respecto de la normatividad instituida. El poeta, de forma prístina, hace sonar sus bramidos ante tal aberración e intenta reparar un equívoco significativo: en otras obras no se otorga la palabra a los actores sociales sobre los que ha recaído centralmente la borrasca del Horror sistematizado ejercido por el Estado, lugar de disciplinamiento y unificación de la clase propietaria argentina.

Las bocas que elige el autor en tanto interlocutoras válidas y repre-

ESTUDIOS
Revista del Centro de Estudios Avanzados
Universidad Nacional de Córboba

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

sentativas de la lucha que se plasma en su obra, son criaturas hermosas que nadan en la profundidad de los *mitemas* que originan las mareas del piélago de nuestra realidad política y por ello analizadores privilegiados de nuestros mitos histórico socioculturales (de clase): Las Madres de Plaza de Mayo, los locos internados en los Hospicios, Carlos Gardel y Jacobo Fijman. Esas voces protagónicas montan una polifonía sobre la visceralidad sometida al suplicio de los torturados, embadurnándola en el reparador coro no monocorde *en el que se preservan las discrepancias*. El disidente rota de un dialecto sórdido impuesto por su verdugo hacia el compartir con sus semejantes los aullidos o susurros que se contraponen a las sentencias de las hienas que danzan, sobre osamentas castigadas, al ritmo de los chasquidos de lo Igual repitiéndose en su Inmutabilidad.

Deseo dejar instalada mi posición respecto de un debate suscitado alrededor de *Delirium Teatro*. En primer lugar referenciar este libro dentro de la corriente del teatro grotesco desconoce la labor del poeta en el aspecto de respetar la expresividad propia de las personas/personajes que inspiraron su creación. A diferencia de tal corriente en esta obra no nos topamos con la exageración de rasgos miserables de la condición humana, ni se indica en forma alguna la ponderación histriónica de los actores de gestualidades arquetípicas de lo abordado, como tampoco se sugiere en las argumentaciones que las escenificaciones se encallen en el chapoteo recurrente sobre la cloaca del despojo. De todas formas reconozco que esta asociación es probable bajo la óptica de la lógica de ciertos efectos aún en desmedro de sus nodos fundamentales. Coincido en que el autor logra definir las grotescas muecas de los verdaderos artífices de lo sórdido: Represores de la pluralidad, los exégetas que amparan a las hordas en su redentora misión de purificar "miasmas". Lo más preocupante es suponerle obscenidad al Lenguaje tallado por Zito Lema y peor aún encadenar lo asqueroso y lo soez a las vivencias singulares de un poeta que ha logrado mutar la visión estigmatizante de la ciencia represiva y de las maquinarias coactivas sobre cada signo que provenga de un ser cosificado, básicamente por su potencial interrogador. No debe causar prurito alguno la *fantasmata* de los pacientes internados, ni la recreación que un poeta haga de ello; eventualmente repugna la realidad con la que sueñan-viven los carceleros del cambio que hunden sus dentelladas feroces en toda sugerencia libertaria.

Revista
TRAMAS
para leer la literatura argentina

En otros ámbitos definidos por la levedad se escuchan críticas directamente establecidas sobre el autor, su supuesta actitud "transgresiva", su obstinada necesidad de ahogarse en las ciénagas sociales, su martirazgo romántico, su orgiástica alma no mesurada, etc. Estas clasificaciones de la conducta de un autor responden a la impotencia de los que critican lo que no comprenden para justificar, en tanto imperativos, el "desarrollo" de una sociedad que para evolucionar pretende continuar haciendo "desaparecer" al tipificado como "desviado" de las leyes de "Orden y Progreso" tardomodernos. Artaud, en su lúcida defensa de Lautréamont gritó: "Temen que sus letras desborden las páginas y trastoquen la realidad".

Es obvio que Vicente Zito Lema no sólo procura trastocarla con sus varias actividades, pareciera lograrlo con su singular obra literaria. Los ataúdes de normas y buenas costumbres en las que se anhela sepultar el verbo colectivo de la liberación han sido profanados por un poeta que ha arrancado la belleza de la vitalidad de esos lugares en los que el soplido gélido de la muerte y las palabras agusanadas de los verdugos son combatidos, día a día, por el candor y el compromiso de quienes no renuncian a la lucha humilde de pronunciar-hacer lo maravilloso.

Gregorio Kazi

LÁGRIMAS DE MINISTRO

A propósito de *Cachetazo de Campo,* de Federico León. Centro Cultural Recoleta.

"Shakespeare sentía que el hecho estético es momentáneo y no está en las letras de un libro sino en el comercio del libro con el lector o del espectador con la escena"
J. L. Borges.

"El grado de actuación social nos quitaba espacio y producía una merma en la actuación. Como si uno dijera que cuando el Estado, la política o la religión, las representaciones funcionan con un nivel de verdad y de solidez (...) la dilución del territorio, a mi entender lo coloca al teatro en un lugar de marasmo, como si uno no pudiera tener claridad en relación a sí mismo, en relación a qué debe hablar o cómo debe hablar".

Así nos explicaba Ricardo Bartís, las motivaciones del proceso creador de su Hamlet. En ese entorno de la espectacularización de la política, del auge de la usurpación de cuerpos teatrales, desplazaba este conflicto en lo que llamó la guerra de los teatros, como metáfora del destino del teatro frente a la representación del poder.

Para esos tiempos, Domingo Cavallo ante las cámaras de televisión frente a millones de argentinos, con la economía neoliberal bajo su administración y en la tensión social de sus ajustes, lagrimeaba ante el reclamo de los jubilados.

"Lágrimas de ministro", se le oía decir a un personaje que interpretara la actriz mapuche Luisa Calcumil. Cuál es el devenir del teatro cuando el poder llora. Si querés llorar, llorá, dice María Casán. ¿Acaso no ha llorado el mercado?, si querés llorar, llorá. Aglutinación corrosiva de los medios en el discurso del poder.

Qué estrategia deberá diseñar el teatro para la estabilidad de esta subjetividad social de "una época de corrupción general, de banalidad universal, una época, en fin en la que todo objeto, sea físico o moral, es llevado con intención comercial al mercado, para ser allí estimado en su justo precio" (Marx).

Así, alcanzados por un mercado que nos informa de sus bondades, dado que nos autoriza a llorar, necesitamos además de su autorización para arrojar lágrimas que se convierten a la vez en la mejor inversión de su espectáculo. Interesante es que Gasalla tiene que pagar los derechos de autor para parodiar ese texto (¿paga el precio de su parodia cristalizada?).

La decisión paródica de *Cachetazo de Campo* de Federico León supone una posible direccionalidad: vamos a llorar hasta que... (Godot).

La puesta en escena de León dispone el llanto permanente de los actores. "Una rosa, es una rosa, es una rosa". La redundancia becketiana hace sentido.

Lo que satura por ese estado emocional del actor es lo que desborda sin contención. Sobrestímulo del realismo del actor-verdad que paraliza la mirada. León nos ubica en el revés de la escena de unos ojos que no ven, para mirar una puesta en suspenso de las identidades por donde hablan los teatros. Como si el anverso del discurso mercantilista se diera en el propio espacio del "comercio del espectador con la escena", del comercio de los cuerpos teatrales.

Llorar hasta que ese texto resista, esa representación resista, llorando, la culpabilidad de la metáfora moribunda de alguna identidad textual de origen vanguardista:

Hija: *Esto me hace acordar a una película que vi, habla de una chica que no tiene identidad porque camina. Ella tiene un problema, es un* road movie *y ella encuentra un chico que le gusta, y se enamoran y después tiene que volver a su lugar, y me acuerdo que la chica en un momento le hace una cara y después cuando en el final... cuando él ya se va le hace la misma cara y eso era triste.*

Por que todo eso quiere decir cosas, ¿entendés? Y a mí me gustó porque no hablaban de lo que querían decir, sino que hablaban de otra cosa.

