

LA ESCENA CONTEMPORANEA

REVISTA DE POLÍTICA

6

**¿QUÉ HAY DE NUEVO,
VIEJO?**

Ensayos sobre la invención

Manu Chao

La huelga de la UNAM

Encuentro de organizaciones sociales

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

Biblioteca Pedro Milesi

LA ESCENA CONTEMPORANEA

6

El capitalismo y la modernización
por Diego Szuwarc

Las variaciones sobre un tema
del uso de la historia y la invención de las naciones
por José Weinstein

El primer período. Antecedentes en un diario
por María Inés López

Los otros terrenos
por María Inés López

La innovación y el experimento crítico
por José Weinstein

La desigualdad: una nueva radicalidad política
y sus dificultades
por Miguel Muñoz

VISTO, OÍDO Y HABLADO
Manu Chao: La globalización alternativa
por Cecilia Perelman

NOS QUEDA LA PALABRA
Los escritores argentinos en el extranjero
por Cecilia Perelman

INVITE
Colaboradores
por Cecilia Perelman

LA CADA VEZ MÁS AMPLIA
por Cecilia Perelman

TEXTOS ENCONTRADOS
por Cecilia Perelman

CRONICAR
Impresiones
por Cecilia Perelman

LLA Y OUNDA
Carta de bienvenida
por Cecilia Perelman

FOTOMONTAJE
por Cecilia Perelman



Grupo editor: Ana Fabbri, Guillermo Korn, María Pia López, Matías Molle, Diego Sztulwark y Fabio Wasserman.

Colaboradores: Nilce Silvina Enrietti, Susana Fiorito, Cecilia Flaschland, Javier Fernández Míguez, Verónica Gago, Miguel Mazzeo, Alejandra Prilutzky, Dardo Scavino, Daniela Spósito.

Diseño: Cutral.

Diseño Web: Javier Fernández Míguez.

Nº 6 Junio de 2001

E-mail: laescenacontemporanea@yahoo.com

Página Web: <http://pagina.de/laescenacontemporanea>

Precio \$ 6

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

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

Indice

EDITORIAL	4
El zapatismo y la bioresistencia por Diego Sztulwark	13
Variaciones sobre un tema: los usos de la historia y la invención de las naciones por Fabio Wasserman	27
En primera persona. Anotaciones en un diario simulado por María Pia López	43
Los oficios terrestres por Matías Molle	53
La invención y el materialismo crítico por Dardo Scavino	66
La búsqueda de una nueva radicalidad política y sus dificultades por Miguel Mazzeo	89
VISTO, OÍDO Y HABLADO	
Manu Chao: La globalización alternativa por Cecilia Flachslan	99
NOS QUEDA LA PALABRA	
Los estudiantes plebeyos de la UNAM. Entrevista a El Mosh Alejandro Echeverría por Verónica Gago y Diego Sztulwark	108
ENVITE	120
Un tinglado sin techo: la Biblioteca Pedro Milesi por Susana Fiorito	123
NOTAS AL PIE	
Good show, vermouh con papas fritas por Guillermo Korn	127
TEXTOS ENCONTRADOS	
Tristezas de sábado por Raúl Scalabrini Ortiz	131
CRONICAR	
Impresiones	134
LEA Y DIFUNDA	
Carta de Emilio Alí	138
EL BUZÓN	139
FOTOMONTAJE	
Escena VI por Nilce Silvina Enrietti	

Editorial

Aniversario y balance

Durante tres años nos preguntamos –en *La escena contemporánea*– qué es hoy la política: qué es hacerla, quiénes la hacen, qué posibilidades críticas y emancipatorias aún tiene. En estos años insistimos una y otra vez en formularnos éstas y otras preguntas, pero sin suponerlas organizadoras de un saber externo a la política, sino como otro modo de ponerla en práctica. En ese sentido, nos propusimos muchas más tareas o más posibilidades de las que finalmente pudimos realizar: pretendíamos que los escritos que la componían dieran lugar a otros escritos, a otras voces, a otras prácticas. Y esto no significaba que la pensáramos mero instrumento de un saber que queríamos transmitir, sino que la imaginábamos como una práctica capaz de enlazarse y dialogar con otras prácticas. Pasados ya cinco números, vimos que los efectos eran magros, los lectores menos activos de lo que habíamos imaginado, nuestros pensamientos menos intensos u originales de lo que planeábamos, nuestros lenguajes tan reacios a ser rehechos como lo son los lenguajes habituales de la política. En el camino, dejaron la revista algunos de sus miembros originales y se sumaron otros.

A pesar de estas limitaciones, decidimos seguir haciendo *La escena contemporánea*, y la hacemos por otras razones que el aburrimiento, la inercia editorial o la aspiración a subsidios estatales, a renombres personales o a éxitos mercantiles. La hacemos por necesidades vitales y porque seguimos considerando que se trata de una práctica válida en sí misma y no un paliativo en espera de tiempos mejores donde la política brille nuevamente.

No la hemos pensado, ni ha sido, expresión de una agrupación, de una organización, o de una doctrina; ni siquiera éramos, antes de hacerla, un grupo con afinidades electivas. Fue la propia experiencia de hacer esta revista la que nos convocó, nos encontró, nos permitió dialogar, con todas las transformaciones que eso significó tanto para cada uno de nosotros, como colectivamente.

Porque nuestra revista no es portavoz de "otra" cosa, no tiene como prioridad divulgar ideas ya constituidas, ni generar toma de conciencia sobre ninguna causa noble, sino que quiere ser un



espacio de pensamiento, de experimentación, de crítica, de prueba de estilos escriturarios. Un espacio donde pensar a pluma alzada, donde discutir en voz alta.

Dijimos que la revista, el colectivo que la hace, no es expresión de un partido u otro tipo de organización. Pero no por el orgullo de la independencia autoral, sino porque preferimos hacer política de otro modo: mientras un grupo político debe partir del consenso (en torno a una teoría, una tradición, una agrupación o un referente), nuestra revista intenta abrirse pero eludiendo las tentaciones del pluralismo fácil y de la cuenta de apoyos. Tratamos de discutir incluso aquello que no suma; de discutir, fundamentalmente, aquello que incomoda. Y esto no significa soberbia, sino la simple aspiración a que la heterogeneidad y las tensiones que derivan de las diferencias sean estímulos y no obstáculos. Significa que apostamos a la revista como un espacio polifónico, en donde quienes escriben puedan discurrir más allá de cualquier exigencia consensual.

Ambiciones no nos faltan: *La escena contemporánea* pretende el ejercicio de la crítica y de la reflexión, y sospecha que hay política, en un sentido fuerte del término, cuando se pone en discusión lo indiscutible: cuando se produce un desplazamiento, un desacomodo, una cierta violencia en el pensamiento. Es ésa nuestra aspiración aunque probablemente no haya sido el resultado de nuestras prácticas. Porque sabemos que no se trata de una cuestión de voluntades transgresoras –de violar una prohibición o saltar sobre la ley que reprim-

me– sino que cuando algo no es discutido es porque no es perceptible en la situación que se habita, y de lo que se trata es de interpretar esa existencia imperceptible para así poder transformar los lazos comunitarios.

Editar una revista, ésta o cualquiera otra, supone tomar decisiones: saber cómo se quiere firmar, sopesar qué es un nombre y qué un status que opera como distorsión, como obstáculo o como impedimento para un diálogo o una discusión. Las definiciones sobre esas reglas de juego en apariencia irrelevantes son, para nosotros, centrales: hartos estamos de los discursos grandilocuentes, de las negaciones altisonantes, que sólo encubren la puntillosa colaboración en la supervivencia de formas de dominación y la respetuosa aplicación de jerarquías.

No alcanzaría, y quizás esto es lo complejo de definir, con decir de nosotros que somos estudiantes o profesores, intelectuales o militantes, escritores o investigadores, trabajadores o vecinos, o enunciar los diplomas que la paciencia en las aulas nos ha otorgado o nos otorgará; no alcanzaría eso para saber quiénes somos y qué hacemos cuando escribimos, discutimos, editamos, o ponemos en circulación esta revista. Editar una revista supone tomar decisiones, decíamos, supone formas de colaboración y de responsabilidad, formas de encuentro y de crítica. Supone dejar suspendidos los grandes discursos del compromiso en función de una práctica concreta, pequeña, sin estridencias. Supone lo que llamamos una ética de las minorías: pensar a los grupos como ensayos de cooperación, de subjetividades, de



pensamiento; como experiencias que buscan expresar toda su potencialidad en su búsqueda por afirmar nuevos modos de existencia.

Lo que hemos descripto, son las suposiciones y apuestas que nos retienen en esta empresa político-editorial; las razones que explican por qué, a pesar del "fracaso" de nuestras aspiraciones iniciales, insistimos en sostenerla como espacio de reflexión y de producción.

Una tradición que tiene esta revista de todavía breve existencia, es la de explorar críticamente las formas habituales de la política, interrogando las figuras en las que parecen condensarse las experiencias de nuestra época. Vamos a respetar nuestra pequeña tradición, y preguntarles, a ciertas figuras en las que parece encarnarse la política que se quiere emancipatoria, qué potencialidad tienen.

Largas marchas

Una marcha de protesta o de recuerdo, de reivindicación o de festejo, es una ocupación demostrativa de las calles. Una marcha es para mostrar –a otros: gobiernos, conciudadanos, enemigos, a los que miran por tvé– cuán numerosos y aguerridos somos. Es un acto fundamentalmente exhibicionista, que las formas más desplegadas del espectáculo –la televisión, para no dar vueltas– se encarga de afirmar como momento espectacular: ese cantito, al que recién aludimos –"es para fulano que lo mira por tvé"–, dice algo especialmente verdadero, dice que estamos, con

nuestros pasos en la calle, forjando un espectáculo.

No es inocente que acentuemos, hasta el hartazgo, la asociación de las marchas con esa palabra, que suele estar condenada, desde el principio, por nuestros pensamientos. Ya sea por un cuestionamiento de fondo hacia la pasividad que exige cualquier forma del espectáculo –la espectacularización, en este sentido, como un efecto de la cosificación–; ya sea del modo más desvaído de una crítica hacia la subsunción de la política a los formatos televisivos, al exhibicionismo, al eslogan rápido. Por una u otra razón, resulta incómodo tratar nuestras excursiones colectivas callejeras como espectáculos. Pero es innegable que tienen mucho de eso: preguntamos al marchista aplicado –el que va a varias marchas por año y puede realizar los ejercicios comparativos– cómo entiende, sino es pensando en la espectacularización de esos actos, la proliferación de murgas coloridas, la profesionalización musical, el cuidado de las banderas y, en los casos más enfáticos, las remeras –trotskistas– y los gorritos –moyanistas–. Mostrarles a los otros marchistas, y, más aun, mostrarles a los televidentes, cuánta gente mueve cada cual, y la eficacia de cada organización.

Es evidente que las marchas no son sólo un espectáculo, ni podemos sancionarlas inmediatamente como un sustituto exhibicionista de la política. Son, también, un momento particular de la política. Un rodeo se hace necesario: un rodeo por las figuras del carnaval y de la procesión. Figuras que los marchantes recreamos a veces a



sabiendas, a veces ciegos; figuras que apenas se transfiguran en nuestros pasos, o cuyo recuerdo amable aprovecha la murguita predispuesta a la que en febrero le toca carnaval, y en marzo repudio al golpe.

El carnaval y la procesión son figuras un poco más parecidas de lo que una rápida mirada nos sugiere: son momentos de fuerte ritualización, de una ritualización casi teatral; y también sucesos en los que existe, o esperamos que exista cuando estamos inmersos en ellos, una emoción colectiva. En ese sentido, la pagana fiesta popular, y la caminata mística y oficializada, se reencuentran como ritos de un viejo anhelo: recrear aquello que se percibe como disuelto, ir más allá de la atomización.

La figura de la marcha recupera y vuelve a poner en escena ese anhelo. En general, no lo resuelve, y nos vamos de allí con una cierta desazón: la de haber caminado y caminado en pos de un fugaz momento de alegría, de encuentro, o de emoción. Pero no es que no lo resuelva porque esa marcha en particular, en la que estuvimos, haya sido una marcha fallida, sino que no lo resuelve porque ese anhelo de fundación colectiva durante o en la marcha, está condenado a ser, una y otra vez, el nombre de un fracaso.

Las marchas no pueden ser, por su condensación de encuentros ocasionales, de destinos dispares, de intereses antagónicos, más que una efímera ilusión de colectividad puesta en la calle. Pero una ilusión poderosa y bien interesante: sabemos que es una de las imágenes más intensas y conmovedoras de la tradición de las lu-

chas políticas, y que funciona como termómetro, como medición rápida de las temperaturas sociales. Eso por un lado. Por otro, es una cierta recuperación de la ciudad, un nuevo trazado o el insistir con los pies sobre el antiguo trazado de las movilizaciones anteriores, una recuperación a medias festiva, a medias combativa, de las calles; una memoria de barricadas, de comunas y de transgresiones a las costumbres urbanas, se actualiza en los pasos de los nuevos caminantes.

En los últimos años, las marchas parecen ser efectos de las memorias callejeras y corporales, antes que instrumentos de los enfrentamientos políticos. En el peor de los casos, aparecen como sustitutos: "esto es un desastre, habría que hacer algo", suele ir acompañado de un "habría que salir a la calle" o "habría que hacer una marcha". ¿Bastaría esto para condenar las marchas, como una política ilusoria y comfortable? Antes bien, es necesario auscultar los anhelos que existen y motorizan esas marchas, también las nostalgias que ponen en evidencia, y, no menos importante, tomarlas como mapas incompletos y precarios de las resistencias argentinas. Un mapa de carteles, de articulaciones, o de sectarismos, un mapa de ropas folklóricas y de cantitos desafinados, de ausencias y de muy presentes ganas de televisión. ¿Es posible evitar que nuestras marchas devengan meros espectáculos; que esos anhelos de comunión colectiva no sean falsamente satisfechos; y el compromiso político agotado en la elección de la remera correcta que ya nadie va a escuchar?



Nuevos militantes

El mayor riesgo es no moverse del lugar prescripto: rehacer con nuestro tránsito los recorridos previstos para el lugar social que ocupamos. Riesgo que no dejan de correr quienes se viven como militantes, riesgo que, en cierto sentido, implica la militancia. Porque hay formas de cumplir, adecuadamente, el rol prescripto –así como otros cumplen el rol de políticos de estado, otros de intelectuales, o empresarios o sindicalistas, o de jóvenes, y así siguiendo–, ir a la marcha correcta, o a todas, si es que se vive como un activista sin fronteras. La adecuación es el subsuelo de la ineficacia real, la categoría –“soy un militante”– puede ser escudo de la impotencia. De otro modo: un militante –viejo o nuevo– adecuado correctamente a su rol social, suele tomar por acciones efectivas lo que es agitación efímera, y festejar la impotencia como poder colectivo.

Pero, ¿de qué se trata hoy la militancia? ¿Qué hay de la vieja promesa de un activismo capaz de incidir en el curso de la historia? ¿De qué modos se encarnan las antiguas aspiraciones emancipatorias o las reivindicaciones justicieras?

Hay estrategias comunicacionales que se esfuerzan en señalar una mutación de la figura clásica del militante: la derrota del clásico activista de los partidos centralizados, habría parido un nuevo tipo de activismo cuyos contornos se esfuman, se vuelven ambiguos, o, en general, demasiado inclusivos. Esas estrategias comunicacionales, son sostenidas tanto desde

formas de organización política que intentan enlazar o contener o explicar a los activistas, como desde –y muy fundamentalmente– los medios de comunicación de masas. Medios que, sabemos desde hace años, son para las masas pero no de ellas.

Dentro de esa estrategia discursiva hay un tópico: hay que firmar y distribuir el acta de bautismo del nuevo militante. Como toda operación clasificatoria ésta nos sitúa ante una abstracción de diferencias reales, ante una homogeneización imaginaria, porque bajo ese nombre –que enlaza la temporalidad y el valor de la novedad, con un lugar social prefijado, el del activismo– subsume desde una lucha guerrillera poetizada hasta una red de enlaces virtuales, desde una lucha campesina hasta un acto lúdico y de resonancias vanguardistas.

Es cierto que todos esos militantes –el campesino brasileño, el mapuche chileno, el globalfóbico francés, el libertario argentino– comparten una búsqueda de formas de existencia alternativas a las hegemónicas. Pero esa similitud no puede ocultar diferencias de fondo, diferencias de formas de lucha, de decisiones vitales, de estrategias, de potencialidades y de efectividad coyuntural.

La estrategia comunicativa de subsumir todas esas diferencias en la abstracta figura del *nuevo militante*, es correlativa a la estrategia política de enlazar todas y cada una de las experiencias de resistencia que existen en el mundo. Dicho de otro modo: a la marca mediática le corresponde el frente único. Y de otro modo más: al slogan publicitario le corresponde el es-



pectáculo de la política consensualista.

El nuevo militante recorta su claridad sobre el fondo oscuro de una militancia tradicional que es indicada como sectaria, burocrática, empobrecida, verticalizada. Su valor estaría en que sus acciones son epitafios burlescos o impiadosos para el pasado. Pero es necesario pensar a qué alude lo de nuevos. ¿Nuevos por recién llegados? Esta parece ser la interpretación de algún suplemento juvenil periodístico: lo "nuevo" es sinónimo de lo joven, se trata de "ver con ojos nuevos" como alguna vez gritó un vanguardista argentino devenido luego en escritor canónico. ¿Nuevos porque encarnan una novedad? Y esa novedad, ¿es una novedad de formas o nos enfrentamos a transformaciones radicales de la agitación política? Y, por último, ¿la novedad es un criterio válido para pensar la política?

Estos problemas se resuelven ligeramente cuando una categoría simpática encubre un mundo de diferencias. Los activistas de la emancipación, aquellos que no cesan de atender la exigencia de la acción, no merecen que se los despache como "nuevos militantes". No merecen que a una categoría que fija en un lugar preestablecido –la militancia– se la modere con una apreciación temporal. La potencialidad libertaria de la acción puede ser desplegada a condición de no encubrir las diferencias concretamente existentes. Porque lo del nuevo militante no es un problema de categorías o de nominaciones: de lo que se trata es de su correlación política, el frente único más o menos anticapitalista. Y no se trata, aquí, de

plantear frente a los frentismos, alguna nueva forma de la secta o una reivindicación de la pureza revolucionaria de algún movimiento, sino de señalar, apenas, nuestra desconfianza respecto de que pueda parir una política transformadora.

Del Foro Social Mundial al Polo Social

Para ganar en precisión: al nuevo militante no le corresponde el frente unificado –porque éste suponía los partidos a incluir en su seno–, sino las figuras más flexibles y laxas del Foro o del Polo. El frente político, entonces, ha devenido en Foro Social o, en las versiones provincianas, apenas Polo. Si uno es espacio de apertura y debate, el otro presume concentración y oposición; el Foro es terreno del discurso, el Polo alude más bien a la reunión de fuerzas.

El Foro Social Mundial, que ha sesionado en Porto Alegre, reunió a activistas de experiencias y prácticas bien distintas, bajo el auspicio del progresismo europeo –mediático, político, teórico–, y la organización del gobernante Partido de los Trabajadores. El Polo Social organizado alrededor de la candidatura de un sacerdote, junta en su seno a militantes de estructuras sindicales y partidarias tradicionales y de organizaciones barriales, locales. Mientras el primero, el del mundo, se propone la lucha contra la globalización y el capitalismo, pero más concretamente, la lucha por la imposición de la tasa Tobin a los flujos financieros; el de nuestra provincia de Bue-



nos Aires, lloriquea amparo y comida para los hambrientos, y, más concretamente, lucha por colocar un senador en el Parlamento.

¿Por qué un movimiento organizado para conseguir votos para una senaduría es social? ¿Por qué un movimiento de lucha por la votación de una ley se pretende social y no político? ¿Por qué esos movimientos que congregan militantes y activistas no se definen como políticos?

La mejor de las hipótesis –que no es la que vamos a sostener– es que serían indicadores de una vitalidad creciente de la sociedad civil que, en su productividad, arrasa con las formas políticas tradicionales y anquilosadas, impugna la lógica de la representación liberal y construye sus propios espacios y liderazgos. Nuestra hipótesis es que estas construcciones –el Foro, el Polo– no exhiben la vitalidad de la sociedad civil sino la crisis –ya demasiado mentada– de la política, y que estas organizaciones no impugnan la lógica de la representación sino, apenas, la lógica de los partidos.

Al vaciamiento de la política, se contesta con el intento de darle contenido. Un contenido social. Se parte de una promesa: lo social vendría a materializar, a limitar, a racionalizar –¿a socializar?– la política que, subordinada a las lógicas de los poderes económicos, no hace más que seguir caminando hacia la catástrofe. Para comprender qué significa hoy lo social, vale recordar hasta qué punto aparece como lo contrario de lo económico –la sociedad civil, en el discurso de lo social, deja de ser el reino de las relaciones económicas, para ser

el lugar de una nueva racionalidad–, y los actores de uno y otro campo pugnan por instrumentalizar la política en función de su propia lógica.

Los polos y foros sociales –que pugnan “socialismos” o societalismos bien diferentes: el uno cristiano, nacional y popular, el otro laico, global y anti-capitalista– buscan darle materialidad a la política, al vincularla con las experiencias contestatarias y críticas. Sin embargo, muchas veces, la articulación de esas experiencias va en detrimento del potencial inventivo que esas prácticas tienen para una recreación de la política. Esto es: no toman de esas experiencias sus aspectos más creativos y radicales, sino lo común que permite la suma de unas y otras.

Por eso, lo “social” del Polo y del Foro, no es el río desbordado de los cada vez más estrechos cauces de la representación política, sino una subordinación de los movimientos de la sociedad civil a formas representativas de nuevo cuño o de nuevo aspecto. No se trata de menospreciar sino de justipreciar esas articulaciones: en ellas no habla lo social, sino que se habla en su nombre. Que no es lo mismo, aunque lo parezca.

Todos no somos todo

A veces es necesario mantener las diferencias, por eso nuestro énfasis en sospechar de las igualaciones ligeras, sea una marcha, una categoría del activismo, un espacio de discusión. Mantener las diferencias no es una cuestión de distancias programáticas, sino de éticas vitales, de compromi-



sos practicados. En el Polo o en el Foro se tratan, se discuten o se consensuan, programas: cinco, diez, veinte o mil ítems para la lucha, pero en la representación de esas demandas no puede producirse una ética de la existencia. Y son esas éticas las que producen diferencias fuertes en situaciones concretas.

A veces es necesario sostener esas diferencias por una cuestión de honestidad: es demasiado confortable decir que somos aquello que no somos realmente. Militantes, piqueteros, campesinos, llénese con la consigna del día: todos somos... El "todos somos" que caracterizó la solidaridad mexicana e internacional con el zapatismo, se generalizó y se convirtió en la consigna fácil que sustituye a la práctica. La solidaridad funciona, a la vez, como un rasero igualador que no es poco confortable.

Todos no somos Emilio Alí, él está preso, nosotros escribiendo *La escena contemporánea*. La imaginaria afirmación de que todos somos piqueteros, puede coexistir, perfectamente, con la soledad real de los piqueteros de siempre. La soledad real de los piqueteros de siempre no desaparece por una solicitada, por la solidaridad que circula en las cadenas virtuales o por estas declaraciones editoriales, tampoco por una marcha de los activistas de siempre, aunque todo eso sea necesario.

Que un militante popular haya sido condenado en estos meses a una larga estadía en la prisión, dramatiza aún más una cuestión que de por sí es dramática: la destrucción constante de los hombres y los innegables obstáculos

que aparecen para crear formas de evitar esa destrucción. Que un militante popular haya sido sancionado de un modo ejemplificador para el resto, nos obliga a no tomar atajos, a pensar, si es posible, de qué modos concretos se establecen cooperaciones, luchas y defensas, de qué modos se crean o se inventan diálogos, experiencias y éticas.

Saldos, novedades e invenciones

Inventamos o erramos, decía Simón Rodríguez hace mucho tiempo. ¿Qué es inventar?, nos preguntamos en este número de *La escena contemporánea*. Sabemos que la respuesta a esa pregunta está vinculada a debates filosóficos, a modas académicas, a corrientes historiográficas, a creaciones políticas. Sabemos que, como ya ha sucedido en las ediciones anteriores, hemos intuido el tema, antes que sellarlo.

Para desplegar esas intuiciones y dar cuenta de una voluntad –la de explorar cuánto de activo y productivo tiene la idea de invención más allá de las modas o los tecnicismos– están las largas páginas que siguen. Pero aquí nos interesa distinguir la invención de la novedad. Porque hemos estado hablando de novedades: discursivas, formales, estéticas, y en cierto sentido, hemos soplado nuestras sospechas sobre esas novedades. Rápidamente: las meras novedades mañana son saldos, y ambos son estados de la mercancía, que transita sin dolor sus mutaciones.



La escena contemporánea

Por eso, las novedades no nos conmueven por nuevas, lo nuevo no nos conmueve por reciente o por joven. Lo nuevo, muchas veces, es la forma renovada de lo viejo. Otras –en especial cuando se asocia a lo joven– es una condena a su extinción: sólo es cuestión de tiempo. Los mercados de objetos, incluso los mercados políticos y simbólicos, pueden estremecerse ante las novedades. Nosotros quere-

mos eludir esa pasión, y no estamos dispuestos a repudiar al pasado como una antigualla. Sí estamos dispuestos a depurar críticamente los legados, o a no repetir aquello que ya reconocemos como impotente. No es la novedad, entonces, sino la invención lo que aparece como aspiración o necesidad, como deseo o exigencia. Y qué puede querer decir esto, es el tema de las páginas que siguen.



El zapatismo y la bioresistencia

por Diego Sztulwark

Hasta que no se haga presente una política completamente nueva –es decir que ya no esté fundada en la exceptio de la nuda vida–, toda teoría y toda praxis seguirán aprisionadas en ausencia de camino alguno, y la ‘bella jornada’ de la vida sólo obtendrá la ciudadanía política por medio de la sangre y la muerte o en la perfecta insensatez a que la condena la sociedad del espectáculo. Giorgio Agamben

¿Hay invención en la política? La prudencia dialéctica recomienda, sin dudas, responder: “sí y no”. La discusión no es arbitraria, sino que remite a los dilemas del pensamiento social.

En lo que sigue intento plantear al menos seis preguntas: 1– ¿Cómo concebir la noción misma de *novedad*, implicada en toda idea de invención?; 2– ¿Por qué quienes intentan asumir estas cuestiones han sentido la necesidad de sumergirse en problemas comúnmente llamados de “ontología”?; 3– ¿En qué consiste la polémica entre los *ontólogos* y los *inventores*?; 4– ¿Cuáles son los obstáculos para interrogarnos por la existencia –y naturaleza– de núcleos de contrapoder?; 5– ¿Podemos pensar la experiencia del zapatismo en el estado mexicano de Chiapas a la luz de esta idea de invención? ¿Y en qué consistiría su “novedad”? La hipótesis central sería que el EZLN realiza una operación subjetiva, a la que se le puede llamar *invención*, y que dicha operación singular no es subsumible sin más dentro del movimiento del anticapitalismo global, ni bajo otras formas de reducción del sujeto político al conjunto de antecedentes estructurales que lo explicarían. La pregunta es por la naturaleza de la lucha zapatista y por identificar hasta qué punto las orientaciones prácticas de la resistencia colocan al debate político en otro plano, otorgándole una dimensión central a lo que podríamos llamar la *bioresistencia*¹. La experiencia zapatista existe en toda su potencia no como modelo a generalizar, sino como una invitación a mirar el mundo por debajo del agua y cambiar así de perspectiva. Mientras por encima de la línea de flotación las islas se ven separadas, aisladas, por debajo, en cambio, las profundidades submarinas revelan un suelo común; 6– ¿Puede pensarse la invención como algo diferente de aquello que pasa entre moda y moda, o sólo podemos identificar al invencionismo con una deshistorizante persecución del valor de “lo nuevo”? Una resistencia ejercida contra los saberes hegemónicos en su calidad de dominantes a través del

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



trabajo de la interrogación y la búsqueda es lo que puede abrir las puertas a una idea positiva de invención.

I

La sensación común que conmueve los espíritus de quienes hacemos esta revista frente a la invocación de la *invención* revela que se está ante una de esas palabras que nos exigen un autoexamen: ¿por qué nos incomoda? Una primera respuesta podría ser la forma en que la *invención* es ideológica: resuelve un problema de magnitudes desde el momento mismo en que lo plantea.

La incomodidad revela hasta qué punto la invención, como noción cargada, no resiste nuestro autoexamen. Hasta qué punto, no hemos pensado a fondo los problemas que fugazmente nos plantea y resuelve el invencionismo.

Esa incomodidad respecto de algunos usos de esta expresión, que fueron ya señalados por Horacio González² en el epílogo de su libro *Restos Pampeanos*, se acentúa frente al hecho de no haber hallado aún otra forma de la polémica que la ironía, efectiva pero insuficiente.

El problema que plantean los *invencionistas*³ es el de la forma en que se pueden pensar las transformaciones, las emergencias, los agotamientos y las nuevas creaciones políticas, sociales e históricas, una vez que ha entrado en crisis lo que se denomina la "matriz determinista".

En efecto, se nos inquiere, si ya no se trata simplemente de "develar" el

"desenvolvimiento de la historia", ¿cómo enfrentar el fin de una "época" —"del hombre", según Foucault— de "certidumbres" cognitivas y políticas? ¿Cómo afrontar lo que se presenta como el nacimiento de una época signada por la indeterminación y la incertidumbre?

La *invención* supone, al menos dos cosas: una decisión de enfocar estas cuestiones sin reflexionar a fondo sobre las connotaciones con que el *espíritu de época* inutiliza el potencial crítico de las palabras y una elección teórica que subestima, en nombre de la señalada *indeterminación* de lo social, toda continuidad histórica que pretenda fundarse en una materialidad propia.

Para ser claros: si algo se le puede reprochar al invencionismo es su apresurada declaración de inexistencia de un *real*. Es esta disolución de *eso* de lo que no podemos decir demasiado excepto que "hay" y que en ese *haber* se encierran las claves de articulación de toda creación posible.

En ese nudo problemático de la *invención* se tramán, sin embargo, trayectorias diferentes. De hecho el invencionismo está atravesado por un *idealismo* fundamental: la negación de todo rasgo de una materialidad vital, cultural y social, tan insuficiente como necesaria para pensar la historia y la política.

Así, en nombre del fin de los sustancialismos no se hace sino sustituir, mediante un *voluntarismo politicista*, una esencia por otra: el azar y la contingencia acuden ya no como elementos del real mismo, sino como sustancia sustituta.

La negación de todo real por par-



te de los *invencionistas* forma parte del mismo movimiento general de los filósofos del "giro lingüístico" –como lo recuerda Dardo Scavino⁴–, quienes aceptan "poner" en la *intersubjetividad consensual* el sostén último de la existencia de la historicidad humana.

El éxito del *invencionismo* –especialmente en sus versiones más serias, como ocurre con las interesantes tesis de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe– se apoya en un logro no menor: haber hallado una posición coyuntural que le permite desarrollar un pensamiento de la política muy sofisticado.

Veamos: un problema de toda política –en su relación con el pensamiento– es un cierto riesgo de perderse en una "filosofía" (política), abandonando así su dignidad como práctica autónoma, como acción sin deudas demasiado comprometedoras con el pensamiento teórico constituido. La política tiene sus berrinches. Uno de ellos es su resistencia a toda filosofía que intente tomarla por su objeto.

En efecto, la política –en su existencia posmaquiavélica– es decir, moderna, reclama su autonomía frente a otras esferas de la *razón práctica* (como la ética, la religión, la moral y la filosofía) y la formación de un ámbito propio de *lo político*, separado respecto de la existencia de lo económico y lo social.

El *invencionismo* –que se revela por entero en los trabajos de Laclau y Mouffe⁵– se sostiene en base a una extraordinaria capacidad de asumir esas premisas de la política moderna, acentuándolas a punto tal de exigirle a las *determinaciones sociales* –que el

marxismo había introducido en su campo–, que se retiren definitivamente del juego.

El *posmarxismo* opera con sutilezas que reclaman atención: recoge aquello que Pocock ha llamado el "momento maquiaveliano"⁶ –o el momento *político* en que la física de las fuerzas en pugna logran producir una apertura en la historia y se disponen a la *invención de lo social*– y lo enfrenta a los anunciadores de la revolución social.

La obra de Antonio Gramsci –es decir, lo mejor y no lo peor del marxismo– es el terreno de la operación del *invencionismo político*. En palabras de Laclau y Mouffe, se trata de ir "más allá de Gramsci" o, más precisamente, más allá del *marxismo* que *hay* en Gramsci, a partir de una fina lectura del *momento gramsciano* como lugar de la articulación/incorporación de las exigencias de la política posmaquiavélica (y leninista) al marxismo.

Si para el comunista italiano la política se desenvuelve como una física de la guerra, de la constitución de los ejércitos, de los enfrentamientos, de las estrategias militares, ritmados por los vaivenes de las constituciones y desarticulaciones de *bloques históricos*, Laclau y Mouffe tiran del fino hilo de la *hegemonía* –núcleo del *historicismo* marxista– hasta despojarlo de toda relación histórica con lo que el marxismo había postulado como crítica del modo de producción capitalista.

Cae, así, el fundamento del gramscismo –y de paso de todo pensamiento de la totalidad histórica y de la dialéctica– que sostenía la asimetría es-



tratégica entre el poder burgués y la eventualidad proletaria. Se asume la riqueza del posmaquiavelismo marxista en tanto *actualización* de la política como una física social y campo histórico de fuerzas, pero abstraída de la crítica de la totalidad capitalista, que la sostenía.

El *invencionismo* de Laclau y Mouffe concluye en dos tesis de considerable alcance: la *inconsistencia* de las formas sociales objetivadas (que elimina las determinaciones sociales sobre la política) y la lógica equivalencial –extraída de la lingüística y el lacanismo– como *estructura* de los procesos hegemónicos (la invención).

II

La ironía rápida, decía, no le hace justicia a la *invención*. Tendremos que descender un momento en su estación.

Al *politicismo* le sobran méritos. De hecho, trata la crisis de fundamentos del pensamiento político de la emancipación con un arsenal teórico envidiable.

Fue esta coyuntura teórica la que determinó, sin dudas, el “giro ontológico” de quienes se mantuvieron en una posición crítica y activa. La necesidad de reencontrar la confianza –perdida– en una teoría eficaz para sostener las resistencias se impuso en la forma de una introspección profunda. Tanto que se hundió en las profundidades del *ser*, para hallar –desde allí– un fundamento consistente para pensar de nuevo *subversivamente* el mundo.

Este movimiento, explícito en la obra de Toni Negri y Alain Badiou, tuvo el mérito de ofrecer una serie de nuevos argumentos –y un lenguaje desaprovechado por el poder neutralizante de las modas académicas– para pensar los problemas a que se enfrentaba el movimiento de la emancipación.

Si el marxismo históricamente existente –en sus infinitas variantes– no lograba sustraerse del finalismo histórico, el comunismo –como proyecto y utopía histórica– quedaba encerrado en un dilema dramático: o consuelo tonto del *determinista* histórico, o utopía sin sustento en el movimiento real del bien intencionado que simplemente confía en el bien, es decir, el *moralista*.

El *invencionismo* encuentra en ese preciso lugar su eficacia. En la muerte de un comunismo entrampado en este dilema irresoluble. La denuncia de las experiencias del socialismo real es el bocado servido en la mesa de las versiones incluso más groseras del posmodernismo.

El desafío para quienes se proponen responder a la dominación es significativo. La búsqueda oceánica de los más famosos “ontólogos” (Badiou y Negri) debieron recorrer vastedades matemáticas y filosóficas hasta dar con las primeras respuestas de fuste.

Hay, en la obra de los *nuevos ontólogos* una respuesta fundamental al *invencionismo*: si es cierto, como lo es, que existe una relación irremediable entre “ontología” y “necesidad”, desde el momento en que una vez definido el *ser*, ya nadie puede escapar de él, por definición, no es menos cier-



to lo que ambos autores señalan en común: a– que no toda *ontología* es igual a otra por el simple hecho de serlo, y b– una ontología se conforma con hallar hipótesis: no le es necesario definir, ni nombrar al ser. Hasta aquí las coincidencias entre ambos autores (mientras Badiou identifica al ser con el vacío lógico matemático y renuncia a toda posibilidad de nombrarlo, Negri, siguiendo a Spinoza, considera al ser como un infinito inabarcable, con lo que por una vía muy distinta, escapa al riesgo de decir “el ser es esto”).

Respecto de la relación entre ontología y *necesidad* –al parecer clave de todas las claves de la coyuntura teórica– ambos autores afirman consistentemente que la *necesidad histórica* –el finalismo– no tiene por qué ser tan “histórica” y que la existencia de un nivel propiamente ontológico no implica *necesariamente* finalismo alguno. Dicho de otra forma: es posible evitar el chantaje de los invencionistas quienes igualan falsamente ontología y teleología bajo el mismo término de *esencialismo*.

El invencionismo, en efecto, extrae su potencia de la negación de la existencia de verdades ontológicas no finalistas. Los ontólogos logran escapar de la trampa, obligando a definir (y elegir) qué cosa es lo que hay que entender por *esencialismo* ¿se refiere al *finalismo* o existencia de *modalidades del ser* de las cosas y los hombres?

Este éxito político –sostenido en teorías diferentes– tiene sus riesgos. Uno de ellos es el abandono –cuando no la condena abierta– de todo pensamiento dialéctico y, con él, de la

categoría de *praxis*, un concepto irrenunciable para cualquier pretensión emancipatoria. Y el segundo, la facilidad con que se prestan a lecturas que declaran la elevación de la filosofía a rango de verdad de la política.

En efecto, una vez que nos hemos sumergido en investigaciones ontológicas estamos obligados a realizar una reconstrucción filosófica de proporciones, hasta dar con una formulación coherente y apta para producir enunciados políticos potentes.

Para escapar a los riesgos teoricitas un movimiento tal se sostiene postulando una relativa superioridad de la práctica sobre los enunciados explícitos. Pero entonces el problema se desplaza y reclama recaudos para no caer en un practicismo ingenuo: a– toda práctica está entretrejida –como decía Gramsci– con hipótesis teorizables, y está sostenida *ideológicamente* y, b– a la vez existe una ineficacia de todo enunciado explícito para sostener por sí mismo una práctica –de hecho, existen motivos suficientes como para suponer que un discurso antinstrumental puede ser manipulado por prácticas instrumentales–. En efecto, desde el momento en que la práctica contiene hipótesis conceptualizables, el sentido de los enunciados explícitos se resignifican a la luz de estas premisas discursivas.

III

La reacción frente a lo que hemos llamado –con fines meramente tácticos– “invencionismo” ha producido una serie de postulados de tipo epis-



temológicos y políticos que aún están, al parecer, en pleno proceso de difusión pero que, a la vez, requieren ser sometidos –en una dinámica que puede tornarse frenética– a crítica.

La primera y más enigmática de esas novedades teóricas es postulada por Alain Badiou bajo el nombre de "verdad genérica" (y se completa, entre otras, con las de "procedimiento genérico de verdad", "situación" y "forzamiento").

La complejidad de este problema es tal que no conozco, hasta el momento, más atajo que atreverse con su imposible mamotreto *El ser y el acontecimiento*⁷.

Otro pensamiento que merecería una exploración detenida es el de Toni Negri, ingenioso lector de Marx y Spinoza –y en particular de la lectura que de Spinoza hizo Gilles Deleuze⁸–. Sobre todo los conceptos de *expresión*⁹ y de *poder constituyente*¹⁰.

Tanto los invencionistas como los ontólogos intentan pensar el mismo problema y, de hecho, esta confluencia los reúne en un tono de época. De hecho, todos ellos han coincidido en una rimbombante conclusión sobre la política actual: no hay por qué seguir poniendo al Estado en el centro de un pensamiento de la política.

Esto que así presentado puede ser percibido como una sofistiquería sin sustento histórico-real puede, sin embargo, ser percibido de otra forma, si dejamos el ejercicio de glosar filósofos políticos y nos sumergimos en la experiencia del zapatismo.

IV

El zapatismo, en efecto, es un movimiento con centro en el estado de Chiapas pero que se extiende por múltiples vías por todo México, en primer lugar, y luego, encuentra influencias sobre América latina y, en general, entre todos quienes dicen resistir la opresión y la injusticia en el mundo.

Pero ¿por qué nos interesa el zapatismo? La pregunta no es del todo obvia. De hecho entre quienes resisten al capitalismo hay quienes se entusiasman con Marcos porque ven en él un carismático llamado a un nuevo internacionalismo en épocas de resistencias globales. De hecho quienes se han reunido recientemente en el Foro Social Mundial y desarrollan el enfrentamiento activo contra las instituciones centrales del capitalismo con la perspectiva de desplegar un programa alternativo al de la "globalización injusta" se sienten especialmente atraídos por una experiencia que los confirma.

Así, un nuevo anticapitalismo global que funcione "más allá de las naciones" –como dicen Toni Negri y Michel Hart en su último trabajo, *El imperio*– volvería a resucitar a la política luego del largo período de agnía que sufriera en manos de sindicatos corporativos, políticos corruptos y partidos nacionalistas. Al fin, la ofensiva neoliberal sería contestada por una contraofensiva de escala internacional.

¿Pero cómo pensar esta contraofensiva sin caer en el simplismo de quienes hacen del "anticapitalismo"



un sentido pleno: bandera y programa? ¿Cómo acercarnos a esas nuevas experiencias de resistencia que alimentan las ansias de los anticapitalistas? ¿Cómo ir a la "anatomía" del movimiento, para ver qué hay allí de "invención"?

En todo caso está claro que el camino para acceder a un conocimiento no depende del fenómeno mismo –por caso el EZLN– sino fundamentalmente de la forma en que nos acercamos a él. Y me parece evidente que el camino de ese acercamiento se encuentra bloqueado.

Una primera hipótesis sobre las razones de este bloqueo podría ser la siguiente: la posibilidad de indagar sobre el potencial de las nuevas experiencias está "parcialmente nublado" (como diría Santo Biasatti) por la mirada hegemónica que sobre estas experiencias realizan los militantes que intentan construir un centro de la contestación mundial.

Más que un movimiento internacional al que pueden adherir o no las experiencias –Movimiento de los Sem Terra, el EZLN, José Bové o los campesinos de la India, por nombrar a los más "famosos"– podemos pensar esto en términos inversos: lo que realmente existe con una potencia considerable son *esas* experiencias –y tantas otras– y recién en un segundo momento están quienes intentan –con toda honestidad y, tal vez, con todo éxito– darle una forma y una inteligibilidad a ese movimiento. Sin dudas, entre estos últimos, hay que contar al grupo responsable del periódico *Le Monde Diplomatique* y a los miembros del grupo *Attac*.

Estos militantes "anticapitalistas" (o antiglobalización injusta) realizan cientos de actos de resistencias, de lucha, y se vinculan con las experiencias más avanzadas en todo el mundo. Pero a la vez, la constitución de estos "centros de la resistencia" termina por invertir los términos del problema y afectar negativamente aquellas luchas. Porque lo que organiza realmente no es la pregunta de *cuál* es la *invención* de estas experiencias –si es que la hay– sino que es al revés: son las experiencias que resisten la injusticia las que deberán preguntarse si adhieren o no a este centro resistente mundial.

En la sustitución de los términos, lo que prima es el programa internacional o la perspectiva "global", y se deja de lado la pregunta fundamental: ¿Qué implica el surgimiento de esta nueva radicalidad social? ¿Cómo pensarla? ¿Qué perspectivas abre?

Precisamente cuando se comienza a comprender prácticamente que el poder actúa como centro normativo, que la multiplicidad de experiencias y de modos de vida comienza a demostrar toda su potencia, desde la contestación "anticapitalista" se enarbola un nuevo centro al que las experiencias tienen que adherir, uniendo su suerte, a un eventual mañana de "globalidad justa".

Lo resistentes globales terminan así repitiendo el gesto del militante clásico, cuyos movimientos básicos van de un enojo con el mundo actual y sus injusticias a una propuesta de buen mundo, tomando una distancia imaginaria del mundo, y sugiriendo



riendo, desde allí, un modelo de mundo a instaurar.

Así se desplazan los mecanismos materiales del cambio, las nuevas formas de sociabilidad emergentes, por una taxonomía idealista y de las buenas reformas.

Un segunda hipótesis: la matriz marxista (por supuesto, no pretendo referir a "todo marxismo", sino al dominante, circulante e influyente como tal) de inteligibilidad de las luchas orienta su interés hacia aquellas que tienen un efecto claro y directo en el nivel económico entre las clases fundamentales del modo de producción capitalista, lo que además, prioriza, nuevamente, la centralidad de los países más poderosos.

Hace unos meses una activista y teórica de la nueva radicalidad italiana decía que el valor de la lucha palestina no está en su subjetividad –obviamente, nacionalista, es decir, peligrosa– sino en sus efectos: el aumento del precio del petróleo!!! (Lo caricaturesco de la anécdota funciona al denunciar el mecanismo, que se presenta generalmente en formas más sofisticadas).

Así los movimientos percibidos como más "marginales" quedan como lo que "adorna" de alegría y exotismo los encuentros, cuándo en realidad son estos movimientos los que están desplegando un contrapoder verdaderamente radical.

Una tercer hipótesis: la necesidad de adecuar nuestra mirada de las nuevas experiencias a las formas que tenemos de concebir los cambios. Efectivamente, la naturalidad con que solemos decir "todo es político" escon-

de la existencia de una interesada operación subjetiva: ese "todo" actuaría como una segunda existencia, después de la existencia misma. Así todo lo que existe, existe, pero lo que de lo existente es verdaderamente "lo interesante", responde a un segundo criterio, que no es la existencia misma, sino un segundo criterio de interés, que es la "politicidad". En palabras de Lacan, esta forma de percibir la existencia implica erigir a la política como "significante amo". Así la política hallaría su máxima dignidad como un verdadero metalenguaje dependiente de este gran hermano dador de sentidos.

Como dice el artículo de María Pia López, un lugar común de esta época es la permanente recaída en un definicionismo de la política (y LEC no ha sido ajena a esto). Este "definicionismo", lejos de acercarnos a una verdad sobre las experiencias, no hace sino insistir en una forma de la subjetividad –caracterizada por este metalenguaje de la política– que tal vez nos esté impidiendo acceder a la pregunta por la invención.

Precisamente este politicismo afirma de entrada que *hay* una verdad política, y que se trata de buscarla aquí o allá, pero, en todo caso, existe la certeza de que la hay.

La construcción de lo político se da entonces buscando el "elemento político", a partir de una realidad que, como tal, se nos escapa por completo. La pregunta es obvia ¿Qué buscamos cuándo buscamos "lo político" en lo múltiple real?

Así la multiplicidad es nuevamente escamoteada en nombre de una



única forma de mirar que depende de la manera en que actúa este significativo político. Mientras miramos con anteojos politológicos, somos absolutamente ciegos a aquello que no se presente como *representable* ante aquellos lentes.

Podríamos postular, finalmente, una última hipótesis muy vinculada a la anterior: una dificultad mayor para acercarse a estas experiencias es la insistencia en seguir pensando en "centros", ahora globales, tanto a la hora de pensar el poder, como –y sobre todo– a la hora de pensar la resistencia.

Efectivamente, la idea de que no hay resistencia sino a condición de "construir un nuevo centro" es otra de las formas de imponerle a las experiencias de resistencia, condiciones. La discusión aquí es más transparente: ¿las experiencias se dejan representar por un elemento a partir del cual pueden ser agrupadas en un nuevo conjunto o centro del cual pasarán a depender y al cual se ajustarán o van a persistir en una resistencia que consiste en oponer una opacidad que las deja afuera de toda representación política posible?

V

El zapatismo irrumpió en la noche en que reinaba la "filosofía política". Hasta entonces las polémicas más inteligentes escapaban al ámbito de las prácticas y de la política para rondar entre las casas editoriales y los centros de investigaciones universitarios. La teoría política tramitaba la derrota

de las luchas populares y se regodeaba con la hiper-complejidad de la emancipación.

No es que no existieran luchas. Pero éstas funcionaban refrenadas por la falta de un modelo de sociedad futura pensable y deseable a la vez.

El zapatismo desbarató ese clima nocturnal y esa forma inercial de concebir los problemas de la política y puso en discusión lo que sin dudas es el tema mayor de la emancipación: "el poder" (es posible que el conjunto de las invenciones atribuidas al zapatismo deriven de la forma en que piensa "prácticamente" el problema del poder).

Se podría decir –algo esquemáticamente– que el lenguaje zapatista trabaja a partir de la distinción algo convencional de dos ideas clásicamente inseparables: estado y poder. Pero esta separación no se da en la forma en que lo hacía el discurso político marxista más difundido, es decir, aduciendo que el verdadero objetivo es el poder, algo que estaba por detrás de los gobiernos, en algunas instituciones estratégicas, cuyo centro sería el aparato militar y comunicacional.

El pensamiento al que podríamos llamar –con muchos reparos, entre ellos que ésta es *una* interpretación y sólo una– "zapatista" afirma, en todo caso, que el estado es el aparato central de gestión de la sociedad, mientras que el poder es el complejo de fenómenos que hace que las cosas sean de una determinada manera y que no se puedan transformar (así no más).

Se entiende, entonces, que el po-



der sea mucho más que el aparato del Estado, al punto que los gobiernos –de cualquier signo– no sólo no hacen lo que quieren con él si no que cada vez tienen más dificultades para intentar escapar siquiera un milímetro de los mandatos de los dioses (de los que el más célebre, pero no el único, es el de la economía).

El zapatismo registra la impotencia en que se encuentran los gobiernos progresistas de todo el mundo a la hora en que se proponen destruir o modificar sus sociedades y se ubica en un lugar privilegiado para anunciar que la imagen de la ocupación del palacio de gobierno ha dejado de ser la condición central del cambio, para pasar a ser una eventualidad posible, junto a otras. O, en otras palabras, la política –en un sentido distinto al de la representación– ha dejado de ser una *práctica estatal*.

Pero esto no significa que el EZLN no se dirija reiteradamente al gobierno de su estado, Chiapas, o al gobierno nacional mexicano. Por el contrario, si algo sorprende al público que sigue las marchas y reveses del zapatismo es precisamente la habitualidad con que esto ocurre. En efecto el EZLN reclaman explícitamente una legalidad y un reconocimiento del estado (por ejemplo para los pueblos indígenas, quienes luchan por ser admitidos como sujetos de derechos, lo que implica un control efectivo de sus formas de autogobierno).

Justamente es el hecho mismo de que el EZLN no desconozca al estado mexicano –una obviedad– lo que alienta a sus críticos a desmerecer todo lo que hay de *invención* política

en la excentricidad del estado. Así funciona ese curioso –y sintomático– alivio entre quienes precisan saber de antemano que el EZLN no trae nada nuevo: o bien desconocen al estado y entonces son ingenuos y les falta “complejidad”, y bien, reconocen al estado y entonces son –tranquilizadamente– “más de lo mismo”. Porque toda invención *obliga*.

El EZLN no desconoce la existencia de un centro estatal ni de esa trama compleja que es el poder. Pero reorganizan la forma de pensar esta complejidad: el poder y estado existen, por supuesto, pero no son las claves centrales del cambio.