Madre: *¿Y de qué hablaban?*

Hija: *Montón de cosas mías, no se bien qué, pero son mis cosas, como esa cara que a mí me puso tan triste.*

Y llorar hasta el despojo del cuerpo, cuando la madre regresa desnuda después de donar toda la ropa, parodia de la donación ideológica del realismo:

Madre (desnuda): *¡¡¡Maravilloso, me atendieron, no me dejaban ir, un grupo humano!!! El padre encantador, un hombre que ha laburado para mantener a toda la familia, un cuadro complicadísimo, madre borracha, los chicos... increíble... ellos agradecen. Me han invitado a tomar leche, me han mostrado los cuadernos, excelentes notas todas, les tuve que mentir para que me dejen ir de la casa, así de generosos.*

León rompe la cuarta pared para atravesar la ciudad y desplegar la mirada sobre los caminos que se bifurcan en la ciudad de los realistas... en la ciudad de los vanguardistas... Multiplicación de la parodia, cuando se produce otra metaforización en la negación de las ciudades antitéticas y la productividad de sus crisis asumidas.

Un teatro para la capitalización de las diferencias.

Cuando el personaje El Campo le dice a Hija: *Si querés llorar, llorá;* Federico León ya había direccionado una estrategia donde desplaza al yo del centro de la escena del mercado y nos reenvía a la antropofagia del discurso del poder.

Se dice de Federico León que forma parte de la nueva dramaturgia, pareciera que se diferencia de algunos de sus pares que están pagando en cuotas la herencia de la tradición vanguardista, el costoso precio de resistir "al dominio del realismo dominante..."; y se equipara a las resoluciones semióticas de Bartís o Pavlovsky, allí donde el sujeto es reenviado hacia el exterior de la lucha interna de la guerra de las vedettes.

Nelson Agostini

LA COSA EN CUESTIÓN

A propósito de *El tutor,* dirigida por Jorge Polaco, en la Fundación Teatro del Sur

¿Qué veo en el Dios de este culto
infame sino a un ser inconsecuente y
bárbaro, que hoy crea un mundo del
que se arrepiente mañana?... ¿ha
podido crear todo lo que vemos y le es
imposible formar un hombre a su
imagen?
La filosofía en el tocador,
Marqués de Sade

I. Tragedia clásica y polis. El doloroso viaje de Prometeo

La tragedia, desarrollada en la escena de las pasiones del alma, nos ofrece una regular sincronía con el arbitrio de los dioses. Y el ejercicio del arbitrio, lejos de pretenderse reeducativo por la vía de las identificaciones, es la constatación del círculo en el que se cierra la acción, la muerte, el oscuro destino de los progenitores. Pero el círculo, siendo lo mismo cada vez, promete decirse de manera diferente: por eso la representación no cesa en el intento por reducir el infinito de las vísceras calientes de Prometeo. Eso clama por más, clama por demás.

El círculo, en su movimiento de encuentro horroroso, una y otra vez, define también un nudo: ese nudo es la lengua. La lengua que nombra el fuego. A partir de su nombre Prometeo lo pretende y lo ofrece a los hombres por la gloria egoísta de su piedad. Esa piedad propone una diacronía que fracasa, que vuelve a tropezar con la piedra, con el fuego y sus posesiones.

El círculo es también el ámbito del debate político, el foro donde se expone la palabra de la retórica, la palabra que nombra, la palabra que sanciona, la palabra que legisla. La política, a partir del modo en que se nombra, delimita el modo de circulación de los cuerpos y el modo particular en que han de gozar.

Toda tragedia nos introduce en la dimensión particular de unos cuerpos acuñados por la política: modo historizable de desgarramiento para el bien común. Cada vuelta al círculo despliega un modo de hacer la política, una política en su época. De ahí que tengamos que hablar de las políticas y de sus modos de hacerla.

Para la tragedia, el alma no puede decirse si no es por el cuerpo que habla de su desgarramiento por la política.

II. Amo y tutor

¿Qué manifiesta la política sino lo que se regula acorde con el discurso del amo?

La figura del tutor-alcalde en *El tutor*, aquél que vela por el desarrollo de una política, no es más que la del ejercicio de una omnipotencia que

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

muestra (sin poder velar) su fondo de impotencia. Cuando Kaspar es tomado bajo su tutela, en el retablo arde la polimorfía de la alienación: cuerpos pegados, cuerpos pegándose, cuerpos arrastrados hasta la mirada del espectador en el círculo de la escena, hechos pedazos, cuerpos arrasados por la lengua de una política que dispone la sexualidad de los progenitores terribles: la fornicación será en todas direcciones, de padres a hijos, fraterna, de hijo a madre; y su producto la horrorosa constatación de que el padre allí no prospera sino como fantoche: modo de nombrar un vientre muerto y seco.

Cada embarazo cierra el círculo de la impunidad, de la expulsión del producto aberrante que Kaspar va a encarnar en el universal. Las dos niñas, aparición espejada y medusante, atestiguan con sus nanas que la piedad del tutor-alcalde es apenas el látigo con el que se flagela la carne-cuerpo-alma de Kaspar, en una continuidad insoportable.

La lógica del número dos, "uno-dos", "adentro-afuera", que guía cada movimiento del tutor en el modo de presidir la política familiar, pone de manifiesto que allí no hay ritmo, no hay cadencia, no hay separación. El "dos" no está presentado con relación a la serie numérica sino como operación radical con la que se blasfema de la existencia de Dios, absoluto de la alienación, fantasmagoría canibálica.

En el acto político dirigido al pueblo, la súplica del tutor a su mujer: "no Emma, no", que aparece anticipada en el momento del descubrimiento que hace de Kaspar la familia en el bosque, lo coloca como mero instrumento de una advertencia que lo tutela y hacia la que no responde de otro modo que como un creyente desde la aberración.

III. Dos mitos contemporáneos: del iluminismo de Kaspar Hauser a la tierra yerma

Kaspar Hauser es también el ingreso del discurso de la santa pedagogía de la psiquiatría de Esquirol: un niño lobo ingresa en la cultura de la mano de la ciencia, y con él la pretensión de progreso infinito. Un hijo de la ciencia, es decir un hijo de la tecnología, maquina con la que pretende diseñarse el mundo. Máquina ya presente en la genial anticipación delineada por El Bosco en su *Jardín de las Delicias*. Una máquina: conglomerado de cuerpos sometidos al trabajo de producir el goce. Pero la máquina no habla, produce desecho; se habla de las máquinas, o por supuesto del montaje de una máquina, más o menos surreal, que nos pone a deliberar.

En el caso de *Yerma*, ¿cuál es el peso de la cosa en cuestión que la consolida como mito? Lo que allí es condición para el desenlace: la confesión de esterilidad de ese hombre llega tarde para el ejercicio de la maternidad de ella.

En la obra, "LA" yerma Emma "maquinea" sus automatismos en el *vaudeville* por obra "maniquea". Nuevamente la oposición dramática no se realiza tanto entre los personajes sino en la interlocución derrengada contra el mismo Dios con el que polemiza Sade. En este sentido, se produce un empalme del que la mujer hace su semblante de perversión: anhelo de llevar un niño en el vientre; la complicidad de esa parasitación hace su particular perversión.

En la política de *El tutor* se habla del uso de la máquina por el bien común, y allí lo que se máquina, se hace máquina –"uno dos", "adentro afuera"–, es de la sexualidad, la reducción a la máquina. ¿Estructura de máquina deseante? De ningún modo, en la alienación hay máquina porque absolutiza la política del bien común: crea, cree, consolida el absoluto de la ley instrumentalizando el cuerpo. En el deseo, en cambio, hay las series de la pulsación temporal, los desencuentros con el texto de la ley, el extravío de la pasión y no su certeza.

Del producto de estos montajes resulta la particular familia del tutor, y con ellos el ejercicio de una tecnología: la adopción por esterilidad. Por extensión, las familias.

IV. El tocador

El personaje del tutor, pretendido Prometeo que escribe la ciencia, a ciencia cierta, se halla reducido por su tecnología a amontonar cuerpos, carroña que lo mueve.

En la escena final, es Kaspar Prometeo que revuelve sus vísceras a partir del abandono, solo, hablándole a los hombres, de espaldas, testimonio del dolor de la condena de estar vivo. Allí, por fin, guarda algo para su privacidad.

De ese acto de emancipación, todo tutor no será otra cosa que la carroña que se coman las aves rapaces que disponga el padre terrible. A pesar de su arenga, testimonio de la existencia de la ley por renga y oscura que sea.

Cristian Rodríguez

ÓPERA Y TEORÍA POLÍTICA

Acerca de *Otello*, de Giuseppe Verdi

"Ecco il leone"
Arrigo Boito

La reciente reposición de dos de las obras centrales dentro del canon operático nos convoca a escribir algunos párrafos sobre la consabida relación entre Giuseppe Verdi y la política. Ahora bien: ¿cuáles son los elementos que nos autorizan a pensar *La Traviata* y *Otello* juntos? ¿Por qué –más allá de las coincidencias del calendario– nos permitimos escribir sobre política en la opera, a partir de estos dos títulos? La respuesta es sencilla: las obras del período intermedio –basadas en las relaciones inter-personales y en los dramas privados, como *La Traviata*– introducen a Verdi en el realismo político que salpica las últimas obras, en un ducto construido a partir de las relaciones de autoridad familiar. En ambas se repiten las concepciones que de la política y el poder se hace el Verdi maduro. La fórmula es simple, y de manera muy simpática la condensa Edward Said en *Cultura e Imperialismo*: las operas verdianas tratan acerca de como un tenor y una soprano quieren hacer el amor pero son prevenidos, ya por un barítono, ya por una mezzo. Si en un comienzo la épica verdiana se había alimentado de los sentimientos nacionalistas y patrióticos del credo liberal –basta recordar el acróstico VIVA VERDI– en pos de la construcción de la Italia unida, tejiendo coros tan reconocidos como "O patria mía" de *Macbeth*, "Cara Patria" y "Ella in poter del barbaro" de *Attila*, o el popularísmo "Va pensiero" de *Nabucco* –que a veces es presentado por lo propios italianos como su himno– su etapa de madurez, posterior a la constitución de la unidad italiana, lo encuentra frente a otros interrogantes: ya no es más cómo unir a Italia, sino cómo dirigir a Italia, cómo garantizar un tipo de política efectiva. En la vuelta a la política que sobreviene en su etapa final, no son los ruidosos y manifestantes temas de la patria y la libertad los que se atraviesan, sino una visión mucho más oscura, sobria, menos sanguínea. En efecto, las operas se hacen eco de la reaparición en suelo europeo de la doctrina realista, la *Realpolitik*.

Incluso el tema de las voces familiares y la autoridad puede ser revisitado desde este punto de vista. Dentro del mundo operático existen dos creaciones eminentemente verdianas, en cuanto a coloratura y registro se refieren: el barítono alto y la mezzo dramática –como vimos antes las figuras que impiden la consumación del amor y la libertad–. Estas "voces poderosas" tienden a oscurecer la partitura encontrando su rango en un espacio de notas más grave y al mismo tiempo mucho más "pesado", oscureciendo y dando su justo peso a la brillantez de la coloratura a partir del procedimiento de recortar parte del registro de ambos y llevarlos hacia el lugar desde donde pueden emitir notas penetrantes y bajas. Estos sonidos dan una imagen de poderío a aquellos que los emiten. No nos equivocamos en esto, si observamos cuáles son los roles de estos registros, el rey babilonio de *Nabucco;* Don Carlo rey de España de la ópera homónima; Jasopo Fiesco y Simone Boccanegra, Doges de Génova en *Simone Boccanegra* y Macbeth, rey de Escocia, todas figuras de poder público, con aspiraciones políticas que los llevan hacia la conspiración, presentada como la forma de acción política predominante, en pos de ocupar el poder que –legalmente– no le pertenece. Del mismo modo en el período intermedio, tres de los roles más famosos de la ópera –Germont en *La Traviata*, Rigoletto y Miller en *Luisa Miller*– son figuras de autoridad, padres autoritarios, cuyo poder es subrayado por las altisonantes frases que se remontan hasta lo más alto del registro. Paul Robinson encuentra una explicación generacional, que se hace eco de las diferentes etapas de la vida, observadas y calificadas desde el realismo político: la voz del barítono es la voz del hombre en su etapa de madurez y plenitud, la época del balance y el raciocinio, pero también el momento en el que el cuerpo contiene los ardores juveniles y se encuentra en el estado óptimo para decidir y acometer con los planes respecto del mundo, una voz que asemeja a la voz que ha dominado a lo largo de la historia. Si la voz del tenor es la voz del joven inmaduro, manejable, incapaz de contener sus inflamadas pasiones, la voz grave del bajo es la voz de la sabiduría, pero también la de la senilidad, la de quien se ha retirado del mundo de la acción para observarlo y es incapaz de hacer sentir sus efectos sobre él.

¿De qué manera *Otello* puede ser ubicada dentro de las coordenadas del realismo político? Existen dos elementos en común entre la ópera sobre el morocho chipriota y algunos de los temas más englobadores que suelen apuntarse para cimentar la relación entre Verdi y el realismo político. Uno de ellos es la ubicación temporal y espacial del *dramma*, el otro es su característica retórica –aunque al ser una de sus obras finales, ésta asoma ironizada–. La mayoría de la óperas verdianas se encuentran en el período temprano de la edad moderna europea, el momento del nacimiento y construcción de los estados europeos, cuando las entidades políticas de la Europa Occidental abandonaron los patrones de conducta feudales. El período no sólo vio el alumbramiento de los estados modernos, sino también –y esto es significativo– el nacimiento de los clásicos de la teoría política moderna: Hobbes –amplificado en la retórica musical verdiana–, Maquiavelo –tematizado en el enfrentamiento entre grande y popolo del *Simone Boccanegra*– y Locke. Por lo menos diez de los componentes del corpus verdiano transcurren en este momento: a la mencionada *Boccanegra*, podemos agregar *Don Carlo* (que transcurre entre Francia y España en 1568), *Ernani* (España en 1519), *Rigoletto* (Mantua en el siglo XVI), *Il Trovatore* (España en 1409), *I Due Foscari* (El Reino de las dos Sicilias en el siglo XVI), *La Forza del Destino* (España e Italia en el siglo XVIII), *Falstaff* (basada en *Las alegres comadres de Windsor)* y *Otello*. Estas dos últimas nos permiten –junto con la *Macbeth* revisada de 1865 y la nunca finalizada *Rey Lear*– deslizar una pregunta que no será respondida en estas páginas, pero que está en el centro del debate sobre política y tragedia: ¿por qué cuando convocamos al realismo político, el fantasma de Shakespeare se asoma? La verba encendida de *Iago* en su "Credo" nos escupe en la cara la antropología negativa que ilumina el mundo del viejo Verdi: *"Creo en el Dios cruel que me ha creado. A imagen y semejanza del que en mi ira llamo. De la maldad de un germen o de un átomo, he nacido malvado. Soy perverso, porque soy hombre. Sí, esta es mi fe (...) Creo que el honesto es un actor mentiroso, que todo en él es mentira, lágrimas, y besos; sacrificio y honor (...) Luego de tanto fingir llega la Muerte. ¿Y luego qué? La Muerte es la nada y el cielo un cuento de vieja."*

La coincidencia no se detiene en los "temas", sino que avanza de modo concreto sobre las formas, sobre los modos del decir: sobre la retórica. Si –como sostiene Skinner– las artes convencedoras del Leviatan hobbesiano no se afirmaban tanto en su invocación a la razón, como en la elocuencia retórica de los argumentos presentados, en la persuasión de la que carece la razón para presentar la verdad, el sabor político de la música verdiana no se encuentra confinado sólo a la *parola*, sino que encuentra su retórica en su monstruosa sonoridad. La música de Verdi está llena de trompetas, de metales furibundos que descargan su ira, de coros multitudinarios que son a veces los sujetos colectivos de la nación y otras veces el decorado de fondo para el drama personal, de masas orquestales enardecidas que sólo conciben en sus partituras el *fff* del fortísimo. Como un orador político, la música verdiana tiene que darse a conocer, tiene que hacerse pública, no puede mantenerse calla-