Como me decía hace unos pocos meses un amigo cubano, a la vez sociólogo y comunista militante, “hay que seguir con atención el fenómeno zapatista porque allí puede estar surgiendo una nueva imagen de la revolución, como un proceso desde la sociedad civil” (concepto éste, el de sociedad civil que comparte con el lenguaje zapatista).

Un enunciado –tal vez prematuro– podría afirmar que el zapatismo reinventa la política como una ética, como una coincidencia armada de la acción pública (la movilización, los pronunciamientos) con un planteo de fondo sobre la necesidad de luchar por vivir *dignamente* las situaciones que se habitan. Pero el lugar de las armas en el zapatismo es también digno de atención: se trata de una forma de defender una autonomía más que de una forma de lucha dominante para llegar al poder.

Y hablo de ética como lucha de autoafirmación de la potencia frente



al antropocentrismo utilitarista. Una ética sería aquí una política en el sentido en que el capitalismo es el nombre de una forma de la sociedad y del individuo que aniquila culturas enteras. Así entendida, una ética es un intento de producir –o asunir, o restituir– lazos sociales fundados en imágenes prácticas de felicidad y difusión de valores alternativos, o no capitalistas (no presididos, por ejemplo, por el valor de cambio sobre el valor de uso, etc.).

Pero esta perspectiva implica una convicción previa sobre el capitalismo como algo más que un conjunto de clases sociales separadas por el hecho de que unos poseen el control de los medios de producción, de cambio y el manejo del aparato del estado, mientras que la gran mayoría sufre la explotación que esta desigualdad implica. La discusión zapatista sobre el poder tiende a afirmar que para que las clases sociales existan como tales junto a un conjunto más amplio de injusticias –o contradicciones– es imprescindible poder pensar al capitalismo como formación económica y social en articulación con una formación antropológica y cultural. Esta combinación sería el trasfondo, o la clave de la “sociabilidad capitalista” (o del individuo).

Este desplazamiento en los acentos definicionales opera una alteración de la forma en que se piensa el cambio social y esto ocurre en directa proporción a la radicalidad que se espera de ese cambio.

Las comunidades indígenas –principal base de apoyo del EZLN– se enfrentan integralmente al capitalismo como espacio total de mercantilización

de la vida, lo que implica cosas muy concretas como frenar iniciativas de deforestación, de preservación de la riqueza en biodiversidad (la selva Lacandona pertenece a uno de los tres espacios más ricos de biodiversidad del planeta) de la biopiratería de las multinacionales como Monsanto –entre otras–, y de control reproductivo de los indígenas, vistos por el poder como un pueblo-obstáculo para el despliegue de la potencia de los capitales en una zona de la que esperan no pocas ganancias.

Nadie podría decir que el zapatismo haya inventado absolutamente la resistencia como tal al capitalismo en su forma integral. Claro que no. Porque de lo que se trata es de pensar la invención en términos situacionales, más que de progreso unilineal.

Alguna vez Miguel Foucault acudió a una categoría muy potente para explicar las tecnologías del poder: el “biopoder”. Designaba una capacidad de administrar la vida biológica de los pueblos por la vía de técnicas como la demografía, la sociología y la medicina. Curiosamente, anunció el investigador francés, el punto en que el biopoder se articula con la tecnología de las sociedades disciplinarias –o de control– es el control de la sexualidad, en la misma medida en que allí la disciplina formadora del individuo deviene nudo con el control de la reproducción biológico-social.

Decíamos que zapatismo podía ser entendido como una ética. Agreguemos, con Verónica Gago, que es una experiencia avanzada de bioresistencia^{1 2}.

La idea de bioresistencia tiene



para nosotros una ventaja muy frente a la de "resistencia política", porque nos permite escapar a la situación política en términos representativos para pasar a considerar la multiplicidad de formas en que se expresa la lucha por la libertad y la igualdad. Este cambio de perspectiva nos permite escapar así a ese obstáculo que definíamos como el de la política como *significante amo* de todo un metalenguaje que considera que el interés en los procesos sociales depende de una "segunda existencia" –política– a partir de la cual queda legitimado nuestro interés por dichas experiencias.

El zapatismo como experiencia de bioresistencia no desconoce, sin embargo, una dimensión clásicamente política, sólo que esta dimensión está integrada, hasta ahora al menos, junto a otras. Por ello, en principio, no nos provee de un modelo político sino a fuerza de forzar demasiado su singularidad.

Lo que seguramente "hay" en el zapatismo es la emergencia de un conjunto de nuevos elementos de bioresistencia o de contrapoder, elementos asociados a la lucha ética de las comunidades por *persistir en su ser*, contra la reducción que el poder hace de la vida a puro *hecho biológico*, y contra la unidimensionalidad con que la sociedad de la mercancía condena al mundo.

Pregunto, entonces, con Miguel Benasayag: ¿estamos frente a la emergencia de nuevas características del contrapoder o nos encontramos simplemente ante una imagen construida desde los centros culturales alternativos, tan necesitados de hallar ra-

zones y creencias para persistir en su propia forma de vida? ¿Estamos ante la formación de una nueva secuencia de luchas populares, o simplemente en un paréntesis imaginario que nos ubica en la misma zona de zozobras en la que nos hallábamos hace sólo una década? ¿Es sensato profundizar en una mirada que nos rescate de esa "segunda naturaleza politicista" que más bien condena que potencia las experiencias de resistencia o todo esto no es sino otro voluntarismo entre tantos posibles?

VI

Hace unos cuantos siglos, un célebre filósofo anunció ser el hombre más sabio. Esta afirmación, decía, no era caprichosa, sino que le había sido revelada en sueños. El oráculo se había pronunciado en el mismo sentido. Munido de estos signos de los dioses, Sócrates se preguntaba, según nos relata su discípulo Platón, cuál podría ser la naturaleza de esta sabiduría.

Y salió el viejo Sócrates a polemizar con cuanto filósofo, poeta o político ateniense se le cruzara, a fin de confirmar una y otra vez hasta qué punto su verdad se confirmaba. Una vez completo el muestreo, el ingenio socrático se pronunció: sabré yo menos que estos sabios hombres en esto o aquello, pero no hay dudas de que yo soy el más sabio de los hombres puesto que sólo yo sé que "no sé nada".

Sócrates pasó a la posteridad, entonces como un inventivo ignorante, romántico, que no se ruborizaba por



El zapatismo y la bioresistencia

reconocer todos los libros que aún no había leído.

Sin embargo, este “no saber” de Sócrates no era, claro está, “ignorancia” sino, efectivamente, una sabiduría mayor: una condición del pensamiento y de la invención.

Lejos, entonces, de la reivindicación tanto de la ignorancia como de las pretensiones de los sabios de la polis –que tienen el saber de lo que existe, un saber gestor– la invención exige un no saber que no es ignorancia, sino apertura al devenir refrendado por el compromiso con el pensamiento y con la vida.

Notas

- 1 Esta idea de bioresistencia surgió de una discusión con Verónica Gago. La idea refiere a las formas de resistencias al biopoder, o la forma en que según Foucault pensaba las tecnologías del poder destinadas a regular la vida biológica de los pueblos. Más recientemente Giorgio Agamben ha vuelto sobre esta categoría foucaultiana para continuar desarrollando las consecuencias inexploradas de este concepto.
- 2 Horacio González escribió en su libro *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX* (Colihue, Buenos Aires, 1999) un epílogo sin desperdicios: “Filogenia argentina: oficios de una política nueva”, en el que propone –a contracorriente– una crítica radical de la idea de *invención*. Pienso que este número de *La escena contemporánea* es deudor, en parte, de Horacio, ya que en ese texto hemos hallado inspiración para estructurar el número y yo, personalmente, para buena parte de esta primera sección de mi artículo.
- 3 Hay una discusión sobre la *invención* que no considero aquí porque alteraría un poco el desarrollo del artículo. Me refiero a la *invención* tal como funciona para esa interesante tradición de autores que van de Nietzsche a Foucault, quienes polemizan con el racionalismo esencialista del hombre resguardado tras la noción de “origen”. El origen funge como el momento de las potencialidades dadas, ya definidas, respecto de lo que los hombres pueden ser y, por tanto, de lo que son “en esencia”. Este racionalismo humanista que estuvo en el centro de grandes revoluciones de vocación emancipadora tendría, sin embargo, una corrosiva capacidad reductora del hombre mismo a una serie de potencialidades dadas y, así, limitaría su multiplicidad de posibilidades a un finalismo. En ambos casos la crítica refiere a la idea misma de “potencialidad dada” como esencia preexistente, inmutable y limitante. En cambio, la idea de *invención* refiere a las prácticas que operan y convergen en los momentos de invención o producción.
- 4 Dardo Scavino, *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Paidós, Buenos Aires, 1999.
- 5 Ver sobre todo: Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, España; 1987.
- 6 Ver en Miguel Abensour, *La democracia contra el estado*, Colihue, Buenos Aires, 1998. En este interesante trabajo Abensour –quien trabaja con esta idea de Pocock– sostiene que hubo en un Marx temprano un “momento maquiaveliano”, rápidamente ocluido por el peso de la filosofía y el hegelianismo.
- 7 Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999. La importancia de esta categoría, según mi dudoso entendimiento, habilita dos grandes posibilidades: por un lado redefine –sobre un fundamento que escapa a lo que el mismo Badiou denomina “metafísica de la presencia”– dos de las categorías centrales de toda filosofía: la de *sujeto*, ligada –sartreanamente– a la noción de *intervención en situación*, y a la *verdad* misma, entendida ya no como objeto posible de “saberes” sino precisamente como aquello que se halla a partir de la acción de “agujerear los sa-



beres". Esta lucha por acceder a la verdad, es una lucha política vinculada con la fuerza del pensamiento "de lo genérico", de lo indiscernible, al interior mismo de la situación.

La complejidad del asunto sumada a mis propias dudas, me imposibilitan una explicación satisfactoria de tan oscuro asunto. Pero hay dos cosas, en todo caso, que merecen ser atendidas en este pensamiento seguramente clave de la obra de Badiou: el famoso *acontecimiento* (político, por ejemplo) no puede ser ya pensado ni bajo un determinismo, ni como originado o venido "de afuera" –sino que se da en inmanencia– a la situación.

La otra consideración es sobre la resistencia que este segmento del pensamiento de Badiou revela: nos encontramos frente a una intuición teórica que precisa ser habitada más que estudiada filosóficamente. Estas páginas con que Badiou pretende cerrar su obra magna es entre otras cosas un síntoma de la potencia de un pensamiento que no despliega su riqueza si es captada simplemente desde una lectura *filosófica*.

- 8 Gilles Deleuze, *Spinoza: el problema de la expresión*, Muchnik Editores, España, 1996.
- 9 Toni Negri, *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza*, Anthropos; España, 1993.
- 10 Toni Negri, *El poder constituyente. Ensayos sobre las alternativas de la modernidad*, Libertarias/Prodhuvi, España, 1994. La lógica de la *expresión* es la categoría propiamente ontológica en la obra de Negri. A partir de ella formula lo que podríamos llamar una dialéctica (no "teleológica") entre las determinaciones sociales venidas del modo de producción capitalista en cada fase concreta de desarrollo y las formas políticas en que estas determinaciones sociales se expresan.

Negri construye toda una fenomenología de la expresión de esas determinaciones sociales, y observa como éstas se *expresan políticamente*: "Lo político difunde su forma en lo social, pero su contenido es rellenado por lo social; en consecuencia, mediante lo político este contenido es elevado a forma constitutivo".

El capitalismo y el comunismo, dan lugar a una "dialéctica de dos", a un antagonismo directo, entre una subjetividad propia del poder, del dominio y de la inclusión, frente a una subjetividad propiamente "de antagonismo", justificada ontológicamente a partir del vitalismo productivo spinozista.

Su operación básica consiste en una operación de sutura –que además de inteligente es original– entre esta ontología spinozista y la categoría de "trabajo vivo" de *El Capital*, de Marx.

Una vez justificado teóricamente –estructural y lógicamente– Negri se da a la tarea de trazar una fenomenología de esta subjetividad. La ontologización del sujeto productivo le permite plantear un horizonte de "democracia absoluta" y postular la idea –a mi juicio muy atendible– del "comunismo ontológico".

Lo social podrá derivar, por acción formateante de la política, en "poder constituyente" o bien reorientarse hacia el poder, es decir, reinscribirse en la dialéctica del "poder constituido", que no es otra cosa que el mando del capital.

Pero Negri, sin embargo, no puede independizar totalmente al trabajo vivo –obrero social– del poder del estado, ya que éste último mantiene una capacidad mistificada y mistificante, que se manifiesta en el campo de las izquierdas bajo la forma del deseo de los militantes sociales de privilegiar un punto del poder y mediar el antagonismo en la forma consensual del estado.

Esta dialéctica de las determinaciones sociales y la autoinstitución –*expresión*– política no es otra cosa que una lectura de lo que comúnmente se llama lucha de clases, y que, según el mismo Negri, "constituye el único núcleo racional de la ciencia política", pensada desde el lenguaje del materialismo histórico.

Si los "invencionistas" y los "ontólogos" (ya suena como si se tratase de un River y Boca) –con todas sus diferencias– acuerdan aparentemente en una visión no estatista de la política, sin embargo, no es sino en los últimos que contamos con una idea no consensualista (y definitivamente anticontractual) de la democracia.

Variaciones sobre un tema: los usos de la historia y la invención de las naciones

por Fabio Wasserman

Para repudiar una herencia, es necesario inventariarla.
Juan Bautista Alberdi, 1837.

I

Existen imágenes, ideas o conceptos cuyo insistente uso los hace representativos de una época, del estado de una disciplina, de las formas de concebir la sociedad y la política en una determinada coyuntura. Este es el caso del concepto de invención, que desde hace unos años ha ido ganando cada vez más espacio hasta lograr transformarse en un verdadero cliché. Sin dejar de formar parte de la jerga utilizada por las ciencias sociales y las humanidades en su afán por dar un nuevo nombre a fenómenos que antes eran entendidos de otro modo, comenzó a transitar también por nuevos y más amplios territorios como el periodismo, la política y la educación. Por eso no parece irrelevante detenerse a analizar que se está proponiendo cuando, bajo su ahora prestigioso nombre, se cobijan procesos y acontecimientos que, más que diversos, parecen contradictorios entre sí. En ese sentido, la mejor y la peor parte se la han llevado las naciones y las nacionalidades, a las que rápidamente se pasó a considerar como el resultado de invenciones más o menos afortunadas de los siglos XIX y XX.

Pero si es cierto también que la política de los últimos dos siglos ha sido mayormente pensada y practicada teniendo como referente a comunidades concebidas a sí mismas como naciones, creo que, más allá del cliché, vale la pena detenerse en las potencialidades y las limitaciones de suponerlas actos de invención. Sin embargo, noto que esta caracterización, más que incentivar un pensamiento crítico que explore sus implicancias indagando qué tiene de activo y qué de reactivo, suele invitar a un juego especular entre quienes adhieren a su uso y aquellos que lo repudian por considerarlo una moda insustancial. Por un lado florecen (florecer no parece una imagen muy feliz en este caso,



quizás sea mejor decir que proliferan) ensayos en los que se pone en evidencia los procesos de invención de las naciones y que, para eso, hacen especial énfasis en el papel de los Estados –amparados por el prestigio del *dispositivo* foucaultiano– y en las dimensiones discursivas y simbólicas. Mientras que, por otro lado, estos trabajos son fuertemente criticados, en el peor de los casos, por su vacuidad y, en el mejor, por sólo poder percibir una estrategia de diagramación y de ingeniería social montada desde Estados que buscaban legitimarse. Creo que así planteada la discusión, queda inhibida la posibilidad de pensar con mayor rigor y fidelidad a qué nos abre el concepto de invención y cuáles son sus potencialidades. Y no veo por qué, entre tantas cosas que hemos resignado, debamos también hacerlo con los conceptos, en este caso colonizados por su uso académico. Porque suponer que las naciones son el resultado de invenciones, no sólo nos tiene que remitir a la historia y a los Estados –al uso de la historia por parte de los Estados–, sino también a la política entendida como productora de novedades radicales. Es así, que, más que pararme en una u otra de las trincheras que sólo pueden percibir estrategias estatales, me gustaría detenerme en la posibilidad de que la idea de nación haya sido, en determinados momentos, el nombre de un conjunto de representaciones, prácticas y discursos con los que, más que legitimar el orden existente, se procuraba acabar con el mismo para así crear uno más justo. Para eso, pido perdón al lector, voy a dar un rodeo que nos

permita entender mejor cuáles son los usos que se hace del concepto de invención cuando se piensa en el origen de las naciones; vale decir, cómo era éste entendido tradicionalmente, qué plantean de novedoso los actuales historiadores a la hora de considerarlas el resultado de invenciones y qué implicancias tiene esta última caracterización.

II

Desde hace ya algunos años, los estudios históricos están asistiendo, al amparo de profundas transformaciones socioculturales, a una renovación profunda de los temas y problemas que constituyen la disciplina. Dichas inquietudes pueden registrarse en la construcción de nuevos campos como los englobados bajo rótulos como *estudios culturales*, de *género* y de la *vida privada*. Pero existen también una serie de temas y problemas en boga que pueden exhibir una más larga tradición. Entre otros, parece fácil advertir un inusitado interés en los procesos que tuvieron por resultado la creación de las naciones, las nacionalidades y los Estados nacionales. Tan sólo basta una mirada superficial que recorra distintas expresiones de la institución historiadora –congresos, publicaciones, cursos, libros–, para percibir un vasto movimiento que toma dichos procesos como objeto de análisis. Este interés aparece proyectado en tres direcciones:

a) Desde un punto de vista empírico se realizaron numerosos estudios de casos, los cuales generaron un co-



nocimiento más profundo de dichos procesos mediante el análisis de materiales conocidos o inéditos. De hecho, estoy seguro que no debe existir ningún conjunto social reconocido como una nacionalidad o ningún Estado reconocido como expresión política de una nación, cuyas historias no hayan sido revisadas en los últimos años, en especial en lo que hace a sus orígenes. Como cabe esperar, una derivación de esta línea de análisis llevó a realizar también numerosos estudios comparativos que permitieran una generalización de estas nuevas hipótesis.

b) Desde un punto de vista historiográfico, se produjo una revisión de bibliografía que estaba casi enterrada por el paso de los años. Los efectos de esta *relectura* pueden percibirse en la transformación que sufrió una figura semiolvidada como la de Ernest Renán. Dicho autor, se convirtió en referente y cita obligada de todos los estudios que tienen como objeto el origen de las naciones y las nacionalidades. La causa de esta apropiación se debe a su temprana advertencia acerca de su carácter volitivo, histórico y artificial. El haber sido el primer autor en señalar sistemáticamente estos rasgos, desnudando, por otro lado, la mitología en la que se fundamentaba el origen de las naciones europeas, le valió un reconocimiento que, aunque algo tardío, lo situó como *padre fundador* de dicha problemática y, como tal, legitimador de toda intervención actual. En ese sentido, no hay libro, tesis, artículo, monografía o comunicación a congreso que se ocupe de estos problemas que se pri-

ve de citar su obra *¿Qué es una Nación?* –y, como verán, yo tampoco voy a dejar de hacerlo–, cuyo contenido es una conferencia pronunciada en La Sorbona en 1882 que tuvo como origen la preocupación de los círculos intelectuales y políticos franceses por la disputa que sostenían con Alemania en torno a Alsacia y Lorena.

c) Ambas direcciones, la empírica y la historiográfica, si bien importantes, fueron posibilitadas –o más bien cobraron nuevo sentido– a través de los replanteos que permitieron pensar estos procesos desde una nueva perspectiva teórica. De esta forma se entiende la centralidad de la figura de Renán, cuyo análisis coincide, a grandes rasgos, con la caracterización de las naciones como *invenciones*, que es la que hegemoniza actualmente el campo de investigaciones.

La vitalidad de este triple movimiento radica en la crítica que le formuló a las corrientes herederas del romanticismo decimonónico, el cual concebía las naciones como la expresión política de sentimientos nacionales preexistentes en pueblos-naciones o nacionalidades desde tiempos inmemoriales. Esas lecturas sustancialistas, actualmente en retirada dentro de los espacios académicos, habían logrado hegemonizar durante más de un siglo el campo de la cultura política e historiográfica. Para entender la perdurabilidad de esta visión y su predominio, hay que considerar la apropiación que de la misma hicieron los Estados nacionales, que la difundieron a través de sus aparatos ideológicos hasta lograr transformarla en sentido



común. Esta apropiación provocó que se concibiera el surgimiento de los Estados nacionales como consecuencia lógica y natural de la necesidad de una nacionalidad de institucionalizarse y dotarse de un poder político-territorial que la representara. Por eso, todavía parece difícil o imposible cuestionar que todo individuo tiene o debe tener una nacionalidad; que ésta tiene el derecho a expresarse y organizarse en un Estado nacional; y que éste puede formar parte de una organización como las Naciones Unidas donde todos tienen su lugar reservado. Tanto es así que incluso la postulación de principios con gran potencia y radicalidad política, como el de autodeterminación de los pueblos, quedaron englobados dentro del problema de la nación y la nacionalidad y, de ese modo, quiérase o no, de la representación estatal. Pero esto no debe causar extrañeza: si la política de los últimos dos siglos estuvo en general orientada al Estado, y éste encontraba su legitimación en el hecho de que era la expresión institucionalizada de una nación, la política estaba indefectiblemente obligada a tomar en cuenta a esta última, ya sea para transformar sus contenidos, ya sea para representarlos mejor.

III

Ahora bien, estos dos últimos siglos también deben ser entendidos a partir del predominio del historicismo, cuyo principal postulado es que el sentido y la naturaleza de los fenómenos sociales deben hallarse en su desplie-

que histórico. No parece casual entonces, y quizás ya sea demasiado sabido, que una de las expresiones más significativas de las construcciones ideológicas destinadas a sustentar los Estados nacionales, hayan sido las historiografías nacionales. Para ello, recurrieron a dos operaciones características de las historiografías genéticas: a) La asignación de un *origen* en el que se supone estaba ya contenido el desarrollo de esa nación. Este nacimiento de una comunidad en el que estaba ya prefigurada su historia, se lo solía situar en una invasión, una revolución o un pacto, y en su elaboración se confundía el mito con la propia historia; b) la atribución de un conjunto de rasgos particulares (lengua, religión, territorio, cultura, etnia, grupo social), cuyo devenir era expresado por la historia de la nación desde sus orígenes más remotos. Además, estas operaciones se basaban en una doble percepción ideológica. Mientras se concebía que cada nación debía identificarse con la historia del desenvolvimiento de un conjunto de rasgos idiosincrásicos desde sus más remotos orígenes, la propia idea de Nación se identificaba con el devenir de la Historia. La consistencia de estas percepciones tenía un poderoso reaseguro imaginario que las recorría: el lazo entre la Historia como representación de la totalidad de la experiencia humana y las naciones como la expresión empírica de sus variaciones a lo largo del tiempo y del espacio.

En ese sentido, vale la pena recordar las transformaciones que tuvieron las formas en las cuales fueron concebidas, escritas y/o reconocidas social-



mente las distintas historias. Mientras que antes de la difusión del romanticismo y el historicismo éstas sólo podían ser pensadas como *universales*, *locales* o referidas a un tema específico –*eclesiástica, militar, civil*–, desde mediados del siglo XIX difícilmente pudieron dejar de ser reconocidas como *nacionales*, sin importar las escalas de análisis y los temas escogidos. Pero no sólo se concibieron las naciones como sujetos privilegiados de los procesos históricos. También sus actores pasaron a ser analizados en función de si habían sido o no expresión de sus intereses. Se entiende, entonces, como estas producciones historiográficas cumplieron con una *función estatal* específica¹: dotar de una misma historia a poblaciones heterogéneas, lo cual facilitó la creación de nuevas identidades colectivas –nacionales–; identidades que, a su vez, se convirtieron en una importante condición de posibilidad para la consolidación y legitimación de los Estados nacionales².

La hegemonía de la perspectiva *genética* puede registrarse en la estructuración de las diferencias al interior de las historiografías nacionales. En éstas existe una visión que busca legitimar el accionar estatal y asegurar el predominio de los sectores sociales dominantes. Por otro lado, sus detractores suelen producir alternativas según las cuales, la nación tiene otro conjunto de rasgos idiosincrásicos u otros orígenes. Pero lo que no pueden construir es un discurso en el que la forma nación no sea la dominante³. Por eso, se conciben historias simétricas con distintas valoraciones

de los actores o de algunos personajes históricos, a quienes se exalta o denigra según sea el caso. A su vez, la estructuración de este campo puede reconocerse por estar articulado a través de un conjunto de polémicas. Dicho género permite ocupar distintas posiciones en el mismo, siendo éstas traducibles y reconocibles entre sí, pese a las valoraciones dispares que se haga de los hechos, las figuras y los procesos históricos. Este reconocimiento obedece a una serie de dispositivos socioculturales que hacen imposible que se pueda poner en duda la forma nación. Por eso, este género ve ligada su fecundidad no tanto a una u otra posición con respecto a los contenidos y orígenes de la nación, sino a la existencia del propio campo; motivo por el cual se torna estéril cuando éste se ve agotado o abandonado. Pero este abandono o agotamiento no depende tanto del desarrollo del conocimiento histórico, sino de sus relaciones con otras prácticas y discursos sociales, especialmente los políticos. Creo que si se presta atención a esta relación –o, si se quiere, a estas condiciones de producción del discurso histórico–, se puede entender mejor por qué muchas discusiones históricas que en el pasado habían ocupado un lugar central en la vida cultural y política, hoy no sólo perdieron su resonancia, sino también su productividad. Al menos eso es lo que estimo que sucedió en Argentina, donde todas las vertientes políticas e ideológicas –marxismo, socialismo, nacionalismo, liberalismo, conservadurismo, populismo o cualquiera de sus variaciones o mezclas–



suponían un contenido histórico alternativo para la nación.

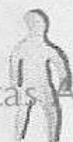
Pero si queremos seguir pensando la nación como un problema político que todavía tenga algo para decirnos del mundo que habitamos –y no del que añoramos–, se hace necesario señalar los puntos ciegos del campo y no tratar de ocupar nuevas o viejas posiciones dentro del mismo. En ese sentido, y a pesar de sus contaminaciones académicas, debemos prestarle mayor atención al concepto de invención, ya que creo que es el mejor punto de partida tanto para desnaturalizar el origen de las naciones y las nacionalidades y situarlas como un fenómeno histórico más, como para entender su hegemonía durante los últimos dos siglos. Esto requiere, a su vez, dejar de lado toda perspectiva *genética*, ya que ésta sólo puede pensar los fenómenos históricos en forma teleológica. Por el contrario, parece más activa y productiva una perspectiva *genealógica* que, más allá de lo indeterminado de su proceder, impide pensar los fenómenos sociales como la expresión empírica del despliegue de una esencia desde un origen que contendría la causalidad del proceso histórico⁴. Y, como ya adelanté, la traducción de esta perspectiva al problema del origen o de la creación de las naciones y las nacionalidades, me hace sostener que las mismas deben ser consideradas como invenciones⁵. Pero hasta aquí invención sigue siendo sólo un nombre prestigioso que debe ser aún interpretado. Por ahora, me gustaría adelantar que esta caracterización tiene la notable virtud de impedir que las naciones sean pensadas

como la consecuencia de un conjunto de causas de las cuales puedan derivarse –incluidas, por supuesto, las promovidas por los Estados–. Por el contrario, plantea la necesidad de analizarlas a partir de sus condiciones de posibilidad; pero teniendo presente que la condición de posibilidad absoluta es el propio acto de su invención, el cual es siempre indeductible, y por eso mismo, político.

IV

Esta última caracterización parece ser asumida con distintos énfasis por los historiadores, quienes no dejan de señalar el carácter *inventado* de las naciones, a las que se califica de artefactos político-culturales. Este sospechoso consenso permite preguntarnos por dos tipos de problemas que se me ocurren relevantes, aunque quizás constituyan tan sólo dos aspectos de uno mismo: a) ¿cuáles son las condiciones políticas y socioculturales que permitieron transformaciones tan profundas dentro del campo historiográfico? y b) ¿cuáles son las herramientas teóricas y metodológicas con las que cuenta el saber historiador para pensar estos procesos en tanto *invenciones*?

Con respecto a la primera de las cuestiones, hay consenso en señalar las últimas dos décadas como aquellas en las que se dio el auge de estos estudios. Más allá del señalamiento del fenómeno, parece importante tratar de precisar los motivos de esta generalización, ya que la hegemonía en el



campo académico de esta visión obedece no sólo a descubrimientos producidos por el saber historiador. Por el contrario, creo que hay que prestarle atención a una evidencia que, a pesar de su apariencia, no es tan sólo periodística: estas discusiones acompañan una serie de procesos políticos, sociales, culturales y económicos que ponen en cuestión las naciones y su pretendida representación, los Estados nacionales, como la forma de organización sociopolítica natural de los pueblos. Dichos procesos adquirieron visibilidad a partir de dos movimientos con raíces divergentes, pero que confluyeron en la erosión de los Estados nacionales. Por un lado, se destaca la disolución de algunos Estados, principalmente los ex-socialistas. En los territorios que habían estado bajo su control, florecen colectivos sociales cuya principal originalidad parece ser su capacidad de disgregarse hacia el infinito y la generación de constantes conflictos para los cuales no alcanzan las explicaciones convencionales de la ciencia política y la sociología. Por otro lado, avanzan los intentos de unificación supraestatal, dejando a su paso los antiguos mercados nacionales y sus funciones cohesivas. Otros registros de esta erosión pueden hallarse en una serie de transformaciones socioculturales. La revolución tecnológica operada en y por los medios de comunicación, parece augurar una nueva era en lo que hace a la legitimación de los actores sociales y políticos. Entre sus tempranos efectos, se puede apreciar como el propio discurso histórico empezó a perder centralidad en los dispositivos ideológicos estatales –por no

decir que ya la ha perdido–. Si mi anterior apreciación sobre el lazo estatal que liga la historia con la nación es correcta, habría que plantear como otro indicador del agotamiento o la debilidad de las naciones como instancia legitimadora del accionar estatal, a la retirada de la historia de su lugar privilegiado a la hora de establecer la búsqueda de consenso social. Asimismo, puede plantearse una discusión sobre si esta proliferación de los estudios sobre el origen de las naciones, no nos dice algo acerca de su posible agotamiento. El debilitamiento del lazo que liga la nación con el conocimiento histórico, permite que este último pueda actuar dirigido *genealógicamente* como una instancia crítica, al deconstruir las historias nacionales heredadas⁶. Esta situación plantea un desafío que excede –y largamente– a los historiadores, lo que nos lleva a la segunda de las cuestiones que quiero dilucidar.

Si los *orígenes* de las naciones no son los que planteaba la historiografía tradicional, si la visión *genética* con la que se los pensaba se nos ocurre una mitificación ideológica al servicio de la construcción y la legitimación de los Estados, cabe preguntarse con qué recursos teóricos y metodológicos se cuenta para narrar y para explicar este fenómeno considerado como *invención*, habida cuenta que la lógica-ontología heredada no parece alcanzar para hacerse cargo de esta categoría. Como toda forma de conocimiento, el discurso histórico no es autosuficiente –si bien ahora quiere disimularlo, aunque lo hace bastante mal–, sino que actúa bajo condiciones ex-



ternas, motivo por el cual adquiere sentido y consistencia al entrar en relación con otras prácticas y discursos sociales. Si esto es cierto, existe una relación que debe ser precisada entre el estado del pensamiento contemporáneo y las operaciones teórico-metodológicas puestas en juego por los historiadores, así como también por las formas narrativas empleadas en sus producciones. Sabemos, por ejemplo, que durante los últimos dos siglos las historiografías estuvieron estrechamente relacionadas con las Filosofías de la Historia, ya que éstas proveían al pensamiento y al discurso histórico de consistencia a través de un conjunto de categorías como las de *totalidad*, *génesis*, *evolución*, *progreso*, *necesidad*, *fin*. También sabemos que estas categorías han sido fuertemente cuestionadas; pero creo que nos hacemos los desentendidos cuando advertimos que no han podido ser reemplazadas por otras que puedan ofrecer una visión alternativa, pero rigurosa, de lo histórico social.

Esta carencia, esta debilidad conceptual, y aquí quería llegar, puede percibirse en el desacople que se produce entre el extendido uso de la categoría *invención* en los ámbitos académicos y la inconsecuencia con sus posibles implicancias. Existen infinitas investigaciones que procuran dar cuenta del carácter inventado no sólo de las naciones, sino también de las etnicidades, géneros, sexualidades, política, Edad Media, moralidades, ciudadanías y todo lo que se nos pueda ocurrir. El problema es que con esta categorización se busca destacar la artificialidad de los procesos histórico

sociales, lo cual, a esta altura, no deja de constituir una obviedad —es el modo menos comprometido de plantear que ya no hay esencias, ni planes divinos, ni destinos predeterminados—. De ahí que la circulación del concepto se da mayormente en forma entrecomillada: no sé si lo habrán notado, pero en general no hay invenciones, hay “invenciones” o *invenciones*. Estas marcas son indicativas tanto de su carácter metafórico o alegórico, como de su endeblez como categoría. Es un guiño que le permite un rápido reconocimiento, pero un absoluto desconocimiento o falta de compromiso con sus posibles consecuencias: la irrupción en lo histórico social de lo radicalmente nuevo. Cualidad que no implica la aparición de algo meramente novedoso, es decir, inexistente aunque posible de ser concebido, imaginado o representado. Por el contrario, es aquello que no puede ser deducido de la situación anterior, ni representado en ésta, ni se produce como una simple combinatoria de elementos ya existentes, aunque necesariamente los incluya. Como señalé, la lógica-ontología heredada no parece ser suficiente para dar cuenta de las invenciones en tanto novedades radicales. Peor aún, esta proliferación impide distinguir aquello que es invención en un sentido fuerte, de aquello que es una mera novedad. Y es esta carencia teórica la que hace sostener irracional y acríticamente que todos los fenómenos sociales son *invenciones*. Pero algo que explica todo, evidentemente termina no explicando nada: planteado de ese modo no tiene sentido alguno postu-



lar que algún fenómeno histórico es el resultado de una invención. Y así estamos: se pasó de la determinación absoluta (moderna) a la indeterminación absoluta (postmoderna). De naciones a las que se consideraba determinadas por rasgos idiosincrásicos, a naciones a las que se supone constituidas sobre ficciones. Ficciones de mayor o menor riqueza y creatividad, surgidas de arriba o de abajo, surgidas de abajo y apropiadas desde arriba; en fin, ficciones de muy diversos orígenes y calidades, pero de las que no se cree necesario precisar su estatus en tanto orientadoras de las acciones individuales y colectivas, con lo cual importa muy poco si son ficciones o no.

V

El problema es que, como reacción a la moda académica, también somos renuentes a pensar la invención como categoría fuerte. Por eso parece necesario incorporar y procesar estos cuestionamientos para que dejen de ser una declaración voluntarista de principios y se transformen en un programa crítico. Un primer paso, que es el que aquí quisiera dar, consiste en indagar mejor las limitaciones de la historiografía, para no quedar enmarañados en la selva de estudios dedicados a las naciones y las nacionalidades.

En principio, llama la atención que mientras que la historia como disciplina se ve sacudida por la magnitud de las actuales transformaciones socioculturales, los historiadores se refugian,

una vez más, en los saberes y hábitos empiristas adquiridos en el desempeño de su práctica y rehuyen a la conceptualización de su objeto de estudio. Esta situación excede el problema aquí planteado, ya que parece constituir una debilidad intrínseca de los historiadores, aunque en este caso se ve potenciada⁷. Esta debilidad en la reflexión sobre el propio hacer y el propio saber, se evidencia con sólo repasar qué se avanzó en la conceptualización de la nación. Pasados más de cien años, la pregunta que formulara Renan –¿Qué es una nación?–, sigue siendo más estimulante que sus múltiples respuestas –entre ellas, el *plebiscito diario* del propio Renán–. Esta insatisfacción se produce, incluso, luego de la lectura de las obras de los autores que con mayor profundidad han encarado este problema, sobre los cuales quisiera detenerme brevemente.

Es el caso de Ernest Gellner, quien en *Naciones y nacionalismos* quiere dar respuesta a la pregunta, pero en ésta sólo puede señalar el carácter inventado de las naciones y el papel de los nacionalismos en su construcción, a lo que le agrega una serie de condiciones históricas (industrialización, homogeneización social, etc.). En *Comunidades imaginadas*, Benedict Anderson continúa la tradición marxista de pensar la nación como un derivado de las relaciones sociales capitalistas⁸, si bien hace hincapié en los aspectos imaginarios y creativos de esa construcción lo que lo dota de un ropaje más refinado y de un recorrido muy interesante por las condiciones que habrían permitido su surgimien-



to –aunque no me puedo olvidar que dice burradas increíbles cuando plantea que los primeros movimientos propulsores del nacionalismo se habrían dado en Hispanoamérica en el período independentista, para lo cual no nos priva de la remanida referencia a Macondo–. Lo interesante de Anderson, más allá de lo que pensemos de su trabajo, es su definición de la nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”, lo cual se transformó en una suerte de versión oficial del invencionismo historiográfico. Dentro de la misma tradición, Eric Hobsbawm plantea en *Naciones y nacionalismos desde 1780*, lo que quizás constituya el sentido común de quienes tienen como objeto de estudio estos problemas: “ni las definiciones objetivas ni las subjetivas son satisfactorias, y ambas son engañosas (...) por lo que el presente libro no hace suya ninguna definición apriorística de lo que constituye una nación. Como supuesto inicial de trabajo, se tratará como nación a cualquier conjunto de personas suficientemente nutrido cuyos miembros consideren que pertenecen a una nación”. Esta propuesta que parece razonable – pensemos lo que pensemos sobre la vaguedad del “suficientemente nutrido” –, no hace sino confirmar la imposibilidad de tratar conceptualmente el propio objeto de investigación. Pero, entiéndase bien, todas las dificultades descritas no pueden y no deben ser atribuidas a incapacidades personales, lo cual constituiría una necedad. Lo que estoy tratando de mostrar es una imposibilidad estruc-

tural o, si se quiere, un obstáculo epistemológico.

Como se habrá visto, la respuesta a la pregunta de Renan persiste en su carácter esquivo, pese a los notorios avances en los estudios de caso y las consecuentes generalizaciones comparativas. Pareciera que lo más característico de la nación es su inaprensibilidad: al igual que el tiempo para San Agustín, se puede decir lo que no es, pero no se puede decir qué es. Esta errancia que impide precisar el ser de la idea de nación, esta posibilitada porque la misma actúa como una categoría indeterminada. Indeterminación que sólo desaparece imaginariamente cuando se pasa de la definición al análisis de una nación en particular, cuyo carácter distintivo es aparecer sobredeterminada por una serie de rasgos idiosincrásicos. Como ya señalé, es en la crítica de este último punto donde se hicieron fuertes las investigaciones producidas en los últimos años. Mediante la deconstrucción empírica de las historias consagradas de las naciones, se puso de relieve el carácter imaginario o mítico de las determinaciones que se les atribuían. Por eso, la forma en que es representada esta operación hace sostener que las naciones sólo pueden ser pensadas en términos históricos. Y, dentro de esta perspectiva, prevalece un intento de definición que se centra en el análisis de sus funciones más que en el de sus contenidos o su supuesta esencia.

Creo que la clave que permite entender todas estas dificultades la aporta Anderson, quien insiste en el parentesco de esta forma de organiza-



ción comunitaria con otros grandes sistemas socioculturales que la antecedieron como la *comunidad religiosa* y los *reinos dinásticos*. Su intención es sacar la *nación* de la serie de categorías políticas con las que tradicionalmente se la ligó, como la de *comunismo*, *fascismo*, *liberalismo*, y que es lo que llevó a confundir las naciones con los nacionalismos. Lo valioso de su propuesta es que acerca una posible vía de entrada para entender cómo esta forma social hegemónica, no sólo el pensamiento político y social contemporáneo, sino también sus prácticas, ya que constituye un sustrato o sentido común que atraviesa toda la época. Por eso casi no existieron experiencias en los últimos dos siglos que hayan podido eludir dentro de su horizonte la nación. En general, más temprano que tarde, sus representaciones y prácticas se vieron subsumidas en ella. Eso explica también la razón por la cual, mientras su hegemonía no se vea resquebrajada, se torna estéril cualquier intento por tornarla inteligible a partir de una definición. En ese sentido, parece significativo tanto la proliferación actual de estudios sobre las naciones, como sus debilidades conceptuales: si bien es cada vez más cuestionado su poder de articulador social, aún continúa siendo la forma dominante de organización de las sociedades.

VI

Más allá de las definiciones e indefiniciones, creo que se puede aceptar que este rasgo de articulador so-

cial es el más distintivo del fenómeno conocido en los últimos dos siglos como nación. Desde este punto de vista se la puede definir como el conjunto de discursos, prácticas y representaciones que constituyen el lazo social moderno expresado en la idea de soberanía del pueblo. Pueblo que, cada vez más, comenzó a pensarse como pueblo-nación, sobre todo a partir de la propagación desde 1830 del principio de las nacionalidades, que es el que finalmente dio sustento a las posturas que reclamaban la necesidad de construir Estados que las representaran. La vitalidad de esta idea de nación puede percibirse mejor si se considera que, bajo la misma, pudieron incorporarse al sistema político representativo vastos sectores sociales, cuya presencia se había tornado amenazante para el orden social durante la era de las revoluciones. En consecuencia, se la puede pensar como la solución a la crisis de legitimidad producida por la caída del Antiguo Régimen, que es el problema sobre el cual suele hacer hincapié la historiografía al considerarla como una invención. Por eso su análisis se suele centrar en el proceso que llevó a que esta forma de articulación de los lazos sociales adquiriera consistencia y fuera hegemónica, para lo cual se hace imprescindible considerar su apropiación por parte de los Estados nacionales como un principio legitimador de sí mismos, más allá de lo que la nación hubiera significado antes. Por otro lado, se hace notar que entre sus atributos más destacables se encuentre su elasticidad, ya que esta forma pudo adaptarse a situaciones sumamente hete-



rogéneas y se constituyó en el fundamento de poderes absolutamente disímiles entre sí. Esto es lo que permitió que pudiera ser transplantada por todo el mundo acompañando el avance modernizador capitalista, hasta aparecer hoy día como la forma natural o espontánea de organización de la mayoría de las sociedades.

Esta caracterización del proceso, que a grandes rasgos parece inobjetable, suele pasar por alto un hecho fundamental sobre el cual quisiera detenerme y que es el que permitiría considerar la nación como invención en un sentido fuerte. Es que antes de constituirse en articuladores de un nuevo sistema de poder y de relaciones sociales cristalizados en los Estados nacionales, la nación y la nacionalidad fueron algunos de los nombres bajo los cuales se organizaron aquellos que se proponían terminar con los antiguos regímenes. Sin embargo, la operación de representación de la nación por parte de los Estados nacionales, bloqueó nuestra capacidad de percibir que, en determinados momentos, su postulación había implicado una crítica del estado de cosas existente y no su legitimación. Para intentar despejar esta confusión —que es el resultado de una expropiación no sólo semántica—, hay que considerar las relaciones que establecieron las representaciones y prácticas que se reconocen bajo el nombre nación, con el conjunto de prácticas y representaciones políticas de cada situación sociohistórica. En ese sentido, y aunque sea de un modo esquemático, quisiera señalar como durante la primera mitad del siglo XIX, existie-

ron dos sentidos políticos de la idea de nación, aunque finalmente se impuso uno: el estatal.

Hasta mediados del XIX, bajo el nombre nación y nacionalidad se evocaban principios revolucionarios que habían sido puestos en circulación por la Revolución Francesa, en especial el de soberanía del pueblo, pero también su voluntad redentora y universalista. Pensemos, sino, las implicancias de postular la existencia de un pueblo depositario de la soberanía y organizado como una ciudadanía nacional; o la de plantear, frente a los Imperios o los Estados absolutistas, el derecho de los pueblos, concebidos a sí mismos como nacionalidades, a disponer de sus destinos. Por eso, no parece extraño que en sus vertientes más radicalizadas, la nación (insisto: el conjunto de prácticas, discursos y representaciones englobados bajo su nombre) operara como una crítica de los Antiguos Regímenes y de su posible restauración, sin que el problema del Estado a instaurar hubiera sido considerado un problema relevante. Esta posición encontró su mayor sistematización en los primeros nacionalismos, los cuales, hecho que suele ser olvidado, si bien procuraban resaltar rasgos idiosincrásicos, eran profundamente internacionalistas⁹. Esta voluntad se manifestó no sólo en proclamas y actividades solidarias, sino también en la creación de órganos revolucionarios internacionales como la *Joven Europa*. Esta concepción permite explicar la participación en la creación de la Primera Internacional de figuras muy ligadas a los movimientos nacionalistas, como es el caso de los delegados enviados por



el italiano Ignacio Mazzini, máximo inspirador del nacionalismo revolucionario y republicano del siglo XIX –al respecto, algunos recordarían la sorna con la que lo trataba Marx; es probable que éste haya sido muy perspicaz en reconocer las limitaciones de Mazzini en cuanto al tipo de organización y de propuesta política que postulaba. Sin embargo, no creo que eso sea ahora lo más interesante, sino plantearse por qué podían convivir en una misma organización junto con Bakunin, es decir, qué compartían las corrientes políticas e ideológicas simbolizadas en esos tres nombres: ¿el internacionalismo?; ¿la expresión política de los trabajadores?; ¿su carácter de revolucionarios?–.

Creo que en esta posición, la nación puede y debe ser pensada como una novedad radical, o, si se quiere, como una invención en un sentido fuerte, ya que los discursos, prácticas y representaciones reconocidos bajo su nombre actuaban como un conjunto lógico e históricamente irreductible al estado de cosas existente. Es que, desde esa posición, la nación no era un conjunto social preexistente dentro del cual alguien pudiera sentirse contenido. Por el contrario, la nación era el nombre del proyecto político que buscaba crear a esa comunidad, pero no como ingeniería estatal, sino como un principio que organizaba la oposición a relaciones sociales injustas y a regímenes políticos opresores. Este es el sentido más inusual de la idea de nación y, creo, el más productivo histórica, teórica y políticamente, y a su vez, el único que merece el nombre de invención.

Por el contrario, en su forma más reconocida, hay una remisión instintiva de la idea de nación a la de Estado, motivada por nuestra experiencia cotidiana –¿existe acaso algún trámite burocrático, que no incluya entre sus requisitos la pregunta por la nacionalidad o la nación de origen de quien lo realiza?–. Desde mediados a fines del siglo XIX, los nacientes Estados comenzaron a presentarse como Estados nacionales, haciendo valer la primacía del primero frente al segundo de los términos¹⁰. Este proceso tuvo su correlato en la evolución que sufrió la idea de soberanía popular, cuyas aristas más disruptivas –como la democracia directa– fueron recortándose con el correr de los años, hasta quedar instalada como un principio hegemónico por la práctica de representación estatal. La nación perdió así su carácter de crítica del estado de cosas existente y devino legitimador del accionar estatal, al actuar como su dimensión identitaria. Su función pasó a ser la transformación de los individuos en ciudadanos representados por un Estado nacional. El resultado de este proceso explica la imposibilidad actual de pensar la nación: su verdadero sentido le viene dado desde afuera. Este es el proceso habitualmente calificado como “invención”, es decir, en un sentido débil, ya que no se ponía en juego nada realmente nuevo, sino que se trataba de un dispositivo construido desde el Estado para moldear la sociedad a partir de una serie de representaciones ya existentes, lo cual permitía la reproducción de las relaciones sociales existentes.

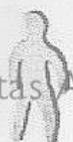


VII

En verdad, esta distinción entre las dos posiciones políticas de nación, no aparece tan claramente ni en los procesos históricos ni en los estudios dedicados a ellos. Esto obedece a dos razones. La más obvia, es que el emplazamiento de la nación como sustento del Estado nacional, reconstruyó su historia previa a la que se consideró como parte de un mismo proceso destinado a producir ese resultado. Pero hay otra cuestión más difícil de discernir y es que la posición de la nación como una novedad radical aparecía, de hecho, entremezclada con la nación entendida como representación de la sociedad por parte del Estado. Quizás estas dificultades se entiendan mejor, si consideramos un ejemplo análogo pero del siglo XX: las transformaciones que sufrieron los movimientos de liberación nacional al triunfar y construir naciones independientes, es decir, Estados nacionales. O, si se quiere, podemos recordar el recorrido de una corriente poderosa que recorrió la política de los últimos dos siglos, como el socialismo. De más está decir que una cosa fue el socialismo como proyecto, que dio sentido a numerosos acontecimientos y experiencias cotidianas y revolucionarias, y otra el socialismo como régimen estatal. Distinción que puede sostenerse legítimamente aunque consideremos que de ambas posiciones pudieron haber participado las mismas personas y organizaciones. Pero, por otro lado, tampoco podríamos decir que entre ambas no hubo nada en común, como si hubieran sido totalmen-

te ajenas entre sí; como si el socialismo de Estado hubiera sido una traición, un desvío, o lo único posible dadas las condiciones en la que se lo construyó. En ese sentido, me parece más que apropiado un juego de palabras robado a un amigo, según el cual habría que preguntarse si las revoluciones tomaron los Estados o los Estados tomaron a las revoluciones. Por qué no pensar que con la nación pudo haber pasado lo mismo. Para peor, en este caso, podríamos pensar que el Estado se impuso dos veces: primero históricamente, y luego historiográficamente. Triunfo que todavía se manifiesta en los estudios que conciben las naciones como artefactos político-culturales inventados... por los Estados.

La nación fue alguna vez una invención y por eso mismo ya no puede volver a serlo; fue y sigue siendo el fundamento de los Estados contemporáneos, aunque éstos hayan entrado en crisis, debilidad en la que se sustentan las interpretaciones académicas que la suponen una invención; y fue también aquello que logró dotar de sentido a numerosas experiencias vitales de los últimos dos siglos. No sabemos que será de ella, ni donde concluirá su deriva, aunque no parece destinada a tener una larga vida. Pero antes de repudiar su legado que poco parece tener que decirnos de nuestro mundo, quizás valga la pena realizar un inventario de todo aquello que quedó englobado bajo su ahora poco prestigioso nombre. Sabemos que los recorridos que llevan a repasar su historia suelen estar animados por la erudición cínica o por la



nostalgia de la comunidad perdida. Pero si nos planteamos otras preguntas acordes con nuestros problemas, con aquello que nos bloquea y nos impide avanzar, quizás volver una vez más sobre la nación nos permita repensar la política de estos últimos dos siglos. Quizás nos permita precisar mejor las dificultades que tenemos para sustraernos de los fetiches y de las formas de representación, ya sean estatales, como sucedió con las naciones, ya sean mediáticas, estadísticas o de mercado, como parecen estar constituidas las nuevas formas de organización y de representación social.