LOTE
lo que nos tocó en suerte
Mensuario de cultura publicado en Venado Tuerto

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

da o hablando bajo por largo rato. Las fanfarrias puntean los dichos, el gesto musical enfatiza los contenidos discursivos, la alusión a la banda de metales de los desfiles militares es concluyente. Sin embargo, en *Otello*, Verdi deja de lado la *cabaletta*, su arma retórico-política favorita, la conclusión ostentosa, rápida, ruidosa y energética de una aria de a dos, en favor del realismo dramático. Como dijimos antes su visión madura de la política no es la manifestante y barullera de los desfiles y actos públicos, sino la de la intimidad de los conciliábulos de aquel que toma las decisiones. De hecho, Verdi toma distancia con respecto a los usos más vulgares de la retórica a los que ahora reemplaza por la ironía de las fanfarrias cuando el noble moro complota contra la vida de *Desdémona* o cuando la multitud, ignorante del destino de su victorioso guerrero, desde las calles repite –como hacía antes con propósitos políticos– el saludo victorioso de "*Gloria al Leon de Venezia!*" frente a un *Otello* postrado en el lecho de muerte de *Desdémona*, que pronto será el suyo.

Como ya dijimos, la obra shakespiriana se ve transformada en función de la estructura musical, casi del mismo modo en que la música se reordena en función del drama. Se convierte a *Iago* en un moderno Mefistófeles (labor ya comenzada por el libretista Boito en su ópera homónima) haciendo pública su blasfemia, resaltando la calidad retórica que no se encuentra en el soliloquio privado, íntimo, que constituye el "Credo" en el drama original. Se transforma a *Desdémona* en un personaje mucho más complejo, ciertamente capaz de cometer el adulterio del que se la acusa, quizás porque éste no es el nudo central del argumento, sino meramente una excusa para privatizar una tragedia pública (lo que constituye una de las tensiones centrales en el texto operático verdiano): la traición al moro que lucha contra los suyos en favor de la poderosa y blanca Venecia. Esa alternancia entre público y privado aparece a lo largo de toda la obra de Verdi, y llega a su explosión final en el tercer acto de su *Otello*, donde de la ceremonia pública, no religiosa, con la pompa y el boato que supone el recibir al embajador plenipotenciario de Venecia, se pasa al lecho de la muerte de los amantes. La estructura narrativa es, en este sentido, clara: el movimiento del moro puede seguirse desde su grandilocuente entrada en el primer acto hasta la degradación final en el tercero, donde se lo reduce al susurro de la muerte, pasando por los sentimientos románticos que expresa en los dúos de amor. El hombre público antes celebrado por la multitud como el noble general, ahora se arrastra literalmente bajo los tobillos de *Iago* que devuelve a la multitud, que aguarda vociferando fuera del recinto, la imagen degradada y real del negro veneciano: *"Ecco il leone"* –aquí yace el león, ahí tienen al león. En la puesta de Beni Monstressor esta dualidad se vio perfectamente reflejada al final, donde se levanta la pared que separa al lecho de la pareja del exterior, y se muestra la continuidad entre las escaleras –¿quieren mejor signo de publicidad y ceremonial?– donde transcurren los tres primeros actos y el mundo privado del degradado león y su rubia beldad.

¿Por qué tiene tantas dificultades *Otello* para controlar sus emociones? A diferencia del drama isabelino esta versión aporta pocos puntos de apoyo a la nobleza intrínseca del personaje. Una vez que se saca el acto en Venecia –que permite constituirlo en héroe trágico– y el pedestal que le erige Shakespeare, quedan girones del héroe y mucho del animal que poco puede hacer frente al mundo de los sentidos y los sentimientos. Como dice Joseph Kerman, si Shakespeare escribió *"Ahora, por el cielo, es mi sangre la que comienza a mandar"*, Verdi lo llevó a la música y a la puesta en escena. *Otello* es un personaje atravesado por los celos, esto lo sabemos, pero es sobre todo el conflicto racista entre una ciudad poderosa y el moro que su defensa necesita. Entonces, ¿de qué modo aparece dibujado en este conflicto de intereses el morocho? Como dice *Iago*: *"Di quel selvaggio dalle gonfia labbra"*. El salvaje con los grandes labios. El excluido socialmente en la posición de amo; el payaso que habla como si fuera un hombre blanco; el negro. Mejor hagámoslo dar vueltas por el piso y poner los ojos en blanco. Pobre y grotesco *Otello*, como si estuviera enamorado. ¿Está enamorado? Claro, pero el trasfondo de su matrimonio es la conveniencia: Venecia le ofrece la sangre virgen de su hija más bella: *Desdémona*. Rubia y blanca como la pureza. A diferencia de cualquier drama incestuoso, el problema en la estructura de parentesco no es la cercanía, sino la distancia, distancia de la que se aprovecha *Iago* para tener en un puño al moro. Uno debe saber mantener la distancia adecuada, de acuerdo a las leyes de exogamia, muy cerca, como ya dijimos, es incesto: la muerte; muy lejos, es la guerra: la muerte nuevamente. No hay nada que acerque a la unión político-marital, ni la edad, ni el color de piel, ni la clase a la que pertenecen. Alterado por esa distancia *Otello* oscila entre un contacto imposible y el rechazo de los rubios encantos.

Sin embargo –como dice Catherine Clement– lo que marca el final del león es la frase: "*Niun mi tema*". Que nadie me tema. Luego de la locura llega la calma, la verdadera muerte del guerrero. Ahora *Otello* puede hablar de sí mismo en pasado: "*O gloria! Othello fu*". Otelo fue. Realmente ya no tiene sentido de ser: luego de luchar por la rubia Venecia, de entrar en un matrimonio monstruoso entre la bella y la bestia, se condena a "haber sido". Otelo fue. Es nada. Sólo su nombre olvidado, hasta por él mismo.

Claudio E. Benzecry

HISTORIA

SOBRE LA FRAGILIDAD DE LA VIDA

A propósito de *El hombre ante la muerte* de Philippe Ariès, Taurus, 1999, España

"En el Guadarrama al fin
Mi hermano halló su parcela.
De hondo medía uno y medio,
Y de largo, un metro ochenta"
Brecht

"How now? A rat? Dead, for a ducat, dead!", Con esas palabras Hamlet asesina a Polonio. Donde hay vida hay engaño y donde hay muerte hay certeza. Hamlet mata, y lo hace de la misma forma en que la muerte cobra sus víctimas: *"Pico y punzo cuando conozco mi punto/sin avisar a quien bastante ha vivido"*. Así con Polonio, en la habitación de la Reina Gerttrudis, así con Laertes y con el usurpador Rey Claudio, durante el duelo, en el último acto. Cierto es que la historia de Hamlet puede leerse como el drama de un hombre en su encuentro con la muerte. Como *ghost*, en las terrazas de Elsinore, frente al espectro de su padre; como sueño dudoso; y como descomposición de los cuerpos. La buena salud, la juventud y el placer de Hamlet, se encuentran trastocados, precisamente, por el roce con la muerte. La muerte deja de ser en él una confusión del espíritu para convertirse en carroña, en pudredumbe. Lo metafísico y lo macabro atraviesan el texto de Shakespeare, en el monólogo (*to be or not to be*) y en el diálogo con los enterradores que cavan la fosa para Ofelia. Estos dos momentos en los que se evidencia el choque de dos mundos, uno romántico y otro realista, representan la puja de dos concepciones en las que la muerte, entendida en un primer momento como el fin de la vida, se corre de la religiosidad abriéndole paso a lo físico, a la muerte física, y por tanto al sufrimiento. Pero Hamlet no elige entre uno y otro, trata más bien de creer en los dos, en Dios y en la materia. Vida y muerte, disfrute y renunciamiento, producen remolinos en su pensamiento, y este juego de opuestos, que muchos han tratado de enfrentar regalando a cada uno una espacialidad diferente, son en realidad complementarios; en definitiva trágicos.