Notas

- 1 Quiero aclarar que aquí utilizo el concepto de *función estatal* en un sentido general donde no importa tanto quién la ejerce (un agente público o privado), sino su cometido: reasegurar el lazo social. Por eso, aunque pueda parecer importante, no creo que sea determinante discernir el grado de vinculación entre los Estados nacionales y las historiografías nacionales, sino analizarlas a partir de los efectos que produjeron en la sociedad sus intervenciones en el campo de los estudios históricos.
- 2 Sé que expresado de este modo parece una operación mecánica, manipuladora y simplista. Esto sucede porque no me estoy refiriendo a ningún caso en particular, sino que hago hincapié en la generalidad de este proceder. De más está decir que para profundizar en este problema y dotarlo de contenido es ineludible situar el análisis en procesos históricos concretos, en los que aparezcan los sujetos y sus conflictos.
- 3 Quizás haya sido el marxismo la única corriente que haya intentado producir una crítica de este campo. Pero sus recaídas al pasar de la teoría al análisis

histórico, expresan la hegemonía del pensamiento que sitúa los conflictos históricos modernos en el nivel de las naciones –creo que esto no es sino una consecuencia de suponer la política en su dimensión estatal nacional–. Por qué, sino, y sólo a modo indicativo, se considera que la lucha de clases se da en Francia y no en París, o en Europa occidental, o en Europa mediterránea, o en Languedoc; por qué la formación de la clase obrera debe ser inglesa, y no manchesteriana, europea u occidental; por qué las guerras campesinas se produjeron en Alemania, y no en Centroeuropa, Baviera o algún oscuro principado de nombre impronunciable.

- 4 En palabras de Foucault: "La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan."; "Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo.", M. Foucault "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del poder*, pgs. 27 y 13.
- 5 En esta caracterización sigo la línea teórica que va de Nietzsche a Foucault, y que lleva a diferenciar tajantemente el origen de la *invención*: "La palabra que emplea [Nietzsche], invención –el término alemán es *Erfindung*– reaparece con frecuencia en sus escritos, y siempre con intención y sentido polémicos. Cuando habla de *invención* tiene *in mente* una palabra que opone a invención, la palabra *origen*.", M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, pg. 20.
- 6 Es acá donde a mí me gusta recurrir a Renán, quien advertía, creo que de modo insuperable que "El olvido, y hasta yo diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, de modo que el progreso de los estudios



- históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad. La investigación histórica, en efecto, proyecta luz sobre hechos de violencia que han ocurrido en los orígenes de todas las formaciones políticas, incluso en aquellas cuyas consecuencias han sido más beneficiosas." También podemos recordar otra voces, como la del gran historiador uruguayo Carlos Real de Azúa, quien en un demoledor estudio de las interpretaciones del origen de la nacionalidad uruguaya –escrito varios años antes que el tema fuera una moda y editado en forma póstuma cuando pasó a ser sentido común académico–, se interrogaba preocupado por las posibles consecuencias de su análisis crítico: "Parece indiscutible –hay que reconocerlo– que no debe hurgarse demasiado, replantear demasiado las *últimas razones* por las cuales una comunidad se mantiene junta, las telas más íntimas, delicadas de esa *concordia*, de esa *cordialidad* recíproca supremamente deseable como fundamento de la mejor convivencia."
- 7 Permítaseme al respecto citar a un conocedor del paño como Pierre Vilar: "Los lectores de un trabajo de historia (incluso los profesionales) se interesan más por el *hecho particular* (especialmente cuando les afecta) que por los *problemas generales* planteados por éste". Quizás sea más ilustrativo un viejo chiste, según el cual, cuando a los historiadores se los interroga por los fundamentos y la consistencia de la disciplina, remiten a los filósofos y epistemólogos; pero cuando se les menciona las reflexiones de éstos, señalan que son inválidas ya que quienes no saben nada de historia, nada pueden decirle a los historiadores.
 - 8 Los análisis marxistas se centran en el carácter derivado del fenómeno nación en relación a la generalización de los intercambios mercantiles y la abolición de trabas en la circulación de bienes y personas dentro de un espacio unificado. Esta visión ha sufrido numerosas críticas por su reduccionismo; pero creo que la más profunda –y desgarrada– la hizo N. Poulantzas en *Estado, poder y socialismo*, ya que tensó desde el interior del marxismo las aporías que constituyen su pensamiento sobre la nación al preguntarse por qué, luego de abolida las relaciones capitalistas de producción, ésta seguiría existiendo. En cuanto a su relación con lo económico destacaba que lo que no se "explica en absoluto [es] por qué esa unificación se localiza precisamente en el nivel de la nación" ya que si se habla de mercado interior "¿qué es lo que define esa noción de *interior*" y "¿Por qué y cómo el territorio, la tradición histórica, la lengua, perfilarían a través del Estado esa nueva configuración que es la nación moderna?"
 - 9 Consideraban que si bien cada nación tenía una misión y un espíritu propio, todas formaban parte de un plan conjunto de la humanidad destinado a redimir la humanidad de los opresores. Como se señala en el *Acta de Hermandad de la Joven Europa* de 1834: "Todo pueblo tiene una misión especial que coopera al cumplimiento de la misión general de la humanidad. Esa misión constituye su nacionalidad. (...) La humanidad no llegará a su completa constitución sino cuando todos los pueblos que la componen, habiendo conquistado el libre ejercicio de su soberanía, se asocien en una federación republicana para dirigirse, bajo el imperio de una declaración de principios y de un pacto común, al mismo fin".
 - 10 Nuevamente Poulantzas: "Incluso si la nación no coincide exactamente con el Estado, el Estado capitalista presenta la particularidad de ser un Estado nacional: la modalidad nacional se hace pertinente por primera vez, en cuanto a la materialidad del Estado".



En primera persona.

Anotaciones en un diario simulado

por María Pia López

2 de marzo del 2001: NOVELAS

Renuncia el ministro de economía. Incerteza ciudadana, insaciable voracidad de los mercados. No empaña mi alegría, el subempleo me permite dedicar largas horas a leer. Y leo una novela de Jorge Asís, *Partes de inteligencia*. Recuerda, por varias razones, a una novela posterior pero que leí antes, con avidez: *Vivir afuera*, de Fogwill. Las dos piensan la política argentina a partir de la textualidad de los actos de espionaje: de los partes, de los informes, de los expedientes.

Hay más de una década entre una y otra; mientras la de Asís narra las tramas subyacentes a la primavera "democrática", la de Fogwill muestra, tras el terrible cuadro social que caracterizó al gobierno del cual el otro era funcionario, embajador y fuerza de choque intelectual, la mirada de los servicios de inteligencia. A primera vista, condenan la mayor ilusión de la post dictadura: la de que el corte entre un momento y otro era total, que la vieja mano de obra estaba desocupada porque ya los nuevos demócratas no recurrirían a su asistencia técnica.

6 de marzo del 2001: CONSPIRACIONES Y ESTRUCTURAS

Los "servicios" son, en el imaginario político, los agentes de toda conspiración: infiltran, seducen, mienten, persiguen, delatan, golpean. Agentes hiperactivos, que intentan torcer por cualquier medio los sucesos. En el pensamiento conspirativo, por lógica, debería primar la idea de las fuerzas subjetivas. Las novelas que mencionaba, me parecen agudos análisis de la Argentina, aun cuando estoy convencida de que sólo el estructuralismo vulgar explica algo.

Hay que anotar con cuidado: "estructuralismo vulgar", ese que inspira ciertas inflexiones del habla cotidiana que sostiene que "el problema es el sistema", o que "no se puede hacer nada porque el sistema igual sigue". Más o menos, eso pienso cuando leo los



diarios, y enumero condiciones económicas, deudas externas, tecnologías productivas y comunicacionales, técnicas represivas y aviones de la Otan. Si no le llamo *sistema* no importa, el pesimismo se mantiene incólume frente a las variaciones nominales.

Se supone que ese estructuralismo expulsa al sujeto de la acción, lo relega a cumplir con meros divertimentos —actúa creyendo que actúa cuando en realidad es actuado— o pasos de ballet. Este, nuestro estructuralismo del pesimista argentino, también incorpora agentes: el “gobierno y todos los políticos tienen la culpa de este sistema”, o los yuppies, o los capitales golondrinas, que a veces parecen ir “más allá” de sus roles estructurales, y crear la misma realidad. Un hiper subjetivismo, entonces, se enlaza con el lamento sistémico del lector de diarios.

El conspirativismo —nota fundamental de la queja porteña— aparece como la etapa superior del estructuralismo vulgar. Favorecido por algunos hechos y algunas formas de comunicar esos hechos: desde la tapa de *Clarín* con una foto que registra la euforia de los operadores de bolsa por la suba de las acciones al tiempo que, a unas cuerdas de distancia, asume López Murphy como ministro de economía; hasta la tapa imperdible de *Ámbito Financiero* de ayer alertando contra la presencia de la “izquierda alocada” en el gobierno —no, no entró el Partido Obrero a la Alianza, se refieren al Frepaso—, que puede llevar a una crisis económica sin precedentes. Todos, igual, festejan la llegada a economía de un hombre de la bolsa. Sólo alertan de lo que puede pasar sin no lo

apoyamos: mediante la ruleta de bonos y riesgos, dan señales al presidente y a sus ministros, y a los políticos opositores, y a los presidentes partidarios, a los diputados rebeldes, a los sindicalistas y a los ciudadanos todos, que escuchan “riesgo país” y se ponen a acumular arroz en la alacena previendo un futuro de hambre. Si los conspiradores bursátiles pueden jugar al subibaja, digo mientras leo los diarios, es porque el “sistema” funciona de ese modo. Es, para decirlo menos teológicamente, por el modo en que se ha diseñado el funcionamiento del mercado financiero, la supresión de toda regulación y capacidad de control estatal, y la riesgosa sumisión a capitales volátiles. ¿No se puede hacer nada?

10 de setiembre de 2000: TAXISTAS

Los taxistas hablan, hablan y hablan. Demasiadas veces, cosas desagradables, ideas rápidamente mastizadas de Radio 10 o de la violencia urbana de todos los días. Suelen no tener pudor, y desconocer aquello de la corrección política. Los taxistas se quejan, casi sin excepción, de su falta de laburo y de dinero, ante el incauto pasajero que pensaba viajar más tranquilo que en el colectivo, y que, una vez arriba del taxi, recuerda que en el colectivo por lo menos podía leer sin que le hablen. Los taxistas se quejan, y dicen que “no se puede hacer nada”. Cerca de las elecciones, todo se agrava: “son todos ladrones”, “da lo mismo”, “a nadie le importa la gente”, o “está todo arreglado”.



Un taxista me saca de quicio: joven, pocos años arriba de los veinte, y doce horas diarias arriba del taxi. Pregunto por las elecciones y aguanto la cantinela, que se despliega en tono boludamente optimista. Algo así como "no importa quién gane, porque si uno se mentaliza le va bien igual". Y seguía: el que no consigue trabajo es porque no piensa positivamente, porque trabajo hay, el que pasa hambre es porque no se pone las pilas, y así siguiendo. El tipo, insistió, puchereaba apenas, trabajando doce horas por día. Contento, sumiso, y convencido de que le iba bárbaro. No le importaba la política, le bastaba con esa creencia feroz en el pensamiento positivo y sus éxitos. ¿De qué le sirven a este pibe las elecciones?

7 de marzo de 2001: LA POLÍTICA

Si hemos hecho un esfuerzo en los últimos años, ha sido el de revalorizar, de algún modo, la política. Hemos reiterado hasta el hartazgo que no es lo mismo que las elecciones, o que la única posible no es la profesionalidad administrativa de los grandes partidos. De este debate no me gusta –se supone que en un diario apócrifo puedo subjetivizar todo lo que digo, como siempre, pero ahora sin culpas– el definicionismo que implica. "Política es tal cosa". Como si se contestara al monólogo del poder –"política es lo que hacemos todos los días para aquietar a los mercados"–, con otro monólogo –menos escuchado, y casi sin incidencia–, pero con igual vocación de lanzar sus anatemas. El anatema, en

este terreno, es "eso no es política". Una cuestión de definiciones. Un diccionario: elegir una u otra acepción.

Mi ociosidad completa mis precauciones: no voy a definir qué es la política. Pero sí podemos acordar que cuando por aquí decimos la palabrita mágica, no decimos lo mismo que el pibe del taxi cuando dice que "eso" no sirve para nada. Sabemos que sólo un educado demócrata durante el alfonsinismo puede entusiasmarse con esas excursiones bianuales a las urnas.

8 de marzo de 2001: CITAS

Ni una flor por el Día de la mujer. Me tomo feriado, y copio citas. Desde que Benjamin habló del cazador de perlas, la transcripción queda hasta elegante. Ayer escribí mi disgusto con el *definicionismo*, y ahora voy a copiar citas que rodean definiciones sobre la política. ¿Contradicciones? ¿O acaso me siento más cómoda si las definiciones son ajenas? Contestaré, lo prometo, pero otro día, hoy tengo una fatal propensión al ocio.

"Se trata de interpretar, en el sentido teatral de la palabra, la distancia entre un lugar donde existe el demos y otro donde no existe, donde no hay más que poblaciones, individuos, empleadores y empleados, jefes de familia y esposas, etc. La política consiste en interpretar esa relación, es decir constituir en primer lugar su dramaturgia, inventar el argumento en el doble sentido, lógico y dramático, del término, que pone en relación lo que no la tiene. Esta invención no es obra del pueblo de la soberanía y de



sus 'representantes', ni del pueblo/no pueblo del trabajo y su 'toma de conciencia'. Es la obra de lo que podríamos llamar un tercer pueblo que actúa con ese nombre o con algún otro, y que vincula un litigio particular a la cuenta de los incontados." Jacques Rancière, *El desacuerdo*.

"[la polis griega fue] creada bajo ciertas condiciones y 'con' ciertos medios, en un entorno definido, por seres humanos definidos, tras un formidable pasado incorporado (entre otros) en la mitología y el lenguaje griegos... Pero ella no es causada ni determinada por esos elementos. Lo que existe, o una parte de eso, condiciona la nueva forma; no la causa ni la determina." Cornelius Castoriadis, *El mundo fragmentado*.

"La política es una penetración poderosa y lenta de un material duro. Requiere pasión y perspectiva a la vez. Ciertamente, toda la experiencia histórica confirma la verdad: que el hombre no hubiese logrado lo posible si no hubiese luchado una y otra vez por lo imposible." Max Weber, *La política como vocación*.

"Cuando la acción es rechazada por el mundo se interioriza y se irrealiza, es representada; reducida a la impotencia, el agente se convierte en actor." Jean-Paul Sartre, *San Genet. Comediante y mártir*

El mismo día, pero a la tarde: **EXPLICACIONES**

Citas encadenadas, que pueden tener título: De la invención al simulacro. La política como invención,

dice Rancière; pero una invención creada a partir de un "formidable pasado", le aclara Castoriadis; y que debe hacerse cargo de las duras condiciones del actuar, advierte el muy clásico Weber; mientras Sartre alerta sobre los riesgos de que esa acción se vuelva, por su incapacidad de realizarse en el mundo, una simulación.

Explicar citas es un ejercicio pedagógico –y decirlo así es una forma de esquivar la tarea–, pero lo que quiero argumentar es su encadenamiento: qué quise que digan por mí. Quise que plantearan la tensión a la que nos enfrentamos cada vez que intentamos una acción que suponemos política: cómo hacer para que esa acción sea otra cosa que un simulacro de política, un gesto, una comedia. Para evitar que esa acción en lugar de proponerse la "penetración de un material duro", se regodee en la fuga hacia el "cielo de los principios". Para que esa acción se proponga crear realidades nuevas a partir de realidades existentes (realidades son también las condiciones teóricas y discursivas), y no se agote en la intención. Para que esa acción, finalmente, haga más que defender o reproducir los lugares sociales establecidos. Es evidente que, pese a mi renuencia, estamos en el terreno de las definiciones. ¿Sirven esas definiciones o son argumentos para ciertos tribunales examinadores de los grados de politicidad que tendrían los grupos, las experiencias, las acciones?



9 de marzo del mismo año:

CONFESIONES

Me puse a escribir mi diario apócrifo, cuando no lograba escribir satisfactoriamente mi ensayo semestral de *La escena contemporánea*. Y he aquí que lo que quería decir en mi ensayo frustrado se resolvía fácil: con sólo cuatro citas. Lo que habla de mi escasa capacidad de inventar ideas. Pero como no me rindo, ahora voy a cortar y pegar unos párrafos de ese ensayo, sobre un tal Borges.

Febrero del 2001:

RESTOS DE UN FRACASO

Ranciére cuestiona la reivindicación —que atribuye a Baudrillard y a Vattimo— de los procesos de simulación de lo real, que sería la condición de una nueva política, basada en la multiplicidad de minorías, culturas, racionalidades. El autor de *El desacuerdo*, frente a una suposición tan provocadora, señala que la lógica del simulacro no está reñida con lo real ni con el realismo, sino que configura un régimen de “presentación incesante a todos y a cada uno de un real indisociable de su imagen”. Si algo se pierde no es lo real, sino la apariencia que permitía la existencia de la política. La reproducción mediática, virtual, estadística de todo lo que ocurre, lejos de fundar una nueva política, coloca sobre la política una losa sepulcral: que, puede ser corrida, pero pesa demasiado. Esto es: los mecanismos, técnicos, mediáticos y estadísticos de reproducción de lo real no ponen cuestión al-

guna en litigio, e inhiben incluso la apariencia de pueblo, porque bajo esos mecanismos el pueblo no es otra cosa que algo perfectamente contable, registrable, objeto de conocimiento y de control.

Invención y simulacro serían los nombres de la existencia o inexistencia de la política. Si el que inventa crea, el simulador se limita a realizar los gestos de imitación de la realidad. Emilio de Ipola ausculta en la literatura de Borges —en ese geométrico cuento que es “La muerte y la brújula”— los supuestos filosóficos que permiten pensar la creatividad de la praxis. Allí donde otros lectores habían encontrado el relato de una trampa bien tendida a un policía demasiado confiado en sus dotes intelectuales, de Ipola encuentra una muerte buscada, decidida, y hasta creada por la víctima: un suicidio. Junto con el suicidio, encuentra como presupuestos “la autonomía asumida como tal, sobre las opciones asentadas por la alienación y la heteronomía; en fin, la primacía de la *poiesis* sobre la mera repetición y el mero mimetismo”. Esto no significa, y de Ipola no dice lo contrario, que Borges sustente esa concepción de la política, sino que despliega literariamente una concepción de la acción que coincide con la presupuesta por la práctica política.

Sin embargo, esa concepción es *contradictoria* con la idea de política que aparece en la literatura borgiana. Que se entienda: no hablo de las opiniones públicas del escritor, sino de leer aquello que está en sus cuentos. Apenas quiero señalar un par de cuestiones. Primero, la eternidad es el con-



juro de la historia; y si no hay historia, en el sentido de existencia de un fluir de acontecimientos que requieren constantemente de la atribución de sentido, pero que no dejan de haber sucedido por esa atribución, difícil es pensar la política. En muchos de los cuentos de Borges —prescindo de todos los argumentos demostrativos, porque exigen nombrar esos relatos, contar la anécdota y, además, analizarlos— persiste la idea de una invención de otro tipo: capaz de crear desde la nada, de alterar el curso del tiempo, de modificar el pasado, o de inventar el futuro de una nación con un mito construido con retazos de Shakespeare. La invención, antes que efecto de la praxis, es creación literaria o construcción onírica.

Segundo, el antagonismo, figura magna de la historia, es reducido a una geometría, a una regla de juego, o a un argumento del destino: no importan, en esa reducción, las circunstancias ni los nombres. Traidor y héroe, inquisidor y herético, delatado y delator, el que elige por la civilización y la que opta por la barbarie, son posiciones dentro de ese argumento eterno. Importa la figura y no el contenido —motivo del combate—; las reglas antes que los contendientes y las circunstancias; las tramas invencionales, literarias, antes que la existencia de sujetos.

Para Borges no hay nada a lo que se pueda llamar política. Si algo reclama ese nombre, es un simulacro. Son conocidas, creo, sus interpretaciones sobre el peronismo, en especial las que reciben los nombres de "L'ilusión cómica" y "El simulacro". En ambas, el peronismo es concebido como farsa,

ilusión o, perdón por la insistencia, simulación: *"La historia es increíble pero ocurrió y acaso no una vez sino muchas, con distintos actores y con diferencias locales. En ella está la cifra perfecta de una época irreal y es como el reflejo de un sueño o como aquel drama en el drama, que se ve en Hamlet. El enlutado no era Perón y la muñeca rubia no era la mujer Eva Duarte, pero tampoco Perón era Perón ni Eva era Eva sino desconocidos o anónimos (cuyo nombre secreto y cuyo rostro verdadero ignoramos) que figuraron, para el crédulo amor de los arrabales, una crasa mitología"*.

Como en la Irlanda en la que una construcción literaria convierte al traidor en héroe, en la Argentina es una construcción literaria la que construye el peronismo. Inventa una literatura, nos dice Borges, que permite disimular su inexistencia. Lo escribió y lo dijo con todas las letras —y suele recordarlo Javier—: *"yo no puedo imaginarme a un peronista; el peronista es una persona que simula ser peronista"*.

Los sucesos se esfuman, y quedamos nuevamente frente a la eternidad, sabiendo, secretamente, que podríamos ser herejes o inquisidores —lo mismo da— pero que simulamos con ardor ser uno u otro. De este modo se podría resumir lo que venimos diciendo. Un conjunto de supuestos que impiden pensar la política, y por lo tanto cuando esta aparece sólo es un simulacro que algunos actores voluntariosos o impudorosos llevan a cabo. La invención borgiana lejos de ser el despliegue de una imaginación radical que funda la política, es el conjuro literario a la existencia de política.



11 de marzo de 2001: ZAPATISTAS

Los zapatistas entran al Zócalo del Distrito Federal. Después de siete años de la irrupción pública. Hubo muchas excursiones borgianas en sus comunicados, como sentimentalismos fáciles a lo Galeano, y cierta melosidad para cautivar quinceañeras. Pero el zapatismo es mucho más que sus palabras, aunque se ha sostenido en parte por su capacidad para usar las palabras, para usarlas de otra manera que la izquierda tradicional. Estrategias comunicacionales –Marcos es como un gerente de marketing de una multinacional, escribió ayer un pretendidamente irónico periodista de un grupo mediático– pero también expresiones de cuánto de nuevo se está haciendo.

Esta marcha, como cada acto público de los zapatistas, evidencia una profunda reflexión sobre la ritualidad. Hay una notoria preocupación por la puesta en escena, sobre los modos en que se visten y se mueven los cuerpos, sobre las formas en que se circula por un territorio y los gestos que se componen en esa circulación. Como si se tratara de hacer visible la política mediante esa ritualidad o, como escribía Borges, de tomar toda la ciudad como un teatro.

Pero no se trata de la simulación borgiana: como no hay historia, construir un relato que la suponga. Más bien, esa ritualidad precisa está pensada como armazón visible de la política. Monsiváis aparece hoy en el *gran diario* argentino, diciendo que “ni la máscara, ni la pipa, ni la camiseta pueden esconder la realidad que vie-

ne a mostrar Marcos”. Ahí está planteado el problema: o la ritualidad pone de manifiesto las cuestiones que problematizan los zapatistas, o esa ritualidad no hace más que opacar la real problematización en nombre de un folklore vacío. Monsiváis, en esa breve afirmación, parece temer que la escenificación consuma su propio motivo, y la larga marcha termine en festival. No se puede saber cómo termina algo hasta que termina, ya lo aprendimos con el viejo Sartre, pero por ahora sabemos que el zapatismo, fuente de grandes escenificaciones que no se amedrentó por estetizar la política, no ha devenido festival.

11 de marzo de 2001:

EN ARGENTINA

Recuerdo una charla entre Pablo y Esteban, yo de espectadora y cebadora de mate. Hablaban de los meteoritos, y de los riesgos de que alguno de ellos roce la tierra. Cuando lograron alarmarme un poco, Pablo me dijo: “¿te das cuenta por qué no me interesa la política?”; y Esteban, incansable organizador de la cultura, me advirtió: “frente a esto, lo que hacemos parecen divertimentos”. Sin embargo, como los meteoritos no sabemos detenerlos –aun cuando sea posible hacerlo en algún momento–, podemos ocuparnos de lo que sí podemos hacer. Creo que por aquí pasa un problema de la política: Ni meteoritos ni divertimentos.

Me explico: si centramos nuestra actividad en cuestiones sobre las que no podemos actuar sino meramente



pronunciarnos –los meteoritos– sólo nos queda el mundo del ritual, pero vaciado de efectividad; y si nos contentamos con los divertimentos, renunciamos, por otra vía, a la actividad política.

Si hay renunciadas a la política, pero perviven sus rituales, estamos en el mundo de la comedia. Y de todas las comedias, la más patética es la de la revolución, quizás porque es la más transitada por la zona que comparte esta revista. Poner cara de revolucionario, agregar un par de frases incendiarias en cada escrito, recordar que se habla en nombre de la emancipación de los hombres, sostener que cada lugar es una trinchera de la guerra de posiciones, ejecutar los pasos del ballet de la izquierda. El ballet del militante o del intelectual de izquierda tiene argumentos consabidos y un objetivo fundamental: tapar la ausencia de política con la simulación de su existencia. Ratificar un lugar social –el del militante– con la conducta adecuada: se puede ser más o menos sagaz para hacerlo, ser más o menos folklórico, pero en general exige saber los pasos de la farsa. O las palabras claves.

Esa era una actitud, entonces, la de simular que se hace política. La otra es la de quienes, ante esta esfumación rauda de la política-política, encuentran política en todas las actividades. En especial en las letras (no siempre bellas), en el plano del discurso. Suelen –solemos, probablemente– elegir el camino de tomar por objeto de estudio a las actividades políticas –a aquel paradisíaco tiempo donde las había– o buscar a la escu-

rridiza en los ejercicios literarios. El ensayo suele ser un buen género para estas búsquedas, y he leído más de uno que no cesa en inspirarse en las “invenciones” borgianas, quizás para abrigarse al calor de esa ahistoricidad fundante.

De más está decir que la política no es literatura, aun cuando se funde también sobre un acto estético y creativo: que cuando se instituye un sentido político y ese sentido echa otra luz sobre el pasado, lo recorta y lo recrea, no significa que esos sucesos sean inventados por el nuevo sentido o que el pasado sea reconstruido a voluntad por unos cuantos; que cuando se constituye un sujeto político eso no es un acto reversible, ni los sujetos conformados en ese antagonismo son intercambiables.