La mirada sobre la vida que reafirma a la vida a partir de la negación de su opuesto (la muerte) no resulta lo suficientemente profunda, puesto que adjudicarle a la muerte esa potencia negadora constituye una de las grandes torpezas del pensamiento. Y este es quizás el principal obstáculo con el que tropezamos en el intento de acercarnos a una intelección mejor de la muerte. ¿Cómo comprender esa frontera mientras estemos sujetos al yugo de representaciones que de la muerte han construido el cristianismo y la dialéctica? A esta visión sobre la muerte, se opone la mirada trágica que considera a la vida y a la muerte como unidad, como "uno primordial".

En el ensayo "Para una metafísica de la muerte", George Simmel sugiere que "la muerte puede ser desde el comienzo un momento configurador del continuo transcurso vital". Sin la existencia de la muerte –dice–, incluso más allá de su visibilidad, la vida sería otra, jamás pensada. En efecto, meditar a la muerte como una significación apriorística remplazaría la falsa plenitud que se consiguió huyendo de la muerte por un efecto más devastador. Se trata, entonces, de librar a la muerte del sentido que se le ha adjudicado como contracara de lo cotidiano, y ver en ella aquello que configura su extraña relación con el hombre, su inscripción en nuestra concepción sobre la vida.

De esta relación, por momentos ruidosa y categórica –en la antigüedad– y por momentos silenciosa y anémica –tal como se la concibe en la era industrial–, nos habla Ariès en *El Hombre ante la muerte,* de la existencia de una relación entre la actitud ante la muerte y la consciencia de uno mismo, de su individualidad. Ariès realiza un extenso rastrillaje, desde la primera Edad Media hasta nuestros días, interrogando la literatura, la iconografía, documentos testamentarios, epigráficos y litúrgicos, que evidencian la relación muerte-sociedad, dándole a la muerte el carácter de "hecho social y público".

La consciencia de sí, la defensa de la sociedad contra la naturaleza de la muerte, la creencia en la sobrevida y la creencia en la existencia del mal, son los cuatro elementos psicológicos que distingue el análisis de Ariès. Elementos cuya variación, más o menos perceptibles a lo largo de los tiempos, y atravesando los diferentes modelos que propone el autor –la muerte domada, la muerte propia, la muerte lejana y próxima, la muerte ajena y la muerte invertida–, dieron lugar a nuevas costumbres, a nuevos tratamientos, cuyo contraste más reluctante tiene en los polos a la religión y la ciencia.

En la primera parte de su trabajo, resalta el carácter colectivo del acto de morir. La ceremonia de la muerte, cuya solemnidad es variable, tiene como objeto establecer un lazo de solidaridad del individuo con la comunidad. Tanto los ritos, el papel activo del moribundo, y la escena de los adioses y la escena del duelo, reafirman que la vida de un hombre no es simplemente un destino individual. La comunidad se acerca al yacente, y frente a la debilidad que la acosa por la pérdida del miembro, frente a ese peligro potencial, reconstruye sus fuerzas mediante ceremonias. "La ritualización de la muerte es un caso particular de la estrategia global del hombre contra la naturaleza", dice Ariès a propósito de la *muerte domada*. Característica de la primera Edad Media fue ese esfuerzo comunitario de poner un cerco, un límite, al salvajismo de la naturaleza. Todo lo que tenía de amenaza, de desmesura, fue contenido por el hombre, por la ceremonia, por el espectáculo.

Un hecho importante en el conjuro contra la brutalidad de la naturaleza, actitud que no evidenció retroceso, fue la voluntad de la comunidad de ocultar el rostro del cadáver. "El cuerpo muerto, antiguamente objeto familiar y figura del sueño, posee ahora un poder tal que su vista se vuelve insostenible. Durante siglos será apartado de la vista, disimulado en una caja, bajo un monumento donde ya no es visible". Es que a la imagen de la muerte como espera a un mundo supraterrenal, que trabajaba de diferentes formas la religiosidad apoyándose en la creencia en la sobrevida, le hace frente una suerte de escepticismo que, expresado a través de las artes macabras, comienza a representar ese más allá de la vida como frontera de paso a la corrupción de la materialidad de los cuerpos. La ocultación del cuerpo muerto y el uso muy prolongado del testamento –concluye Ariés sobre este modelo– son los dos elementos más significativos de la *muerte propia*, que duró en las costumbres hasta el siglo XVIII.

Los rasgos del muerto ganan otro significado y, antes aceptados en toda su plenitud, comienzan a conmover, a dar miedo. Lo que este arte expresaba, a diferencia de las *artes moriendi*, era un amor apasionado por la vida terrestre, ya sea superficial o subterránea. Expresaba el fracaso al que era condenada una vida. A los gusanos. Las imágenes de la descomposición de las que la imaginación y no la observación eran due-

"I" COMO ICARO
REVISTA DE CIENCIA POLÍTICA

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

ñas, se mezclaron entonces con las imágenes inalteradas y bellas de los muertos, a la espera del juicio final. Lo macabro y popular se interpuso en el horizonte de los nobles, los clérigos (las élites), y produjo la inserción, la presencia en el imaginario, de la muerte en la vida. Se abrió así la puerta a un principio de desconfianza sobre lo religioso, al camino de la laicalización.

En la época moderna, plantea Ariés, comienza a anunciarse un cambio, un principio de inversión, "lejano e imperfecto anuncio de la gran inversión de hoy". A pesar de la aparición de la ciencia y de la técnica, la muerte despertó las mismas "curiosidades extrañas" que provocaban el sexo y el erotismo macabro. Es el tiempo de la necrofilia, de la belleza del cadáver que despierta el amor y el deseo. En este modelo, el de *la muerte lejana y próxima*, la muerte en la antigüedad domada produjo su retorno al estado salvaje. "Pasado cierto umbral, el sufrimiento y el placer, la agonía y el orgasmo son unidos en una sola sensación, que ilustra el mito de la erección del ahorcado". La convicción de la existencia de un estado mixto y reversible –aparece entonces expresado en el gran miedo a la catalepsia–, hecho de vida y de muerte, de acercamiento entre Eros y Tánatos.

Entre los siglos XVIII y XX, el miedo a la muerte, según Ariès, fue desviado de uno mismo hacia el otro, hacia el ser amado. Se pensó más en la separación física con el difunto que en el propio hecho de morir. En este modelo de *la muerte ajena*, la muerte dejó de ser un hecho triste y es exaltada como un algo deseable y bello, en tanto su patetismo expresaba la inmensidad de la naturaleza. Fue el mal, la asociación del mal con la muerte, lo que sufrió a partir del siglo XVIII un fuerte desplazamiento. El miedo al infierno había cesado. Y esta pérdida modifica también el estado pos muerto. Sin infierno, el cielo se convierte en un lugar de reencuentro, de reconstitución de los sentimientos terrenales.

El modelo de la muerte de hoy, la *muerte invertida*, continúa determinado por el contorno de la familia, por el sentimiento de la *privacy*, aunque en forma más exigente que durante el siglo XIX. Se protege al moribundo ocultándole la gravedad de su estado, aun contra su propia emoción. Un juego de engaños que el amor al otro sostiene mutuamente produciendo la complicidad del enfermo y su entorno, a pesar de que la mentira elimine el momento final de comunión, característicos de la antigüedad. La muerte se convierte en algo sucio, por ello vuelve el horror pero sin la fascinación, bajo la forma de la enfermedad grave y sus cuidados, bajo la forma del hospital y de la medicalización, donde los sentimientos deben ser desterrados.

La inversión está ahí, en el abandono de la comunidad sobre el compromiso que implica la desaparición de uno de sus miembros. La comunidad dejó de defenderse de la naturaleza humanizada –antes salvaje–, conjurada desde el lugar de las ciencias médicas. La vergüenza da la muerte, antes que el horror, ha llevado al hombre a negar, al menos en la idea, su existencia. "La sociedad ha expulsado a la muerte, salvo la de los hombres de Estado. Ya nada señala en la ciudad que ha pasado algo". Pero esta actitud, sostiene el autor, "no ha aniquilado a la muerte, ni el miedo a la muerte. Al contrario, ha dejado volver sinuosamente los antiguos salvajismos, bajo la máscara de la técnica médica". A la imagen de la calavera, de los carnarios de la época macabra, la desplazó la imagen moderna del paciente terminal, del entubado, –sin dudas más cruel y espeluznante–. El mal desapareció del entorno del moribundo, la doma perdió su sentido, y la muerte volvió de alguna forma a su estado salvaje.

No podemos terminar sin comentar, por último, un dato. En su libro *Antropología de la muerte*, Louis-Vincet Thomas se pregunta sobre el por qué escribir acerca de la muerte, y se contesta que porque la muerte es un "acontecimiento universal e irrecusable por excelencia". Es cierto, por más rodeos que le demos al asunto todos sabemos que nos vamos a morir. En este sentido la muerte es más radical que la vida: "potencialmente el número de vivos sólo representa un ínfimo porcentaje de los que habrían podido nacer; en cambio cada hombre, sin excepción conoce de antemano su destino letal". La promesa de muerte, ya está en el niño, en su *ser-para-la-muerte*. La negación de esta y la huida, no es más que un equívoco que la sociedad moderna preparó y justificó.

Tal como nos sugiere la lectura de "El dato radical de la muerte", de Macedonio Fernández, los temas de la muerte pueden ser un gran-buen pretexto para una meditación metafísica sobre la fragilidad de la vida.

Facundo Martínez

ANACRÓNICAS

JOAQUÍN V. GONZALEZ Y LOS CACIQUISMOS CRIOLLOS

Acerca de *El juicio del siglo*, de Joaquín V. González

Joaquín V. González escribió *El juicio del siglo* al conmemorarse el centenario de la Revolución de Mayo rastreando los acontecimientos que habían bloqueado el progreso propuesto por la generación del 80 en la Argentina. Fue Ministro de Interior del general Julio A. Roca y adelantándose unos años a la sanción de la Ley Sáenz Peña propuso el sufragio secreto y obligatorio en 1902. González consideraba que el sufragio debía de ser obligatorio y secreto porque era la forma de asegurar la independencia del sufragante, la manifestación personal, íntima y exclusiva del ciudadano respecto del electo. La propuesta era bajo el sistema uninominal con posibilidad a la expresión de las minorías, con distinto sustento al sistema de representación que unos años más tarde se impuso. Argumentaba que el voto era la única forma de romper con el estado de servidumbre, de linaje y dependencia. No coincidimos con algunas interpretaciones de González sobre las herencias españolas, los conceptos de la tradición en las familias, los hábitos de sangre y la necesidad de remitirnos a las genealogías de los fenómenos para explicar las evoluciones de las nacionalidades, pero quizá resulte útil a fines del siglo XX revisar hechos recurrentes en la historia de la política nacional.

A un siglo de 1810, González proponía revisar ciertos fenómenos que habían derivado en la conformación de la República, eran las continuas luchas entre sectores de las provincias para mantener la unidad y la imposibilidad de llegar a una constitución definitiva que dio nacimiento a ese estado permanente de guerra civil o la "anarquía argentina". Este estado parecido a la historia de otras naciones sudamericanas era producto del aislamiento provincial y a la desorientación de las masas inorgánicas, sin propósitos sociales y políticos que dio lugar a la expansión de ciertos tipos de conductores propios en cada región, los "caudillos" que ocuparon el escenario rioplatense desde 1810 a 1851. "Algunos de ellos, dotados de cualidades y virtudes ingénitas, heredadas o adquiridas, lograron substraer su terruño de la obra de barbarización y disolución social a que llegaron otros, y mantener con no pocas intermitencias, aun durante el largo reinado dictatorial de Rozas, hasta el grado de constituir pequeñas repúblicas, con un tipo bastante desarrollado de gobierno representativo e institucional, como Buenos Aires, Corrientes, Entre Ríos, Córdoba, Tucumán; los más aislados y lejanos caen en poder de la tiranía personal, de la violencia y el terror, con los cuales se sobreponen y dominan a la horda que los sostiene y sigue a todas partes, y a los pueblos sobre quienes necesitaban fundar su poder"[1]. González discutía a caudillos como Rosas, Quiroga, López, Ramírez, Bustos, Ibarra que contribuyeron a la desorganización nacional tanto por la tergiversación de los actos como por la evolución de las masas populares. Los caudillos se caracterizaban, más allá de su origen social, por la búsqueda de apoyos en la masa rural y en la muchedumbre urbana descentrada, sin rumbos, la que adoptaba por necesidad y por defensa los mismos procedimientos que sus conductores. Rosas y Quiroga tuvieron en común un origen culto, un doble prestigio y una asimilación al elemento popular nada desdeñable. Ambos aprovecharon esas circunstancias para mantener contactos con las dos clases, de manera de practicar una doble política, una doble diplomacia; podían pasar del valor agresivo frente a la tropa veterana o colectiva o nómade a la práctica del disimulo, la ficción y aún llegar a los más refinados procedimientos de la sociedad intelectual y culta de donde procedían. Rosas operó un continuo cambio de personalidad, transitando la tertulia del autócrata con familiares, cortesanos, interesados, ambiciosos, "los consejeros anónimos de los que hablaba Maquiavelo, quienes con su continua conversación ilustrada o informativa sobre todas las cosas concluyen por ser los autores principales de su tiranía, porque han educado al monstruo y le han afilado las garras para tomar su presa con más arte y eliminar al adversario con mayor maestría. Clérigos, doctores, hacendados, funcionarios y amigos, crean pues, en torno del déspota el ambiente propicio, y al mismo tiempo que lo ciegan, deslumbran y exaltan ante su propia gloria y grandeza, se adhieren a ellos, a su vida y destino personal y político, y como en el arte de la adulación acaso haya mayor sensualidad en el adulador que en el adulado, concluyen aquéllos en un coro permanente de alabanzas, obsecuencias, servicios y humillaciones sucesivas y ascendentes, hasta que han quedado convertidos sin advertirlo en una masa blanda y cómoda, donde el tirano satisface sus caprichosos molicies de la vanidad, de la ambición y del poder."[2]

Una vez aprobada la Constitución de 1853 los disturbios entre provincias continuaron por una distinta aceptación sobre la conformación de las instituciones, con erradas conductas en la moralidad política de los dirigentes hacia la consagración del bien público y hacia el cumplimiento de los deberes institucionales. Los intereses acumulados durante la época del caos subsistieron durante años, alzamientos, violencias, motines, era la perduración de las formas del pasado y la resistencia a la pérdida de acumulaciones, a la vez que un pueblo sin educación no seguía con voluntad, acción y dinamismo las propuestas democráticas.