12 de marzo: ¿QUÉ HACEMOS? LAS DUDAS DEL LUNES A LA MAÑANA

Hugo, a cada síntoma de la época, contesta con una pregunta: ¿qué hacemos? Siempre me quedo callada ante esa pregunta. No sé bien por qué pero lo intuyo: no tengo certezas desde las cuales bajar línea, convencer, encantar, apenas intento hacer algunas cosas. El voluntarismo no es argumentativo; es, apenas, una forma de sobrevivir. Cada vez que quiero hacer un escrito propositivo se desvía, inexorablemente, hacia el lirismo. Pienso: que respondan otros. Pero esos otros no van a poder responder qué hacemos los que le preguntamos, sino que sólo van a poder responder qué hacen ellos. El único que puede res-



ponder el qué hacemos general es el simulador, que rápidamente saca de su bolsillo el recetario, escucha los síntomas, diagnostica y prescribe: lucha de clases si es tradicionalista; anticapitalismo global, si es recién recibido.

Las respuestas interesantes pueden ser sólo parciales: No sé qué hacemos todos, pero acá hacemos esto.

Para ser más explícita: basta contraponer un escrache a un volante partidario sobre los mineros de Cracovia. En el primero se pone en juego una acción, en el otro se nos dice qué hacer frente a la guerra, pero este quéhacer no significa nada. Sólo en el plano de esas acciones parciales, hay invención, hay creación, hay institución de sentido. Porque es el cuerpo en encuentro con otros –decía el nunca terminado de citar: Merleau-Ponty– el que instituye sentido, no puede haber creación de nuevos sentidos fuera de las circunstancias concretas en las que se actúa. Esa institución de sentido –y sigo glosando– es actualización de la historia desde un sujeto actuante y real. El sujeto inventa en esa necesaria actualización del pasado, en función de una nueva situación: *“La política debe ser inventada... La política revolucionaria no puede economizar ese momento en el cual arriesga un paso hacia lo desconocido. Su misma definición es ir hacia lo desconocido”*. Sólo que ese ir hacia lo desconocido sólo puede ser conocido durante el trayecto, no previamente. El problema está, quizás, en la pretensión de definir de antemano el trayecto y la estación terminal.

La política debe ser inventada porque no se desprende de la realidad,

no se deduce de lo que acontece, porque no está implícita –decía Merleau-Ponty en donde puse, tramposamente, puntos suspensivos– “en el proletariado existente, y porque además el proletariado debe ser convencido y no solamente consultado”. ¿Quién convence al proletariado? O, antes aun, ¿quién *inventa* la política para convencer al proletariado? El partido comunista, en este libro. Descartemos esa vía, cuyos errores ya no tiene sentido enumerar. ¿Se puede resolver esto con el sencillo expediente de una imaginación radical de las masas, y sentarnos a esperar su despertar?

La política debe ser inventada porque no está implícita en lo que existe, pero ¿quién la inventa? Tautología: quienes inventan formas de acción en circunstancias concretas, y esas formas de acción no se deducen simplemente de las circunstancias. Esos momentos de invención fulguran en su infrecuencia, y apenas podríamos decir que “de algún lado salen”. Foucault, ese gran argumentador, que impactó más en nuestro pensamiento de lo que a veces querríamos aceptar, decía que el sustrato de las resistencias era algo inexplicable: “la energía inversa, lo no apresable... la plebe”.

25 de marzo del 2001: ODISEA

En la última semana: se vino el otoño y la sudestada, se anunció un ajuste feroz y se retiró –el ajuste– ante el asquito de la clase política y el repudio popular, volvió Cavallo de ministro de economía, se cumplieron



—ayer— 25 años del golpe del 76, hubo marchas preocupadas y festivas. ¿Significa todo eso, menos la sudestada, que hay un retorno de la política?

Hubo mucha política en el sentido tradicional del término: hubo reuniones, lobbys, actos parlamentarios, diálogos telefónicos, encuentros entre dirigentes partidarios, gobernadores, diputados, sindicalistas, y ministros. De hecho, hoy, domingo, está sesionando el Parlamento. Como casi siempre, más trabajan y peor nos va, porque no sacan una ley popular, pero están trabajando de políticos full time por estos días. Hubo, ya lo dije, marchas, de sindicatos, de desocupados, de universitarios, de docentes: de todos los que, amenazados por las políticas económicas, salieron a medir fuerzas en las calles y a defenderse. La existencia de ambas cosas —la lógica de la política tradicional, y la también tradicional medición de relación de fuerzas— es bien interesante: presumo que si el 24 de marzo del 76 la clase política hubiera manifestado su repudio, y las organizaciones sociales resistido, o intentado resistir, la historia de la dictadura sería otra. Sin com-

plicidad y sin aliento civil, hubiera pesado, un poco al menos, la prudencia. Pero eso es, se sabe, ficción; porque la clase política y los dirigentes sindicales “respetaron” la decisión militar de alzarse con el premio mayor.

¿Qué pasó con la “otra” política? ¿qué pasó con esa política que definimos con las ayuditas de Rancière, Castoriadis, Weber y Sartre o, unos días después, con la pertinencia de Merleau-Ponty? ¿Podemos sancionar su inexistencia o, apenas, plantear un problema de magnitudes y de “visibilidad”? Porque no es lo mismo contestar que no existió “esa” política, que afirmar los límites de nuestra mirada, o nuestra no inclusión en esas prácticas. Eso por un lado. Y por otro, se hace evidente que la dicotomía invención/simulacro no dice tanto sobre las intenciones como sobre la efectividad de las prácticas, es el mundo —escribía Sartre— el que rechaza la acción y por ello el actor la interioriza y la convierte en gesto. Quiero decir: caminamos por la cornisa, de un lado nuestra acción es praxis, del otro deviene gesto.



Los oficios terrestres

por Matías Molle

Cada uno está solo sobre el corazón de la tierra traspasado por un rayo de sol: y de pronto anochece.

Salvatore Quasimodo

La única lucha tiene lugar en las tinieblas. No hay victoria sino en las orillas.

René Char

En este número de *La escena*, la "invención" o la "creación" –y sus variados sinónimos– en lo que comúnmente llamamos "política", son los ejes que aglutinan los diferentes artículos. Los hilvanan en un plano: el de pensar las diferentes prácticas que reptan o sobrevuelan a nuestro alrededor. Descartamos, claro está, la mirada del águila en el estilo que la ejerció Lugones. Preferimos una escritura más terrenal, ligada, sin quererlo quizá, a ese Carriego que transita la "entrañable" ciudad; con el lema trazado por León Rozitchner: "Hay que despertar las historias que duermen en las calles".

Pero es necesario discutir, en primera instancia, con las teorías que se han apropiado del concepto de "invención". Es necesario –imperativo, diríamos– disputar ese concepto y desligarlo de las categorías abstractas a las que nos tienen habituados las posturas de *papers* y currículas. No vamos a optar, entonces, por un falso antagonismo: Esencialistas o espontaneístas (puesto que la discusión acerca de la "invención" se daría entre ellas). Tampoco es nuestro deseo convertirnos en los pensadores lúcidos de una revolución imposible porque ése es nuestro trabajo: pensar lo imposible y hacer que se vuelva posible, como una jugada de pizarrón. Menos aun, convertirnos en los "consejeros del príncipe". Optamos, en todo caso –y esta opción es existencial– por el relato de las diferentes prácticas que *inventan* un modo de *obrar* diferente al "establecido" o "dominante" en una situación particular; el relato de la diaria capacidad creativa de diferentes grupos que en el pensar las verdades históricas *de la derrota* son fieles a ellas, confrontándolas y transformándolas en su presente. A sabiendas que sin ellas nunca hubieran sido posibles: fue necesario que un pueblo pensase y viviese de otro modo para que los que hoy gritan en su nombre, piensan en su nombre y dan lecciones en su nombre (enseñan en su *andar* un modo diferente de



ser), tuvieran materia en que pensar. De la transformación de esa materia —en los *procesos singulares*— es de lo que queremos hablar, puesto que de eso se tratan los *oficios terrestres*.

Uno

Decíamos entonces, que no vamos a optar en esta discusión entre “invencionistas” y “esencialistas”, por uno o por otro. Ambos, esta es nuestra hipótesis, son similares en un punto: la subordinación de lo múltiple en lo Mismo. Pero para ser más claros será necesario remitirnos a unos ejemplos en donde se vuelva evidente esta analogía. Veamos entonces, en primer lugar, una aproximación al “esencialismo” y, en un segundo lugar, una al “invencionismo” (que luego será puesto en cuestión por nuestra hipótesis sobre la invención).

En los primeros capítulos de su último libro, *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*, el escritor mexicano, Carlos Monsiváis, despliega un número considerable de hipótesis sobre lo que significó, en la producción latinoamericana del siglo XIX, ese “aire de familia” tan particular; aroma que perfumó las diferentes concepciones de lo latinoamericano desde un *origen* establecido como fundamento. Son muchos los ejemplos, pero remitámonos al más gráfico de todos.

En una relectura de la que él considera la mejor novela mexicana del siglo XIX, *Los bandidos de Río Frío*, de Manuel Payno, nos dice: “...y la intención de realismo de Payno se en-

trena en las fatalidades de clase y de nación: no hay salida para las criaturas de la penuria porque su origen es su mala suerte, y la pobreza es un error moral, un defecto *ontológico* a partir de un hecho: la imposibilidad de elegir”. Un realismo “excesivamente” contemporáneo, arraigado en muchos de los *ambientes* políticos hoy más en boga, como los sectores “economicistas”. O los medios de comunicación, los pretendidos voceros de la realidad. Pero recojamos parte de lo dicho por Monsiváis: la “imposibilidad de elegir” vuelta esencia o fundamento ontológico de una clase. Prácticas, pareceres, placeres, sentimientos, desdichas y servidumbres englobados bajo una síntesis, lo que se denomina la “Cultura de la pobreza” o la “Cultura popular”. Un concepto determinista que administra el pintoresquismo rural y luego urbano, con personajes graciosos y particulares que tienen el acento de la mala pronunciación en situaciones fuera de lugar frente a las reglas de la sociedad civilizada. Caseríos poblados de criaturas con sus manos sucias que viven una condición inexpugnable. La pobreza en su realismo más patético. Nos dicen: “este es el mundo de los pobres, así habitan, así hablan, así se reproducen...”, y agregan: “son pobres porque este es su impulso atávico”.

Cómo escapar a las caracterizaciones, primero desde la teoría que necesita que el difunto esté bajo tierra, así su brillo será más intenso y luego al lenguaje de la comunicación masiva. El primero cincela su objeto: la cultura popular; lo recorta y lo dispen-



sa en las higiénicas mesas del laboratorio y autoriza al segundo en la construcción de estereotipos.

Así es como la multiplicidad de formas de vida son subordinadas –bajo este concepto– a una primigenia “mala suerte”. Esta es la operación básica del “esencialismo”: reducir lo Otro a lo Mismo. Los salvajes, los bárbaros y los pobres contienen una misma condición y una misma solución: la de explicarlos (por medio de las diferentes ciencias como un “defecto ontológico”) la de civilizarlos (por medio de la religión, del Derecho o de la economía, etc.) y la de corregirlos.

Este “esencialismo” que parece haber quedado atrás, hoy, sin embargo, es la marca que se filtra en los discursos piadosos de la “diferencia” y la “tolerancia”, tan altisonantes como el estallido de las bombas que en su nombre se arrojan por tierras lejanas antes imperceptibles.

Dos

A mediados de la década del 90, un libro, *La invención de la Argentina*, de Nicolás Shumway, congregó muchas de las miradas de los ambientes intelectuales. No sólo los de la historia, puesto que ese era su objeto, sino también los de la literatura y las ciencias sociales. Es, por supuesto, por la transversalidad de los diferentes campos, pensamos. Pero esto no era todo. También tuvo una muy buena acogida en el mercado. “Sus ventas así lo demuestran”. “Es ágil; es dinámico”, nos decían. “Del catedrático al almacenero: todos lo han leído”. Sylvia

Molloy –en ese momento en la Universidad de Yale–, dijo de él: “Una invitación a releer a la Argentina de una forma nueva y dinámica, una empresa desafiante...”.

Desde luego, esta vuelta a la historia argentina es bienvenida. Pero veamos a qué se refiere Molloy cuando dice “de una forma nueva”. Creemos que se refiere al “novedoso” método utilizado por el autor, al cual denomina “ficciones orientadoras”. Entonces: averigüemos qué es eso.

Shumway nos dice al respecto: “las ficciones orientadoras de las naciones, no pueden ser probadas, en realidad suelen ser creaciones tan artificiales como ficciones literarias. Pero son necesarias para darle a los individuos un sentimiento de nación, comunidad, identidad colectiva y un destino común nacional”.

El objetivo de Shumway, declarado en líneas anteriores a las citadas, es el de estudiar la “mitología de la exclusión” en la Argentina del siglo XIX. Según esta visión (deudora inmediata del maniqueísmo sabatiano, según el cual la sociedad argentina es una “sociedad de opositores”) la génesis de las incertidumbres de un país puede recostarse en un discurso¹. El autor, en una jugada de doble filo, toma un conjunto de personajes y prácticas e instaura un discurso sobre ellas: nos dice, por ejemplo: “La división representada por el *saavedrismo* y el *morenismo* presagiaba –el subrayado es nuestro– el problema más difícil de la nacionalidad argentina: una continua ruptura en el cuerpo político que ni siquiera los líderes más imaginativos del país han podido cu-



rar. En cierto sentido, la sociedad argentina desde los primeros días de la independencia pareció haber sido construida sobre una fisura sísmica". Construye un *lugar* que luego será recortado y puesto bajo la ampulosa lente del científico. Mediante este sutil mecanismo reduce una sociedad a un tipo dominante de procedimientos: los que se encuentran dentro de esa oposición.

Sabemos las consecuencias que arrastra la amputación impuesta por el reduccionismo. Entonces, las preguntas: ¿Para qué son necesarios estos procedimientos? ¿Funcionan, en la versión criolla del "panoptismo", como estrategias? Y, en el sentido inverso al ademán de Shumway, ¿qué decir de las prácticas o procedimientos que evaden, en su *cazar furtivo*, a la mirada omnipresente del micro poder y a los perímetros dispuestos por estos "dispositivos"?

La necesidad de estos procedimientos –que van de Moreno a Mitre, fundamentalmente–, nos dice Shumway, reside en la capacidad de imprimirle –¿por ósmosis o extensión?, *ésa es la cuestión*– al pueblo, un *sentimiento de nación*. Éstos procedimientos son indisolubles –en principio– del momento histórico (comienzos del siglo XIX; colonias españolas) y en él se ubica su objetivo: homogeneizar y controlar la heterogeneidad de los comportamientos y conducirlos a un fin determinado por estos "nombres": la revolución. Ahí recae la coherencia de la utilización de los discursos; lo que el autor llama, con un dejo de bondad puritana o aroma pedagógico, "*ficciones orientadoras*".

Más adelante, en sus últimas líneas, Shumway nos dice: "Si bien las crisis recurrentes del país tienen, obviamente, muchas causas y explicaciones, no puedo evitar el sentimiento de que los mitos divergentes de la nacionalidad legados por los hombres que inventaron la Argentina siguen siendo un factor en la búsqueda frustrada de la realización nacional".

Varios puntos de estas líneas se vuelven difusos y comienzan a desmoronarse como sombras adventicias que en su inestable unión terminan por negarse.

En primer lugar, para acordar con las tesis del "invencionismo" esbozadas en este libro, habría que avenirse con la idea de un "texto" o "discurso" preexistente –y por sobre todo regulador– a las diferentes prácticas desarrolladas a principios del 1800 por el pueblo de estas tierras todavía en manos españolas. Si convenimos con esta idea estaríamos, necesaria e ingenuamente, agrupando el conjunto de prácticas bajo un mismo discurso de la misma manera que afirmaríamos que todos los productos de la sociedad son regulados –y en todo caso producidos– por una "mano invisible".

Con esta hipótesis Shumway desmonta la ingobernable maraña de hechos y le acuña una génesis. Pero hay aún un nudo más conflictivo y que nos parece central. Shumway, para afirmar su tesis y otorgarle legitimidad, construye un epílogo en el cual –con el tono desenfadado de cualquier suplemento de espectáculos– deja intacto el omnipotente "mito de la exclusión". Las "*ficciones orienta-*



doras", según la visión del autor, siguen produciendo en su furioso andar, los dilemas de la Argentina. Le otorga la misma coherencia a los procedimientos y, en este punto, vemos aparecer el *a priori* de la mano de un esencialismo que este invencionismo académico intentaba negar.

Se cae de maduro: Shumway no sólo utiliza la figura del antagonismo para realizar el análisis de la historia argentina del siglo XIX, sino que también se convierte en parte de ese antagonismo: es el observador devorado por la tribu o vuelto caníbal.

Shumway, en realidad, no puede ver ningún tipo de invención, puesto que en sus análisis todas las acciones se convierten en la reedición de una vieja disputa. Si seguimos esta línea, podemos afirmar que sólo hubo una invención, un origen, y lo que sucede en el tiempo es la "repetición" o la "escenificación" de algo ya dicho. Es la contradicción del historiador: enseñar como si nunca hubiera pasado nada puesto que el conjunto de la historia puede ser explicado de la misma manera que la actualidad. Podemos decir, para terminar, que, con esta invención es imposible inventar.

Tres

Dijimos que no es nuestro interés elegir un lugar en lo que consideramos una falsa oposición entre "esencialistas" o "invencionistas". No negamos que exista esta discusión: La primera nos remite a un *origen*, en el cual las diferentes características retienen la cifra del porvenir. En el segundo

caso se piensa en diferentes factores —discursos y prácticas— que hicieron posible la "invención" de un concepto y su emergencia en una contingencia radical. En ambos casos se piensan los procedimientos de un poder, ya que el análisis se dirige a lo que el concepto en sí determina desde "arriba" hacia "abajo", para ser claros. Esto lo vimos en los puntos anteriores. Pero el problema es ver por qué es falsa esta oposición. Ambos están ligados a un origen, a un *a priori*; uno es "esencial": "así son las cosas"; el otro "artificial": la creación de un conjunto de enunciados. ¿Pero acaso no es un conjunto de enunciados el que propone que "así son las cosas"? A la larga, preguntas más, preguntas menos, las posiciones terminan por tocarse. Y no sólo una, sino varias veces. Pero el artículo no tiene como objetivo dilucidar hasta el cansancio esta apariencia. Ya dijimos que en ambas se "reduce lo múltiple a lo Uno" y era esa la analogía que a nosotros nos interesaba tratar. Consideramos, ahora, que es más interesante, en todo caso, mostrar el funcionamiento de ambas estrategias y no embarcarnos en la búsqueda de un "origen perdido" o "amansar" los sucesos históricos en una síntesis claustral. Nuestra claustrofobia nos insta a caminar por la orilla en busca de un pliegue.

Tomemos entonces, indistintamente, el concepto de "ficciones orientadoras" o ese "defecto *ontológico*" que Monsiváis leía en el realismo de Payno.

Ambos funcionan como discursos, con sujetos identificables o no, con espacios, prácticas y códigos propios.



Son anteriores a cualquier tipo de institucionalización. El proceso de la Iglesia es un buen ejemplo de ello. Ella es la institucionalización del cristianismo; es un *saber*: el de los Santos Evangelios, palabra del Señor. Y es por medio del *poder* pastoral que intenta conquistar los "modos de existencia" cristianos que la cuestionan: aquellos cristianos sin iglesia del siglo XVII².

El caso del Estado es quizá más sugerente. Los discursos, eso que Shumway llama "ficciones orientadoras", son "absorbidos" por un aparato estatal, apropiados y sobrecodificados por los diferentes *saberes* que tiene a su disposición: la historia, las ciencias, la literatura, el derecho, el sistema de producción, las reglas protocolares, las reglas del buen gusto, etc.

Dos cosas entonces: Formaciones de saber y dispositivos de poder. En este caso: la Historia como *un saber* y las posiciones antagónicas –morenistas y saavedristas, rosistas y sarmientistas, populistas y liberales, o sea: *Civilización y Barbarie*– como relaciones de fuerza que regulan el conjunto de prácticas de una sociedad, las corrigen y controlan. Pero no sólo corrigen las infracciones, sino también las virtualidades. Ostentando así el control sobre los "posibles" de toda vida: los "posibles" del cristiano; los "posibles" del ciudadano y hasta los "posibles" del historiador en busca de una "buena" beca de investigación. ¡Qué panzada!

Esta es la trampa recurrente del pensamiento: abstracción y oposición; *cuerpo* o *espíritu*. Estos procedimientos son desarrollados tanto por el conjunto de intelectuales, especialistas y

técnicos que sostienen un poder, como por el conjunto que piensa en expropiarlo.

Nuestro interés es otro. Dejemos de lado las "esencias" tal cual se plantean como origen y, como lo sugería Merleau-Ponty, restituyamos "*las esencias en las existencias*". Esto por un lado. Por el otro; no elegimos pensar el carácter artificial –puesto que ha sido inventado– del concepto, pero sí nos proponemos hipotetizar sobre la capacidad inventiva de los sujetos con "eso" que le es dado o impuesto por la determinación del concepto³. Para decirlo con las sugerente palabras de Michel De Certeau: "La 'fabricación' por descubrir es una producción, una poética; pero oculta, porque se disemina en las regiones definidas y ocupadas por los sistemas de 'producción' (televisada, urbanística, comercial, etcétera) y porque la extensión cada vez más totalitaria de estos sistemas ya no deja a los 'consumidores' un espacio donde identificar lo que *hacen* de los productos. A una producción racionalizada, tan expansionista como centralizada, ruidosa y espectacular, corresponde *otra* producción (...) [ésta] no se señala con productos propios sino en las *maneras de emplear* los productos impuestos por el orden económico dominante"⁴.

Cuatro

Es curioso que, de las prácticas más "reveladoras" de los últimos años, dos estén ligadas fundamentalmente a los "Derechos Humanos"⁵. Sabemos que bajo esta categoría muchas cosas pue-



den ser dichas. Algunas válidas; otras estériles. Válidas en su grado de novedad (desestructurando), estériles (no en un sentido peyorativo; nunca está de más recordar nuestra condición de "dominados") en su repetición de lo Mismo y de la misma manera. Este problema es efecto pues de la carga de ambigüedad que contiene el concepto o la idea de los "Derechos del Hombre". Pero no es nuestra intención, en estas líneas, tomar la ofensiva al respecto (aunque creemos que es necesario, de una vez por todas, una discusión seria y honesta) puesto que de lo que aquí se trata es del relato de esas experiencias que trascienden cualquier tipo de nominación globalizante. Como suele decir un amigo: "Pongámosle carne a las palabras". Esto por un lado. Por el otro: no es nuestro interés resaltar el carácter punitivo que estas prácticas llevan como parte fundamental, puesto que ellas exigen "juicio y castigo a los culpables". No ponemos estas premisas en discusión, pero nuestro abordaje es otro: ser parte de la intensidad que provoca una invención –una acción– en un estado de cosas "cerrado" que no la anunciaba.

Pensemos en el año 1980. El Aparato Estatal Argentino retiene todavía, en sus mismas entrañas, el secreto que lo singulariza respecto de las anteriores dictaduras. El secreto que viene cobrando un mayor volumen en el vaivén que va de *lo que dice a lo que hace*.

En uno de sus primeros textos (aparecido paradójicamente muchos años después de su muerte), el "joven" Marx, en una crítica a la *estructura total* –la Burocracia– hegeliana,

nos dice: "La Burocracia es el Estado imaginario al lado del Estado real... El espíritu general de la Burocracia es el secreto, el *misterio*, guardado en su seno por la jerarquía, y, hacia fuera, por su carácter de corporación cerrada. El espíritu del Estado, si es conocido por todos, como también la opinión pública, aparecen pues a la Burocracia como una *traición* hecha a su misterio. La *autoridad* es en consecuencia el principio de su ciencia, y la *idolatría* de su autoridad es su sentimiento" ⁶.

El secreto decíamos. Curiosa figura para hablar del Estado argentino. Pero no más incoherente o menos eficaz que otras. Basta recordar las últimas páginas de una novela más que sugerente al respecto, como lo es *Respiración artificial* de Ricardo Piglia, para "asociar" lo que aquí se está diciendo. Pensemos a ese secreto como parte "esencial" –si se nos permite esta palabra– de aquel Estado. Reorganizar la Nación es el objetivo; su método, como el de todo gobierno militar, estaba dado por la supremacía en las relaciones de fuerza. Pero eso no bastaba.

En 1980 un grupo de mujeres con sus cabezas cubiertas por un pañuelo blanco como única identificación superficial, gritaban a quien quisiera o no quisiera escucharlas: "Aparición con vida". Eran sus primeras *apariciones* (comienzan en abril del 77) en las calles como producto de una *desaparición* primera: la de sus hijos.

"Aparición con vida" era el grito que elevaban en su tránsito por una ciudad ausente para llegar a la Plaza de Mayo, en la cual, la ronda cotidiana



na escamoteaba las directivas de la *autoridad*: el "transiten" del uniformado dio paso a las "rondas" como signo de recurrencia. *Transitar en círculo*: acción repetitiva que negaba la linealidad de un progreso y denunciaba el acto inconcluso de la muerte. "Aparición con vida" entonces. Literalmente, una preposición que niega la muerte. Puesto que reclamaban por la vida de sus hijos, desaparecidos por una dictadura como parte de un plan político, social, cultural y económico: liquidar al "enemigo". Plan que era "necesario" llevar a cabo para salvaguardar los valores –de los morales a los nominales– de una parte –nuevamente– de la sociedad.

Pero veamos qué significa ese "grito", esa "palabra", en la sociedad argentina de 1980.