Agustín Álvarez agrega reflexiones por doquier sobre los efectos de la aplicación de la Constitución mal entendida por los gobernantes: "Porque sólo peleando se le puede gobernar a este pueblo– decía Juan Manuel de Rosas... en medio de la confusión de batallas, crímenes y caudillos, se destaca de relieve el factor psicológico y predominante en la infernal crisis: el culto nacional al coraje que polariza todas las ideas, sentimientos y aspiraciones de las multitudes. Si el individuo no sabe gobernarse solo, es necesario que lo ayuden la familia, los amigos, el Estado; si el municipio no sabe ayudarse solo es necesario el concurso de la provincia y el de la nación para la provincia si tampoco sabe ésta ayudarse. Así, la única entidad autonómica que tenemos es la nación: a ella se le cuelgan todos y ella no puede colgarse de nadie, si no es al porvenir descontado en Londres. De ahí esa desinteligencia criolla entre la autonomía constitucional en el papel y el espíritu pedigüeño en todos los terrenos, porque la constitución está informada en el ayúdate tu mismo y los inquilinos de la constitución están informados en el patronato tutelar, en el ayúdenme otros."[3]

Los positivistas que intentaron ver los males en la Hispanoamérica para reconvertirlos y que pensaban como Joaquín V. González y Agustín Álvarez que los productos en los comportamientos humanos eran consecuencia de las herencias psicobiológicas, del medio natural que actuaba a través de la alimentación del carácter tuvieron en Carlos Octavio Bunge un exaltado defensor. Desdeñado por la mayor parte de los historiadores de las ideas por la búsqueda obsesiva de la degeneración, Bunge fue el diseñador de la estereotipada pereza criolla. Decía que como producto climático la pereza criolla existe ya fuera como depresión o como conducta indolente en estos climas. Pero esa conducta se reflejaba en la política: "Cada pueblo tiene el gobierno que merece. No es posible hacer verdaderas democracias de pueblos indolentes". ¿Cómo puede curarse esto? La pereza en su fase fisiológica raya en lo inconsciente involuntario, es pereza-depresión, en su faz económica es lo consciente voluntario, la pereza-hábito. ¿Pero cómo es la política criolla? En la pereza colectiva se halla la base del caudillismo o caciquismo latinoamericano. El caciquismo es a veces un régimen de vergonzosas complacencias; la socie-

REVISTA
Cuadernos del Sur

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

dad caciquista no está a favor del mejor, sino del que se imponga mejor, sin averiguar por qué se ha impuesto, aunque sea por los compadrazgos y las complicidades. "En la carrera de un cacique hay siempre una época inicial en que él engaña a la turba con supuestas o superficiales virtudes... Una vez propalada la primera laudatoria de esas virtudes de un día, la sentencia está dada, inapelable, en última instancia, porque el público no se tomará ya la molestia de revisar el expediente... ¿Para qué investigar, juzgar de nuevo, acaso condenar? Eso daría mucho trabajo; más cómodo es callarse: y más cómodo todavía, servir y adular al cacique, especialmente en sus trances difíciles, porque en premio, llegado el momento, recompensará a su tribu, hombre por hombre. El cacique manda por derecho humano, se impone por derecho humano de voluntad de hombres sin voluntad. El cacique representa los sórdidos intereses de la indiada. El espíritu del sistema cacical se aviene muy imperfectamente a la letra de las constituciones republicanas; sin embargo las irregularidades son de fondo y no de forma. Aunque el cacique sea un mandatario de su pueblo o su partido político, es decir de su clan, horda, toldería, tribu, no gobierna por elección política y por lucha de ideas sino por su poder sugestivo, la apatía de los hombres y por la inercia de las cosas".[4]

Argentina 1984-99: El discurso del presidente de la Nación, Raúl Alfonsín, en 1984 sobre el funcionamiento de la democracia, la ética y las instituciones abrió un diferente paradigma sobre la democracia en transición que consiste en la realización de actos para modificar las instituciones, no importan los hombres en tanto las instituciones no estén imbuidas de la ética. En la Secretaría de Cultura de la Nación un programa denominado PRONDEC avasalla el diagnóstico institucional sobre las lacras dejadas por la dictadura militar, el autoritarismo asentado como inconsciente colectivo.

Los cambios institucionales, en especial el de la Constitución Nacional de 1994, no logran disminuir las crisis institucionales diseminadas por doquier sobre la globalización por las formas de insertarse el modelo neoliberal en América Latina. La adhesión masiva a la democracia no exceptúa a la Argentina de las crisis de la representatividad, o de la forma en que los representantes –personas que acceden a los cargos gubernamentales– deciden ejercer sus funciones. Las formas de ejercer el poder político y la representación depende de conflictivas relaciones entre ellas, de las cantidades de población en los territorios, a mayor cantidad de tamaño del electorado menor la escala de representación. Los partidos políticos dejan de ser instrumentos de creencias en cuanto a los vínculos con el Estado. Sin embargo en varias provincias argentinas y en las fechas que preceden a las elecciones, el clientelismo y el caciquismo sobreviven con las formas más tradicionales y más elementales. Formas que se mantienen erguidas como en el siglo XIX, pero por diferentes motivos a los que hacían referencia Joaquín V. González, Bunge y Agustín Álvarez.

Varias provincias no reformaron sus constituciones provinciales, entre ellas Tucumán, Corrientes, Buenos Aires. Las provincias de Corrientes y Tucumán son noticia en los medios, un mes antes lo fue la provincia de Buenos Aires por elecciones internas en el PJ. En Tucumán los votos comprados, caciquismos insólitos, el Malevo Ferreyra y su novia candidata a diputada por la Ley de Lemas; el hijo de un militar de la dictadura como candidato a gobernador vulnerando cual tipo de prescripción legal; ocho habitantes por cada lema electoral; los cañeros que cortaban las rutas por la famosa integración Mercosur, automóviles desde Argentina por azúcar de Brasil, claro no son para ellos; el bussismo tiene como consigna Unidos a la Fuerza; no hay ideas, hay cacicazgos, hay súbditos y vasallos. En Corrientes la legislatura tomada por los bien pagados por el intendente, el capanga de la región y el de las herencias familiares.

Resultaría fácil concluir que en los estados menores, en los municipios es posible encontrar esta forma de relación típica latinoamericana, quizás así lo sea ya que es donde los clientelismos políticos tienden a arraigarse y reproducirse, teniendo en cuenta que el clientelismo es un elemento que actúa a favor del desempleo. Pero ocurre en los cargos de mayor nivel, también en los de gobernadores provinciales. ¿Es que hay cuestiones heredadas por contextos? ¿Es que las instituciones necesitan ser reformadas? ¿Es que hay culturas propias en los contextos regionales? En el marco de la gran cantidad de problemas derivados de las crisis, de la globalización en el que parecen uniformarse los planteos y también las soluciones existen creencias que nos retrotraen al siglo anterior. Un planteo acerca del orden que es particularista que no acepta el soporte de la diferencia, que pretende ser vinculante imponiendo una razón en autoridades absolutas. Perturba la evolución de la vida social, una noción de cultura que no acepta la libertad, menos aún la responsabilidad que corresponde a los valores de las democracias. Son valores conceptuales que parecen en la Argentina regirse por entendimientos esquizofrénicos.

Bibiana del Brutto

Notas

[1] González, Joaquín V., *El juicio del Siglo. O cien años de historia argentina,* Ed. Rosario, Rosario, 1945, pág. 27.
[2] Ídem. Pág. 75.
[3] Álvarez, Agustín, *Manual de Patología Política,* Jackson, Bs. As., 1944, págs. 315 y 316.
[4] Bunge, Carlos Octavio, *Nuestra América,* Secretaría de Cultura de la Nación, Bs. As., 1994.

Diógenes
Revista de cultura libertaria

El Astillero
Bar y librería
Ramos Mejía 764

Revista EL OJO MOCHO
Contenido de los números publicados:

Nº 1. Verano de 1991. ¿Fracasaron las ciencias sociales? (AGOTADO)
-ENTREVISTAS: *La creación de instituciones,* Juan Carlos Portantiero; *Razón dialéctica y análisis multivariado,* Alcira Argumedo; *Filosofía, política y ética de la responsabilidad,* Oscar Landi, y *"Althusser fue mi Gramsci",* Emilio de Ipola.
-ENSAYOS de H. González, E. Rinesi, Ch. Ferrer, L. Kievsky, G. Daleo y E. Vernik; RESEÑAS CRITICAS, y un HOMENAJE a José Aricó.