En aquel año, el Aparato Estatal de la Dictadura, funcionaba todavía con sus mecanismos más represivos en todos los ámbitos. La ciudad, cada uno de sus rincones, sus pliegues y sus grietas, era transitada por algo no-dicho; una muerte no-hecha que sobrevolaba como una amenaza latente. La introducción –irrupción– de esa verdad, decir eso no-dicho, la verdad de las Madres, se convierte en uno de los hechos "fuera de lugar" más importantes dentro de esa estabilidad ilusoria que escondía el lodo y la sangre.

Ese grito entonces, comenzaba a abrir una brecha. Era como un parto. Un parto violento, en el cual moría quien paría. Moría para dar vida. Sólo que esta vez eran las Madres paridas por sus hijos.

Decíamos que abre una brecha: porque no se trataba sólo de exigir la

"aparición con vida" de sus hijos, puesto que eso (más allá de las esperanzas) era prácticamente imposible, sino de volver efectiva esta ausencia. De traicionar el secreto⁷.

La situación inicial, del silencio, ha cambiado. *El tablero se ha renovado*: las exigencias y las opciones son otras, como también lo son las relaciones de antaño. Los grupos, los partidos, las asociaciones, las comunidades, son los espectadores que, en este nuevo escenario, no pueden ocultar el lugar en el que han quedado: la exigencia de convertirse en actores. "No basta hacer como si nada hubiera pasado", parecían decir las mujeres del pañuelo blanco.

Este acontecimiento, en primer lugar, resquebraja toda una arquitectura de saberes y relaciones de poder subterráneas que regulaban roles e intercambios, valores y esperanzas y obturaban la realización de "modos de existencia" contradictorios con la estructura de la situación. Al "descubrir" el secreto, eso no-dicho, y que era impensado por la sociedad, no sólo se hacía presente una verdad sino que se evidenciaban los mecanismos que la hacían posible y se creaba un lugar donde el "grito" (y no caigamos en el oficio del psicólogo) era posible; donde esa "ruptura instauradora" que era la palabra, cobraba vida.

Había, en esta experiencia, la creación efectiva de la Democracia. Era una experiencia creadora: interrogaba, revelaba, provocaba. Implicaba y exigía una opción puesto que los fundamentos de una *representación* eran puestos en discusión: una *totalidad*, un *control* y una *operativi-*



dad con respecto al ejercicio de un poder son puestos en cuestión a partir de este hecho.

La verdad se transforma en una enfermedad contagiosa que propone dos salidas: potenciar la vida o recluirse en el exilio interno.

Se puede decir, como lo dice el dogmático, el ortodoxo o el historiador que enseña lo que le contradice, que no existió ninguna innovación en aquella experiencia; que no hubo un "proceso de subjetivación" o la creación de un "modo de existencia" diferente y que sólo fue la puesta en escena de viejas disputas. Se puede dar el "estatuto de la reedición": para el humanista sucedió *esto*, para el troskista *aquello*, para el marxista-leninista *aquello otro* y así puede seguir la larga lista, hasta que cada uno de ellos eleve la experiencia a *su clasificación de lo político*. Como también se puede reducir la experiencia bajo el "mito opositor", como seguramente lo hubiera hecho Shumway: la "Teoría de los dos demonios" es eso.

Pero quién puede negar, más allá de las doctrinas, que esa proposición, *ese proceso singular*, no cambió los modos de existencia –las posibilidades de realización– hasta ahí imperantes. El acontecimiento no se mide por lo que uno puede ver o saber de él, sino por lo que se vuelve y, sobre todo, *lo que nos vuelve*. Como ya nada es igual luego de la dictadura del 76, tampoco lo es –sin comparaciones– luego del quiebre producido por las Madres⁸.

La verdad quizá resulte opaca o borrosa frente a la ceguera que nos provoca el afán por definirla. Puesto

que lo cierto es que no tenemos un lenguaje para hacerlo ¿Con qué conceptos pensar?, nos preguntamos. Y, sin temores, sentenciamos: *Innovar es, en principio, traicionarse*.

No se trata entonces de recuperar por medio de interpretaciones cerradas, la verdad de la experiencia, para construir el "estatuto de la innovación" y propiciar su coqueteo con un sistema cultural, científico, filosófico o político. Sólo es un intento, el de estas líneas, por mostrar la incapacidad de un lenguaje –el nuestro, el del militante, el del intelectual, el del trabajador, el del político– por reconocer en su intensidad una acción que, por ser heterogénea –además de "menor" y cotidiana– a nuestro marco de referencia, o pasa desapercibida o es desechada en nombre de una fórmula. Hay que franquear esta línea. Hay que hablar con un lenguaje propio o hay que leer el nuevo uso que se hace de un lenguaje antiguo para defender lo que se es. O ambas cosas.

Frente a esta ambigüedad sólo existe el riesgo: "Pero justamente hay en este riesgo algo irreductible que ya puso en movimiento el lenguaje, una afirmación que, en su insuficiencia, dice, o pretende decir, lo necesario: en lo sucesivo ya no se vivirá si hubiese que enajenar su palabra, como ya no se existiría si hubiese que renunciar a la tentación de creer". Y frente a estas últimas líneas que se pliegan en nuestros ojos, el rostro de Rodolfo Walsh se hace carne en la memoria. Pero no con la intención de recostarnos en su figura o de hacer un *rivaival* del intelectual comprometido. Hoy la situación es otra y otros son los modos de en-



frentarla. Con conflictos e intensidades diferentes. Pero cierto es que Walsh es un antecedente de ese acontecimiento que nació con las Madres de Plaza de Mayo, como lo demuestran las líneas de su última Carta: "... sin esperanza de ser escuchado, con la certeza de ser perseguido, pero fiel al compromiso que asumí hace mucho tiempo de dar testimonio en momentos difíciles".

Cinco

La invención se trata entonces, más que de fundar una ciudad, de vivir la experiencia del *ciudadino* de otra forma: de emplear eso que nos es "dado" como único en otra clave (pero siempre en inmanencia con la situación).

Evidentemente la invención no tiene que ver entonces con las utopías de antaño. Aquí *Argirópolis* hace agua como *Atlantis*. Tampoco se trata de una receta general que uno pueda transportar como un "manual de la invención", encuadrando las diferentes experiencias y tachando o calificando con un diez según lo que nos de la "contraposición". Si no, justamente, todo lo contrario. La invención se va dando mucho antes de poder teorizarla y esto no es ninguna "novedad". Pero, sin embargo, todos vamos en su búsqueda: algunos como primicia y otros como musa. Pero ella es traicionera; silenciosa y subrepticia, opaca también, nos reafirma o nos transforma antes de descubrir lo que está haciendo de nosotros. Y, frente a esto, dos salidas

encontramos: o nos horrorizamos y caemos en la dolorosa angustia de creer todo perdido al encontrar que las cosas "no están en su lugar" como le sucede al *cronopio* de Cortázar en "La foto salió movida" o llevamos ese acontecimiento "fuera de lugar" hasta sus últimas consecuencias, como un *proceso* incesante, a sabiendas de que no tenemos el lenguaje para definirlo.

Esto último es lo que aquí se intentó hacer; primero al dilucidar el mecanismo utilizado por un invencionismo inválido y represivo, y luego, al transitar por las calles junto a las Madres de Plaza de Mayo, haciendo carne ese grito que creó nuevas exigencias en los lenguajes, las acciones y los reclamos tradicionales.

Pero no se trata de reciclar el realismo de las prácticas y dejarse seducir por los supuestos grados de innovación de las mismas. Ni de dictar la receta de una nueva política. Y vale decir que no conocemos, a ciencia cierta, los riesgos a los cuales nos enfrentamos al optar por "estos ojos". Y esto es quizá lo más interesante de todo. Puesto que si así fuera, "si supiéramos lo que va a suceder", estaríamos creyendo, ingenuamente, que sólo puede suceder lo que nosotros pensamos.

Optar. Sólo eso. No entre posiciones. Optar por llevar hasta las últimas consecuencias esos actos de emancipación; aquellos que agujerean un sistema que riega de muerte todos sus rincones. Optar por desarrollar modos de existencia diferentes, desmarcados, descentrados, "fuera de lugar" como aquellos bordes que aparecen



en las fotos que salen "movidas", en donde un espacio poco nítido e indefinido aparece como irrepresentable.

Y es la imposibilidad de la representación de "la invención", tema de este número, lo que nos carga de entusiasmo. Imposibilidad nuestra. La de nuestros lenguajes y nuestras cabezas. Imposibilidad de mandamientos o testamentos. Como "recién venidos al mundo". Y es así como terminamos estas líneas: saliendo de un mundo para entrar en otro. Sin saber más que cuando empezamos. Pero, no lo vamos a negar, con muchas y más variadas cuestiones que las de antes.

Nuestro problema ahora es –nos decimos– el de pensar en qué medida se relacionan estos modos de existencia efectivos que hoy se desarrollan por doquier. Nuestro problema es, como siempre lo ha sido, el de la organización. Como lo sugiere Deleuze: "El auténtico problema nunca ha sido ideológico, siempre ha sido de organización". Pero no en términos de *si aquí o si allá*, si centralizados o espontáneos. Si nos paramos con las Madres del 80 o las del 2000. Si vamos a la Cátedra Libre cuando se hace en el barrio y no es institucional o luego de la oficialización.

Es decir, cuando hablamos de organización, no nos referimos a lo que tradicionalmente este término designa. Ya vimos como el poder centralizador del Estado subsumía bajo su organización técnica, jurídica, científica, económica, política y cultural las posibilidades de realización de modos de existencia diferentes, marginales. Pero esta subsunción no era efectiva,

es decir, sólo se daba en el terreno de la representación: esas prácticas de orilla entraban en el presente sólo en el instante en que el Estado las regulaba por medio de representaciones. Eran habladas por el Estado; eran habladas por una exterioridad, más allá de su existencia o realización cotidiana. Pero esta lectura "espectacular" (Debord) hace posible que análisis como los de Shumway sean moneda corriente.

El punto es ver en qué medida puede ser conjurada la posibilidad de representación, por medio de un poder –estatal, sindical, militar, etc.–, de las invenciones provocadas por diferentes grupos en situaciones singulares. Y, en qué medida, pueden realizarse y articularse (en decisiones propias y colectivas). Es decir, en qué espacio y con qué palabras. Como lo sugiere Giorgio Agamben: "Sólo si consiguen articular el lugar, los modos y el sentido de esta experiencia del acontecimiento de lenguaje como uso libre de lo común y como esfera de los medios puros, podrán las nuevas categorías del pensamiento político (...) dar expresión a la materia política que tenemos ante nosotros" ⁹.

Nuestro problema, entonces, sigue siendo el de la realización de una forma de vida, "en la que en su vivir, le va el vivir mismo". Y son las anónimas y silenciosas creaciones cotidianas las que nos cambian de lugar para pensar este viejo problema; son las muchas líneas que ensayamos en estos últimos meses las que nos permiten, vaya trabajo, escribir estas últimas preguntas.



Notas

- 1 Dejemos en claro que la génesis, a diferencia de las posturas "esencialistas" en donde es un *a priori* a cualquier tipo de práctica, para este "invencionismo", es *artificial*: un concepto creado por un individuo o grupo con respecto a una coherencia dentro de un plan. En otra dirección y con toda la lucidez y seriedad que no se encuentran en Shumway, se puede leer el sugerente trabajo de Michel Foucault: "Nietzsche, la genealogía, la historia".
 - 2 A este propósito –digo, como lateralmente pero en una misma dirección– David Viñas, en *Literatura argentina y política. De Lugones a Walsh*, se pregunta: "...si Walsh, con los rasgos artesanales de su producción, representa una suerte de *cristianismo primitivo*... ¿Verbitsky, acaso, representa la *institucionalización correspondiente al catolicismo*?".
 - 3 Aquí, tanto como en otros casos del artículo, la palabra *concepto* refiere a "un modo de *hacer* en el mundo".
 - 4 Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, 1996, México.
 - 5 La experiencia de las Madres de Plaza de Mayo es la que aquí vamos a ver. La otra es el *Escrache*; práctica realizada por los H.I.J.O.S. Sobre ella, quizá en esta misma dirección, está la sugerente entrevista que el colectivo Situaciones le realizó a la agrupación H.I.J.O.S. (*Los Escraches*, Ed. De Mano en Mano, 2000). Pero a este respecto hay una genealogía (mezcla de saberes olvidados e historias de las luchas populares) de prácticas que reptan la porosa cartografía rural y urbana. Desde una Plaza tomada que se reorganiza con el barrio en función de sus necesidades, de un modo autogestivo y por fuera de las instituciones gubernamentales, con una variedad de talleres y actividades, hasta la realización de las Cátedras Libres no oficiales (*Cátedra Libre Che Guevara* y *Cátedra Libre Rodolfo Walsh*) dentro de la Universidad o viajando por todo el país. Cátedras que renuevan las relaciones interpersonales, poniendo en cuestión, en primer lugar
- las regulaciones y combinaciones de las diferentes experiencias humanas con relación a cómo son enunciadas por un *saber* y, en segundo lugar, las mismas relaciones entre estudiantes, docentes y rectores como son establecidas por la *institución*. Cátedras organizadas a contrapelo de los regímenes empresariales que dominan a las Universidades públicas. La "inutilidad" de lo producido por estos espacios autónomos (las Cátedras, claro está) está ligada a la empecinada tarea de pensar al conocimiento como un fin en sí mismo, frente a la mercantilización a la que éste ha sido llevado. La improductividad del saber es la llaga en el centro de nuestras Universidades, puesto que estas no sólo se organizan con lo que Horacio González llamó el canon de tasación (relaciones para adentro) sino con los ojos puestos en el mercado y con la agenda aplicada y coyuntural del cumplimiento de los convenios, tanto con el ministerio como con las empresas (las nuevas subsidiarias de estas fáusticas "Casas del saber").
- 6 Jean Pierre Faye, *El siglo de las ideologías*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1998. La cita es de la *Crítica del Derecho del Estado hegeliano*, de Karl Marx. Ella es doblemente interesante ya que, en primer lugar, esta primera *Kritik* del "joven" Marx contiene, según Faye, una "vigorosa defensa de los "Derechos del Hombre". Y, por otro lado, Faye lo utiliza para analizar los procedimientos "subterráneos" del doble Estado en las experiencias del nazismo y el stalinismo, es decir, la manutención sistematizada.
 - 7 La elección de esas palabras, "Aparición con vida", no es sólo literal. Es todo un acto subversivo, radical, puesto que provoca un contrasentido en la misma ley que organiza ese sistema. En el libro *Juicio, castigo y memoria*, precisamente en el artículo de Elizabet Jelin, "La política de la memoria: el movimiento de Derechos Humanos y la construcción democrática en la Argentina", se puede leer, en una nota al pie, lo siguiente: "Años después, en 1985, Nora Cortiñas (Madre de Plaza de Mayo) reinterpretó el sentido de la consigna: "La consigna



'Aparición con vida' no es sólo una consigna, sino un deseo y al mismo tiempo una acusación. No es una locura. Las Madres sabemos perfectamente, aunque sea doloroso decirlo, que la mayoría de los desaparecidos fueron asesinados. Pero creemos que para todo el pueblo argentino... pedir 'Aparición con vida' es lo más justo que podemos hacer todos, porque si no están con vida, hay muchos responsables, y entonces ahí es donde la justicia tiene que actuar".

- 8 Muchos son los indicios que acompañan esta hipótesis. Vemos, por ejemplo, cómo en el año 83 la preocupación era capital. Bignone, el gendarme de fama "bonachona" que tenía la misión de la "transición" a la democracia, le dice a *Clarín*: "Hay que encontrarle una solución política al tema de los desaparecidos". Era pues, un tema infranqueable, al que sin embargo se le dio, desde el poder, una trágica solución. Haciendo honor a una frase dicha por Aristóteles a los demócratas atenienses: "Bien parece que han usado de sus desgracias pasadas de la manera más bella y política". Pero podemos ver también la historia que siguen llevando a cabo las Madres hoy en día y lo que en nosotros, generación hija de la dictadura, han hecho. Este acontecimiento debe medirse, más que por la efectividad de la estrategia coyuntural que se propuso, por la ley subterránea que desplazó. Son los peque-

ños cambios cualitativos que hoy seguimos percibiendo los que vuelven a este hecho un quiebre instaurador.

- 9 Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Pre-Textos, Valencia, 2001. Cabe aclarar que, en los puntos suspensivos que introducimos en la frase del autor, decía: "sean éstas *comunidad inocuada, comparecencia, igualdad, fidelidad, intelectualidad de masa, pueblo por venir, singularidad cualquiera*". Decidimos no dejarlo en su forma original por entender que no son categorías que el artículo trabaje. Pensamos que otras en su lugar también podrían encontrarse. Sin embargo lo que nos interesó fue la idea de "experiencia del lenguaje" ("la única experiencia posible del ser genérico") y la idea de "medios sin fin" ("política es la exhibición de una medialidad, el hacer visible un medio como tal. Es la esfera no de un fin en sí, sino de una medialidad pura y sin fin como ámbito del actuar y del pensar humanos"). Creemos que estas categorías fueron puestas en juego en las líneas del artículo al intentar pensar la "invención" no como algo preestablecido por un poder -teórico y práctico, de "izquierda" o de "derecha"- sino como un uso diferente con aquello que es impuesto por un sistema. Un *uso libre* diario y anónimo, tan pequeño como subversivo, que sólo es posible mantener en un espacio de autonomía, es decir, en un "modo de existencia".



La invención y el materialismo crítico

por Dardo Scavino

La resistencia del pensamiento contra el simple ente, la libertad imperiosa del sujeto, apunta en el objeto a eso que, por su elaboración como objeto, ha sido perdido.

Theodor W. Adorno

A principios de marzo María Pia López tuvo la amabilidad de comunicarse conmigo para que escribiera un texto acerca del concepto de "invención" tal como yo lo había presentado en la última parte de un artículo consagrado al problema del compromiso literario en Sartre, publicado en el N° 11/12 de la revista *El Rodaballo*. El artículo que ustedes están comenzando a leer será entonces una continuación de aquel, aunque quisiera dejar de lado esta vez las cuestiones estrictamente literarias y avanzar una serie de tesis acerca del estatuto de la propia filosofía y sobre todo de la situación actual de la filosofía, tomando como hilo conductor el concepto de "invención", para llegar a lo que definiría aquí como un "materialismo crítico" en filosofía.

La ofrenda y el sacrificio

Retomemos entonces aquel artículo de *El Rodaballo* allí donde el propio Sartre menciona el concepto de "invención": "Es evidente que la *acción histórica* nunca se redujo a una elección entre datos brutos sino que siempre se caracterizó por la *invención* de soluciones nuevas *a partir de una situación definida*. El respeto de los 'conjuntos' es puro y simple empirismo, y hace mucho tiempo que el hombre superó el empirismo en la ciencia, la moral y la vida individual: los fontaneros de Florencia 'elegían entre dos conjuntos'; Torricelli *inventó* la pesadez del aire, y digo que la *inventó* y no que la *descubrió* porque, *cuando un objeto se oculta ante nuestros ojos, hay que inventarlo para poder descubrirlo*". Escribí en *itálicas*, entonces, los conceptos que, a mi entender, resultan centrales en este pasaje.

Al hablar de "acción histórica" Sartre se refiere aquí, y más específicamente, a la praxis política, pero, hasta llegar a este pasaje, la venía comparando con la propia práctica literaria. Tanto



en política como en literatura, venía diciendo Sartre, la verdadera acción histórica es una "invención". Ahora bien, este filósofo reúne dos condiciones para que esta invención se produzca: no debe poder deducirse de los elementos preestablecidos y, sin embargo, debe hacerse "a partir de una situación definida". Pero hay también un aspecto curioso. Fíjense una cosa: estamos en un texto consagrado a la literatura; Sartre había sido un gran lector de Nietzsche y, en ese mismo momento, su filiación con la filosofía de Heidegger era evidente; todas las condiciones estaban dadas para que concibiera la "acción histórica" según el modelo de la "creación poética"; el revolucionario hubiera sido entonces un creador de nuevos valores, un profeta del pueblo nuevo, de la tierra nueva. Sin embargo, para explicar la "invención" Sartre no escoge el paradigma de la creación poética sino el de la ciencia, y ya lo había hecho desde el principio del libro en varios pasajes. Para Sartre, pues, la invención está estrechamente unida a un descubrimiento, al descubrimiento de lo que "se oculta ante nuestros ojos".

¿Pero qué quiere decir con esto? ¿Es que basta con un telescopio o un microscopio para ver lo que no podíamos ver? ¿Existiría, por decirlo así, un "interior" de la naturaleza que la ciencia debería penetrar? De ningún modo, porque esto supondría legitimar el empirismo que Sartre acaba de invalidar. Pienso que un pasaje de un texto contemporáneo a *¿Qué es la literatura?*, pero publicado después de su muerte con el título de *Verdad y*

existencia, nos podría esclarecer acerca del sentido de este "ocultamiento": "Es porque ciertas sociedades o ciertos hombres se mueven perpetuamente en un mismo círculo de tradiciones que el *develamiento de la verdad* se detuvo para ellos. Se dice que son impermeables a la experiencia pero no es cierto. Porque no es por la experiencia que cambiarán sus tradiciones sino cambiando sus tradiciones que cambiarán su experiencia. Se puede ver un objeto de frente, no se lo *verá* si no se nos presenta en una perspectiva de comportamiento". Lo que se "oculta ante nuestros ojos" no es entonces algo que verdaderamente se esconde sino algo que nosotros no podemos ver, algo que nosotros nos negamos a ver o preferimos olvidar. Pero no se trata de meros deseos individuales o de rechazos personales: hay ciertas condiciones que deben modificarse para que podamos ver *eso* que no somos capaces de ver. Lo invisible es una impotencia de nuestro pensamiento.

En esa última cita se ve bien que ese "círculo de tradiciones" y esa "perspectiva de comportamiento" son condiciones para la *aparición* de un objeto empírico. Los objetos *no están simplemente ahí*, delante de nosotros, esperando que los vayamos a ver, somos nosotros quienes los *ponemos ahí* o quienes *constituimos* esos objetos, de modo que éstos son objetos *para* nosotros y *no en sí*, es decir, *fuera de nosotros*. Ahora bien, a diferencia de Kant, Sartre piensa que esas condiciones de la experiencia empírica no son universal y necesariamente humanas sino histórica y contingentemente-



te humanas. Es decir, pueden cambiar y no son las mismas para todas las sociedades y las épocas. Al hablar de un "círculo de tradiciones" o de una "perspectiva de comportamiento" Sartre está pensando entonces en eso que Heidegger llamaba un "horizonte de pre-comprensión" o de "anticipación": las cosas no se nos presentan o no se nos aparecen tal como son *en sí* mismas sino tal como las *considera* o las *interpreta* una sociedad y una época. Como escribe Habermas en *Verdad y justificación*, comentando la filosofía de Heidegger: "Sólo podemos atribuirle o contestarle ciertas propiedades a ciertos objetos a partir del momento en que estos objetos ya se nos hicieron accesibles en el cuadro de las coordenadas categoriales de un mundo abierto por el lenguaje, es decir, en que ya nos son 'dados' como ya interpretados, como ya categorizados en aspectos significativos". Vemos, entonces, lo que una horizonte de pre-comprensión *nos permite ver*; vemos, al fin de cuentas, lo que un círculo de tradiciones *hace aparecer*, lo que *nos ofrece*. Así cuando hablamos acerca de algo, no nos referimos a la cosa en sí sino a lo que nuestros contemporáneos consideran implícitamente que *es esa cosa*, y aun cuando existan disensos en algunos puntos, cualquier discusión va a llevarse a cabo sobre la base de ese acuerdo fundamental y tácito, acuerdo que nos hace creer muchas veces que existe una "objetividad" real, un objeto *en sí*, más allá de las puntos de vista diversos e interiores a una sociedad y una época. Por eso ese horizonte de pre-comprensión se identifica, en última ins-

tancia, con el propio *lenguaje*, y éste no se refiere a las cosas tal como son *fuera de ese lenguaje* sino a lo que él mismo dice que esas cosas son, vale decir, a cómo son *dentro de él* o, si se prefiere, *para él*.

En aquel artículo de *El Rodaballo*, intenté demostrar que Sartre, al menos en esta época, no era ajeno al "giro lingüístico" de la filosofía. No quisiera repetir esta demostración, porque al fin de cuentas ni siquiera se trata de proponer aquí una exégesis de los textos sartreanos. Vaya, a título de ejemplo, un pasaje de *¿Qué es la literatura?* donde se define el compromiso como un estar-situado-en-el-lenguaje: "Se supone que nadie ignora la *ley* porque hay un código y la ley es cosa escrita: después de esto, usted es libre de infringirla, pero usted sabe los riesgos que corre. De manera semejante, la función del escritor consiste en que nadie puede ignorar el *mundo* y que nadie pueda declararse inocente. Y como se comprometió una vez en el universo del *lenguaje*, nunca puede fingir que no sepa hablar: si usted entra en el *universo de las significaciones*, ya no se puede hacer nada para salir; deje que las palabras se organicen en libertad, éstas harán frases y *cada frase contiene el lenguaje entero* y reenvía a *todo el universo*; hasta el silencio se define en relación con las palabras, como la pausa, en música, recibe su sentido de los grupos de notas que las rodean". El *mundo*, entonces, o el *universo*, no es la colección infinita de hechos empíricos sino el horizonte de pre-comprensión de cualquier hecho; ese horizonte de pre-comprensión es



un conjunto de prescripciones o mandatos a los cuales obedece una comunidad histórica (*ley*) y tienen por consiguiente el estatuto de una "norma trascendental"; ese mundo o esa norma son, ni más ni menos, el *lenguaje* de una comunidad o el *universo de las significaciones*. Usted nació entonces en una comunidad, está situado en un lenguaje *del cual no puede salir*, ya no puede declararse pues inocente ni fingir que no sabe hablar: las cosas no se le presentan *sub specie aeternitatis* sino ya, y desde el primer contacto con ellas, *de acuerdo con* la interpretación que de las mismas ya hizo una comunidad histórica, es decir, un lenguaje relativo y contingente. Y es justamente lo que Sartre le reprocha a los escritores *realistas*, término que él toma en un sentido literario y metafísico al mismo tiempo: en lugar de mostrarnos los presupuestos de nuestro lenguaje, sus valores implícitos, su manera de interpretar los hechos, el consenso tácito que subtiende la comunicación cotidiana, en fin, en lugar de poner en evidencia ese horizonte trascendental, los escritores realistas fingen presentarnos las cosas tal como son *en sí* y disimulan de esta manera el hecho que esa manera de entender las cosas es propia de una sociedad y una época.