Nº 2. Invierno de 1992.
¿Se acabó la crítica cultural?
-ENTREVISTAS: *El riesgo de escribir,* David Viñas (notas de H. González, E. Rinesi, Ch. Ferrer y G. Korn); *La presencia del mal, o el abismo de la sociedad,* Héctor Schmucler (nota de Ch. Ferrer); *Captar intensidades,* Néstor Perlongher (nota de G. Korn), y *El fuego de la hornalla,* René Loureau.
-ENSAYOS de H. González, E. Rinesi y Ch. Ferrer; RESEÑAS CRITICAS.

Nº 3. Otoño de 1993.
¿Qué significa discutir?
-ENTREVISTAS: *De te fabula narratur,* León Rozitchner (notas de J. Poulain, P. Avelluto, H. González, J. H. Kang y E. Rinesi), y *Por sus hijos los conocerás,* Jorge Rulli (notas de C. Lesgart, G. Wolochwianski y E. Jozami).
-ENSAYOS de H. González, E. Rinesi, E. Vernik, Ch. Ferrer, A. Cristófalo, M. G. Mizraje y R. Fogwill; ANTICIPO de *Prontuario,* por D. Viñas; POLÉMICA entre A. Artopoulos y J. M. Saccomano; RESEÑAS CRITICAS.

Nº 4. Otoño de 1994.
¿Se puede salvar la teoría?
-ENTREVISTAS: *Volantes, mitos y cartas borgeanas,* Emilio de Ipola (notas de R. R. de Andrade, H. González, Ch. Ferrer y P. Vialatte), y *Los géneros de la patria,* Josefina Ludmer (notas de J. H. Kang, G. Korn, E. Rinesi y J. Quiroga).
-ENSAYOS de J. Schvartzman, A. Cristófalo, A. Argumedo y Ch. Ferrer; RESEÑAS CRITICAS.

Nº 5. Primavera de 1994.
¿A qué llamamos política?
-ENTREVISTAS: *Deconstruir la realidad,* Jacques Derrida (notas de H. González, E. Rinesi y M. Pompei), y *La cultura como violación,* Germán García (notas de D. Scarfó, M. Izaguirre, R. R. de Andrade, J. Quiroga y V. Pesce).
-ENSAYOS y OPINIONES de C. Correas, T. Abraham, N. Casullo, M. P. López, M. G. Mizraje, R. Forster, M. Kohan y D. Viñas; RESEÑAS CRITICAS; IDEAS Y TESTIMONIOS de R. Dri, J. Rulli, L. Herrero y M. Suárez; RETRATO de Celine, por D. Scarfó

Nº 6. Invierno de 1995.
Vida, locura y muerte en Buenos Aires
-ENTREVISTAS: *Literatura, urbanismo y utopía,* Juan Molina y Vedia (notas de D. Viñas y M. Croce), y *La comedia del conocimiento,* Alfredo Moffatt (notas de P. Vialatte y V. Zito Lema).
-ENSAYOS de F. Galende, M. P. López, J. Quiroga, O. Baigorria, Ch. Ferrer y H. González; RESEÑAS CRITICAS; FICCIONES ("Mientras no hay vida hay esperanza", por E. de Ipola); IDEAS Y TESTIMONIOS de D. Fuks, M. Teubal, J. Giani y E. Rinesi.

Nº 7/8. Otoño de 1996.
Modos de la memoria (Cine, psicoanálisis y marxismo)
-ENTREVISTAS: *Filosofía en la intimidad,* Carlos Correas (notas de M. Croce, A. Bonvecchi, H. González y conversación con J. Petras), y *Cuadras y cuadras de gente,* Nicolás Casullo (nota de J. Nahmías).
-ENSAYOS de H. G., E. Grüner, G. L. García, B. de Santos y Ch. Ferrer; RESEÑAS CRITICAS; FICCIONES ("Talcott Pitirim Gonçalvez o la elocuencia de lo conciso", por E. de Ipola); IDEAS Y TESTIMONIOS de J. Quiroga, E. Vernik, J. H. Kang y M. P. López; RETRATO de S. Kracauer, por E. Bernini.

Nº 9/10. Otoño de 1997.
Literaturas Políticas (Filosofía, emancipación, sexualidad)
-ENTREVISTAS: *Imposibilidades y esperanazas,* Ernesto Laclau (notas de E. Rinesi, H. González, E. Vernik y F. Schuster), y *Mantener la lucidez,* Roberto Echavarren (nota de A. Cangi).
-ENSAYOS de E. Grüner, J. Panesi, M. Moreno, Ch. Ferrer, L. Thonis, J. Quiroga, A. Cangi, J. Trímboli y J. Vezub; RESEÑAS CRITICAS; FICCIONES ("De la versatilidad de los orígenes", por E. de Ipola); IDEAS Y TESTIMONIOS de C. Correas, E. R. y L. Pomer; POLÉMICAS de H. G., R. Maneiro, H. Schmucler, E. R. y A. Cristófalo; RETRATOS de Brocato y Di Benedetto, por A. Abós, y de Darcy Ribeiro, por A. Argumedo.
-SEPARATA: "Cine, Televisión, Democracia y Cultura". Notas de P. Solanas, H. G., E. Bernini, J. H. Kang y E. R.

N° 11. Primavera de 1997.
Palabras profanas
-ENTREVISTA: *Ética, conocimiento y provocación,* Fogwill (notas de E. Rinesi, M. Soldatti, A. Bonvecchi, J. Quiroga, Ch. Ferrer y C. Sosa).
-ENSAYOS: de Fogwill, H. González, M. P. López, E. Schindel, E. Rodríguez, L. Rozitchner, G. Korn, E. Bernini, J. H. Kang, A. Cangi, M. Urresti, J. Panesi, E. R., V. Salvi y J. C. Saccomanno; RESEÑAS CRITICAS; IDEAS Y TESTIMONIOS, RETRATO de E. Bloch, por E. Vernik.
-SEPARATA: "Contra el imperio del ethos burocrático", por H. G. y Manifiesto de Octubre.

N° 12/3. Primavera de 1997.
Palabras profanas
-ENTREVISTAS: *Anarquismo de nombres propios,* Osvaldo Bayer (notas de Ch. Ferrer, L. Rozitchner y L. Kahan) y *Agonía y pudor en la representación,* Ricardo Bartís (nota de E. Pavlovsky)
-ENSAYOS de E. Grüner, H. González, Ch. Ferrer, A.Cangi, D. Viñas, J. Trímboli, M. P. López, V. Wagner, M. Percia, A. Moreira .
-RESEÑAS CRITICAS.
-IDEAS Y TESTIMONIOS.
-RETRATO: *León por León,* León Rozitchner.
-SEPARATA: *"Brasil: La forma difícil".* Artículos de L. Herrero, F. Monjeau, M. Canossa, O. de Andrade, R. Duprat, L. C. Maciel, J. Mautner y H. González. Reportajes a C. Veloso, G. Gil y H. de Campos.

Para comprar números atrasados, comunicarse al 4951-5218 o al 4305-8792, o al gakorn@mail.retina.ar

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

BUENOS AIRES
PRIMAVERA DE 1999
Nº 14 • $ 8
REVISTA DE
CRÍTICA POLÍTICA
Y CULTURAL

EL OJO MOCHO

Perseverancia de la historia

Escriben:

Cristian Rodríguez - Gustavo Nahmías - Gregorio Kazi
Mirta Giacaglia - Raúl García - María Laura Méndez
Claudio Benzecry - Florencia Abbate - Laura Estrin
Alejandro Bonvecchi - Sebastian Carassai
Gisela Catanzaro - Bibiana del Brutto - Claudia Feld
Graciela Ferrás - Cecilia Flaschland - Nelson Agostini
Mariana Luzzi - Lucas Rozenmacher - Silvia Ziblat
Valentina Salvi - Diego Sztulwark - Alejandra Zina
Emilio Bernini - Christian Ferrer - Horacio González
Jung Ha Kang - Guillermo Korn - María Pia López
Facundo Martínez - Eduardo Rinesi - Esteban Vernik