Pero lo *en sí*, justamente, es lo que *no se ve* porque una perspectiva de comportamiento o un lenguaje no lo hicieron *aparecer* como un objeto posible de la experiencia. Lo *en sí* es lo *des-aparecido*. Lo *en sí* es "lo que se oculta ante nuestros ojos". Y se oculta ante nuestros ojos porque, precisamente, "ya no podemos salir" del len-

guaje para espiar como es lo real *fuera de él*. Quien piensa que puede salirse del lenguaje en el cual está comprometido, es como quien imagina lo que haría, por ejemplo, "si fuera hindú" o lo que habría hecho "si hubiera vivido en el Imperio Romano": "si yo fuera hindú, no aceptaría el sistema de castas..."; "si yo hubiera sido romano, no hubiera asistido a las peleas de gladiadores..." Ilusión del individuo que cree existir como sujeto más allá de los valores o el horizonte de pre-comprensión del mundo al cual pertenece. O como lo plantea el propio Sartre, la mayor parte del tiempo los hombres pasan su tiempo disimulando su compromiso con una sociedad y con la historia, su ser-en-el-mundo; en fin, la mayor parte del tiempo se creen libres porque ignoran sus determinaciones.

Pero el enunciado "cuando un objeto se oculta ante nuestros ojos" supondría, en principio, una contradicción: si es el lenguaje el que constituye el objeto de conocimiento, o si éste sólo existe *para* un lenguaje, entonces no puede hablarse de un objeto *invisible*, dado que no puede hablarse de un objeto *en sí*. De modo que lo *en sí* no existe como objeto posible de conocimiento *para* un lenguaje. Y por eso, como lo planteaba Wittgenstein por esos años, los límites de nuestro lenguaje son también los límites de nuestro mundo. Los lenguajes son esencialmente dogmáticos o totalitarios en el sentido que *nada* existe fuera de *todo* lo que ellos mismos pueden decir o nombrar. Por eso el olvido de lo *en sí* no es un olvido accidental, un simple descuido: no existe



lenguaje sin olvido de lo *en sí*. Y deberíamos agregar: sin olvido de ese olvido, dado que si alguien no recuerda una dirección o una canción que alguna vez supo o escuchó, sabe que las olvidó y hará un esfuerzo para recordarlas, pero el lenguaje no sabe que olvidó eso, porque de hecho nunca se le *apareció* como tal.

Pero con el "giro lingüístico", lo *en sí* adquiere una significación distinta a la que tenía con el "giro copernicano". Para Kant las condiciones de posibilidad de la experiencia —las cuales no se distinguían de las condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia— eran humanamente universales y necesarias, o sea, las mismas para todos los hombres. Lo *en sí*, por consiguiente, resultaba universal y necesariamente inaccesible *para* el hombre. El ser *en sí* era lo *incognoscible*. Tal vez otros seres pensantes que no fueran los hombres podrían tener acceso a esa dimensión no-fenoménica o nouménica, pero para el conocimiento humano se trataba de una dimensión totalmente vedada. De ahí que la universalidad y la necesidad de esas condiciones no fueran incompatibles con la *finitud* humana: a diferencia de Dios, el hombre no puede conocer las cosas *sub specie aeternitatis*. Pero como todos los hombres obedecen a la misma norma trascendental, la universalidad y la necesidad de las verdades quedaba así salvada. Lo "objetivo" quería decir ahora: "lo universal y necesariamente subjetivo". Y los juicios *sintéticos*, o basados en la experiencia humana, en lo que las cosas son *para* el hombre, podían

ser *a priori*. La física newtoniana no era entonces verdadera *en sí* sino verdadera *para* todos los hombres o *dentro de* la humanidad. Con el "giro lingüístico", en cambio, este plano trascendental se relativiza: ya no se habla del Hombre universal sino de los diferentes mundos —en el sentido del mundo griego o el mundo renacentista—, de los diferentes "círculos de tradiciones", en fin, de los diferentes lenguajes. La finitud humana es una finitud histórica y social. Ya no resulta contradictorio hablar de un *en-sí-para-sí*, porque se trata de un olvido propio y característico de un lenguaje humano y ya no del Hombre universal.

Ahora bien, esto puede interpretarse de dos maneras. Si consideramos que un enunciado sólo es verdadero *dentro* de un lenguaje, ya que sólo puede considerarse válido un enunciado que pueda deducirse de sus premisas —un poco como sólo puede admitirse, en ajedrez, una jugada que respete las reglas del juego—, entonces el giro lingüístico nos condena a un irremediable relativismo de la verdad. Lo "verdadero" no se distingue de lo "considerado verdadero" por una comunidad; la "verdad" no se distingue de lo "verosímil". Pero si pensamos que ahora lo *en sí*, o lo *real*, ya no es lo absolutamente incognoscible, sino lo incognoscible *para* un lenguaje, entonces la verdad puede concebirse como un acceso a lo real o a lo invisible *para* un lenguaje, siempre y cuando, como decía Sartre, cambiemos la "perspectiva de comportamiento": esta verdad ya no sería lo verdadero *dentro de* o *para* un lenguaje



y, por consiguiente, ya no se confundiría con lo "considerado verdadero" por una comunidad. La verdad puede distinguirse así de lo verosímil, y el pensamiento, por consiguiente, ya no se identificaría con una "visión del mundo", al tiempo que podría concebirse un sujeto que ya no estuviera sujeto a las "reglas de una policía discursiva", como las llamaba Foucault (es decir, ni más ni menos, a un "espacio de poder", condición de cualquier "saber").

Sin embargo, considerar que los lenguajes son relativos y contingentes presupone una conciencia de sobrevuelo, cierto conocimiento histórico y social, cierto distanciamiento: relativos y contingentes son siempre los lenguajes de los demás. Pero para alguien que está comprometido con un lenguaje, que está situado en una perspectiva de comportamiento histórica, que está sujeto a una norma trascendental, ese horizonte de pre-comprensión es universal y necesario, de manera que los límites del lenguaje son, para él, los límites del mundo. Por consiguiente, mal se ve cómo un individuo aceptaría otro lenguaje para describir su mundo. Así cuando Richard Rorty invoca una suerte de mercado de los lenguajes que compiten por una descripción del mundo más conveniente o más útil para un individuo cualquiera, se pone en contradicción con el principio wittgensteiniano que él mismo sostiene, a saber: el de una estricta equivalencia entre los lenguajes y los mundos. Por eso Rorty debe reponer la misma cosa en sí que negaba –por considerarla un resabio de la mentalidad

metafísica–, sólo que esta vez lo hace bajo la forma de un "entorno" supuestamente natural, e independiente de cualquier lenguaje, al cual un léxico se "adaptaría" mejor que otro, esta vez en el sentido darwiniano del término. Pero esto sería como pensar que el entorno no es una construcción de ese mismo lenguaje, o que puede hablarse de "utilidad" de un léxico determinado, fuera de los fines y los intereses de los individuos, fines e intereses igualmente históricos y sociales. Pero en última instancia, también Rorty entiende que ese nuevo lenguaje debe ser "inventado" o "creado", y por eso concibe al pensador como a un poeta, sólo que no nos explica cómo un individuo que está metido hasta el cuello en un mundo histórico puede *despegarse* del mismo, *trascenderlo*, e inventar *ex nihilo* un nuevo lenguaje. Justamente, ésta era la solución nietzscheana que el propio Sartre evitó, incluso en un contexto tan favorable para la misma como un libro dedicado a la literatura y tan cercano, cuando habla de compromiso, a la idea de un "ser-en-el-mundo" heideggeriano. No, para Sartre la "invención" resulta inseparable de un "descubrimiento" o del "develamiento de una verdad", y esta verdad ya no es un enunciado válido o una jugada aceptada por las reglas de juego del lenguaje dominante sino, justamente, una verdad que *hace visible lo invisible* o que *hace aparecer lo en sí*, es decir, lo que un "circulo de tradiciones" no puede ver, lo que *hizo desaparecer*, lo que *sacrificó*, lo que *olvidó*.



El develamiento de la verdad

Pero ese olvido no es para nada casual. La física aristotélica, por ejemplo, *no puede ver* el principio de inercia. Es Galileo quien lo descubre, pero para eso, como decía Sartre a propósito de Torricelli, debe "inventarlo". Y es que el principio de inercia era impensable *dentro de o para* la física aristotélica: no podía deducirse de sus premisas o de sus reglas de juego. Ahora bien, tal vez se piense que el principio de inercia, una vez descubierto por Galileo, se hubiera podido simplemente añadir a la física ya existente, como quien agrega un enunciado suplementario a un sistema al cual le faltaba. Así el saber habría "progresado", al menos según la idea banal que solemos hacernos de esta noción. A todo lo que se sabía hasta entonces, se le añadiría algo *más*, algo que hasta ese momento no se sabía, el principio de inercia, de manera que ahora sabríamos *más* que antes. Pero no es así como suceden las cosas, porque el descubrimiento del principio de inercia supone la contestación del sistema aristotélico en su conjunto: al añadirle a la física aristotélica este principio galileano, la primera se vuelve auto-contradictoria. La física de Aristóteles no era contradictoria hasta entonces, pero se volvía contradictoria con la aparición de este principio, y es por este motivo, justamente, que nunca había podido verlo o había debido sacrificarlo, ya que, en términos estrictos, el principio de inercia no se oculta como podría ocultarse una cosa detrás de otra, y es más: ya ni siquiera se trata de una cosa en senti-

do estricto. El aristotelismo se convertiría en ese momento en lo que la lógica matemática denomina un "sistema saturado": el añadido de un postulado adicional e independiente, es decir, de un postulado que no estaba admitido implícitamente en las demostraciones o no se deduce de sus premisas, volvió al sistema auto-contradictorio. De modo que la invisibilidad o el sacrificio del principio de inercia era una condición para que el sistema aristotélico existiera como tal. Un lenguaje no puede constituirse sin un *sacrificio*, sin una *desaparición*. Lo *en sí*, lo *invisible dentro de o para* un lenguaje cualquiera, no es una cosa sino un postulado *de más* que vuelve a ese lenguaje auto-contradictorio.

Es entonces en este punto que la invención y el descubrimiento pueden conciliarse: se trata de una *invención* como dijimos, porque Galileo tuvo que *postular* este principio, dado que no pudo deducirlo de las premisas de la física aristotélica, pero se trata de un *descubrimiento*, porque *hace visible* algo que la física aristotélica nos impedía ver. Y la prueba de que se trata de un verdadero descubrimiento es que convierte al sistema anterior en un error verosímil. Por eso no hay verdadero descubrimiento sin una *revolución* en los lenguajes establecidos. Incluso podríamos decir que, en un primer momento, el principio de inercia, lejos de reforzar un saber, o de aumentar nuestros conocimientos acerca de la naturaleza, produjo más bien el efecto contrario: todo lo que se sabía hasta entonces parecía no valer nada. Digamos entonces que la verdad no es sino la contracara del



error, o para retomar una célebre expresión de Spinoza: *verum index sui et falsi*. Sentencia que podríamos expresar de otro modo: esta verdad no es sólo *libre* (o *independiente*, como se dice en lógica matemática a propósito de los postulados que ya *no obedecen* a las reglas de juego de un lenguaje determinado), sino que además es *antagónica*, en el sentido que supone la contestación de esas mismas reglas de juego hegemónicas o dominantes.

Ahora bien, así parecen cumplirse las dos exigencias sartreanas para que exista una invención o un descubrimiento: esta verdad ya no puede inferirse de los elementos preexistentes de una situación y, sin embargo, se produce "a partir de una situación definida". En efecto, si bien se trata de un postulado *de más*, este postulado es una *falta* en el lenguaje dominante, eso que éste *no ve*, y por eso la invención no es algo distinto del descubrimiento, porque sólo a partir de esa verdad *de más*, esa *falta* en el sistema establecido se revela. De manera que sin poder deducirse de las premisas del sistema vigente, esa verdad no proviene del exterior del sistema ni es ajena al mismo, ya que se trata de una verdad que éste debió *olvidar* o, podría decirse, *reprimir*, para constituirse como sistema. Por eso la invención no deja de ser, desde otra perspectiva, una suerte de *reminiscencia*, y tal vez sea en este sentido que podrían revivirse hoy algunos aspectos del platonismo: la verdad es *aletheia*, como la llamaba el filósofo griego, es decir, develamiento o rememoración, y literalmente *des-olvido*:

descubrimiento del *ser en sí*, de ese ser que se *sustra*e al horizonte de pre-comprensión de una época o a un "círculo de tradiciones". Sólo que se trata de un olvido que no se revela hasta que el recuerdo no se inventa. Pero este develamiento o este desocultamiento no significa que esa verdad haya penetrado las entrañas de la tierra y haya extraído algo invisible hasta entonces, ni tampoco que se haya elevado hasta el cielo de las ideas puras e inaccesibles para nuestra percepción cotidiana. No, este reminiscencia es una *conversión* de la propia subjetividad, a la cual Platón llamó *epistroté*, y a la cual Sartre alude cuando habla de una *transformación* en la perspectiva de comportamiento, transformación que algunos historiadores de la ciencia llaman una *revolución* epistémica, una ruptura o un corte.

Pueden extraerse entonces algunos corolarios interesantes de estas afirmaciones. En primer lugar, eso que Canguilhem llamaba "ideología científica", como la física aristotélica, no es sólo un *obstáculo* para que surja una verdad sino también una *condición* o un momento necesario de la verdad, porque ésta sólo puede aparecer como refutación de un error o como develamiento de un olvido de esa ideología científica. Lo falso es una condición de lo verdadero, el obstáculo es una condición de la ciencia. Desde la época de Galileo, la ciencia concibe la refutación de las teorías vigentes como un momento necesario de sus demostraciones. Pero como un descubrimiento es una verdad acerca de lo *im-pre-visible dentro de o para una*



ideología científica establecida, el descubrimiento también lo es. No se trata entonces de una demostración que *todavía* no se había hecho pero que ya estaba implícita en las premisas del sistema vigente. Pero por otro lado, la verdad descubierta tampoco es *interior* a otro sistema racional, a ese sistema científico que se constituirá a partir de ella, como la física newtoniana se erigió a partir del principio de inercia galileano: no es a partir de principios "claros y distintos" o "autoevidentes" que se podrán deducir las verdades de la ciencia sino a partir de estas verdades que se podrá erigir un sistema. Se recordará justamente la irritación de Descartes cuando se dio cuenta de que Galileo había establecido los principios de la nueva física sin deducirlos de verdaderos principios metafísicos racionales y sin seguir el orden necesario de las razones al cual el francés había dedicado una buena parte de sus escritos, hasta el punto que estos descubrimientos parecían depender, como le escribe en una carta a Marsenne, de la mera "fortuna". Y puede decirse que en parte es así, porque esos nuevos principios eran *im-pre-visibles* desde la perspectiva de la física aristotélica dominante en aquellos tiempos.

Pero esto supone también que una ideología científica no se revela como tal hasta que una verdad no aparece: ya no se puede decidir entonces el carácter ideológico de un sistema antes de que una verdad se invente o se descubra. Y por eso la filosofía no puede concebirse como el meta-lenguaje de las ideologías o como el momento de su "conciencia de sí", algo que

Sartre llega a sostener en algunos momentos al decir que la literatura o el partido eran las instancias a través de las cuales una colectividad "adquiere una conciencia desdichada" de sí misma: "Si la sociedad se ve y sobre todo si se ve *vista*—escribe a propósito de la literatura—, existe, por este mismo hecho, una contestación de los valores establecidos y del régimen". En efecto, el dogmatismo natural y espontáneo de nuestra conciencia confunde el *para sí* y el *en sí*, lo puesto y lo dado, cree que el objeto ya está ahí antes de que el lenguaje lo constituya como objeto. El dogmatismo es un fetichismo del objeto. El momento de la reflexión, de la conciencia de sí, supondría tomar como objeto esta misma representación de un objeto y, por consiguiente, tomar conciencia de esa construcción, negarse a aceptar lo dado como dado, es decir, negarse a considerarlo como inmodificable.

De manera semejante, y oponiéndose al determinismo de ciertos marxistas de su época, Sartre considera que éstos no pueden explicar la revolución, porque ésta supone "la posibilidad de *despegarse* de una situación para tomar un punto de vista sobre ella", lo que para este filósofo sería, al menos en ese momento de su discurso, la definición misma de la "libertad", y por eso para él la filosofía revolucionaria no podía ser el materialismo sino una "filosofía de la trascendencia". Los propios marxistas lo saben aunque lo disimulen, añadía, porque "cuentan con los militantes—es decir con una acción conciente y concertada— para radicalizar a las



masas y suscitar en ellas la conciencia", es decir, cuentan con ese momento de mediación o de reflexividad. Y Sartre tenía en parte razón en este punto preciso, no porque esa trascendencia auto-reflexiva fuera la solución al problema, o porque la toma de conciencia se identificara con la contestación de un régimen, sino porque es a partir de esta concepción cartesiana de la subjetividad como "conciencia de sí" que se había constituido la forma del partido revolucionario desde finales del XIX. Pero ninguna conciencia de una situación produjo nunca una revolución ni en ciencia ni en política ni en literatura, y el ejemplo del propio Descartes hubiera debido bastar para verlo. De nada vale reconocer que el objeto no es sino el producto de una construcción histórica, de una perspectiva de comportamiento, si el sujeto no puede desujetarse de ese lenguaje: tomar conciencia de que un objeto es una construcción no significa descubrir lo que se perdió en ese objeto cuando se constituyó como tal. La crítica del fetichismo del objeto obedece todavía a ese humanismo que ya Marx había heredado de Feuerbach: ese Dios al cual obedecemos, la "objetividad", no es sino una construcción de nuestra conciencia. El Hombre sería entonces el verdadero Dios creador que se ignora como tal y, por ese motivo, se vuelve esclavo de sus propias criaturas. Pero saber que fue el propio Hombre quien creó ese Dios no significa cuestionar la subjetividad religiosa o fetichista que lo creó. Y afirmar contra Feuerbach, como lo hace Marx, que esos fetiches no son el producto

de una humanidad genérica sino los de una subjetividad sumergida en una sociedad y en un momento histórico, no modifica mucho el problema si de lo que se trata es de tomar conciencia, ya no de la estructura a-histórica de la subjetividad humana, sino de la estructura histórica de una sociedad. De hecho, los actuales nacionalismos, etnicismos y fundamentalismos religiosos no defienden la realidad de sus dioses o de sus mundos sino su derecho a dotarse de sus dioses y de sus mundos: "déjenos con nuestro fetichismo que nosotros no nos metemos con el de ustedes". Un verdadero derecho a la diferencia que, como no podría ser de otro modo, es un derecho a la *conservación* de esas identidades. Y, en última instancia, un derecho a conservar una forma de sacrificio.

Así la mayor parte de las filosofías del "giro lingüístico" son, en este sentido, constructivistas, y desde este punto de vista no serían "dogmáticas", al menos tal como Kant entendía este término, ya que critican el fetichismo realista o metafísico de la objetividad. Incluso reconocen el carácter histórico y social de ese fetichismo, para lo cual no tienen inconveniente en remitirse a Marx. Pero el dogmatismo vuelve por otro lado cuando se niega la capacidad del sujeto para sustraerse a una perspectiva histórica, cuando se niega la posibilidad de una verdad que no sea "considerada verdadera" *dentro de o para* un lenguaje, cuando se niega la existencia de ese pensamiento que, parafraseando a Adorno, apunta a lo que *se perdió* en el objeto en la medida en que se cons-



tituyó como objeto. Se critica entonces el fetichismo de los objetos pero se declara el carácter irremediamente fetichista de la subjetividad humana desde el momento en que está fatalmente sujeta a esas dos formas de interioridad que serían la historia y la sociedad o, más sencillamente, el lenguaje. Y si llegan a aceptar la idea de un cambio, de una "transformación de las formas de vida", como lo planteaba Wittgenstein, la conciben –pero sin explicar cómo sería posible– a la manera de un acto "creativo", carente de toda verdad o de todo pensamiento, según la vieja idea del poeta como profeta o creador de pueblos retomada por Nietzsche. Nada nos asegura entonces que este cambio se funde en la verdad o en la justicia, nada nos asegura, por ejemplo, que no se trate de una revolución fascista.

Sartre pareciera haber percibido ambos problemas, el de la impotencia de la reflexividad para de-sujetar a un sujeto y el del peligro de una potencia sin verdad, de una mera voluntad de poder, y esto explicaría por qué en algunos pasajes de *¿Qué es la literatura?*, y sobre todo a lo largo de *Verdad y existencia*, decide sustituir la "conciencia de sí", necesariamente "desdichada", por la "invención" y el "descubrimiento": es allí donde Torricelli reemplaza a Descartes y donde la ciencia sirve de modelo para explicar tanto la praxis literaria como la praxis política. Esto significa que existe un pensamiento literario que no puede reducirse a la mera explicitación de las reglas de juego implícitas de una sociedad histórica, y

también que existe un pensamiento político que no se reduce a la mera "toma de conciencia" de las situaciones o al partido como mediador privilegiado o momento de reflexividad de una clase social. Pero la condición para que una invención simplemente exista es que se trate del descubrimiento de una verdad y, por consiguiente, que no se confunda con la mera creación arbitraria de otra "forma de vida". Tanto la literatura como la política pueden concebirse entonces como invención-descubrimiento de los puntos ciegos de las ideologías en el seno de las cuales surgen como pensamiento antagónico, de manera que ambas tienen que ver con una verdad *de más* que pone en evidencia una *falta* en el lenguaje dominante. Y se trata de una verdad, justamente, porque revela esa falta.

El materialismo en filosofía

Ahora bien, no resulta difícil percibir que este *antagonismo* que se repite de manera semejante en cada una de las prácticas consideradas aparece como un antagonismo entre *idealismo* y *materialismo* en filosofía. En efecto, podemos llamar idealistas a las filosofías que consideran que el *ser* de una cosa coincide con su *idea*. O dicho de otro modo: que nada existe fuera de la idea o, si se prefiere, que ésta no es sacrificial. Nietzsche nos ofreció una nueva versión de este principio elemental del idealismo al afirmar en *La voluntad de poder* que "no existen hechos, sólo interpretaciones". Pero al sostener que los límites del len-



guaje se identifican con los límites del mundo, Wittgenstein propone una versión lingüística de esa posición idealista: "Plantear la esencia de la proposición es plantear la esencia de toda descripción, por consiguiente la esencia del mundo". Richard Rorty llega a la misma conclusión a través de un camino semejante. Según él, el realismo, o el dogmatismo pre-kan-
tiano, cree que el mundo es como un territorio y el lenguaje como un mapa, pero "los elementos de eso que llamamos el 'lenguaje' o el 'espíritu' penetran tan profundamente lo que llamamos la 'realidad' que el proyecto que consistiría en representarnos como 'cartógrafos' de algo 'independiente del lenguaje' está fatalmente comprometido desde el comienzo". Como al hablar no nos referimos a las cosas tal como son en sí mismas sino a las cosas tal como las entiende una comunidad, entonces debemos decir que nuestra "relación con la realidad", concluye Rorty, no es sino una "relación con una comunidad humana". El consensualismo o la comunicación convertida en el horizonte trascendental de toda experiencia posible es la forma que adquiere hoy este nuevo idealismo.

Pero también podemos caracterizar este idealismo en función del principio según el cual toda confirmación o toda invalidación de un enunciado sólo puede producirse *dentro de* un sistema o *de acuerdo con* una norma preestablecida que por sí misma no es susceptible de ser juzgada verdadera o falsa aunque fije por adelantado los criterios para decidir entre los enunciados verdaderos y falsos. Y es

el caso de la mayor parte de las filosofías del "giro lingüístico". De ahí que Wittgenstein tome como modelo al ajedrez: sólo se puede decidir si una jugada es válida o no a partir de las reglas de este juego y se supone que los jugadores no pueden cuestionarlas, a menos que hayan decidido jugar a otro juego que puede parecerse al ajedrez pero que ya no lo es. Producir un enunciado válido, concluirá entonces el filósofo austríaco, no es algo distinto de "obedecer a una regla", de modo que el sujeto sólo puede concebirse como *sujeto a* esas reglas.

Ahora bien, frente al idealismo, el materialismo considera que *existe* la materia o que existe algo que se *sustrahe* a la idea, ya que lo material sería *lo otro* de lo ideal, lo *no-ideal*. Pero esto no significa volver a la posición criticada por Rorty, según la cual el lenguaje no sería sino un "mapa" de un "territorio", la realidad exterior, que existiría independientemente del mapa y que éste simplemente representaría de manera más o menos fiel o acertada. El materialismo no es un realismo, al menos en este sentido. Pero por el mismo motivo tampoco es una teoría acerca de la realidad o una "visión del mundo" alternativa: afirmar que la realidad material es susceptible de ser conocida en su totalidad significa que la materia puede ser reducida a un saber o una idea, con lo cual estaríamos una vez más en la posición idealista. De ahí el fracaso del proyecto de establecer una "dialéctica de la naturaleza" por parte de Engels, fracaso que no impidió su posterior adopción por las autoridades so-



viéticas. Digámoslo así: el materialismo no puede ser un saber o una teoría acerca de la realidad o del "ente en su totalidad", para retomar la expresión heideggeriana. Por el contrario, el materialismo es una posición filosófica según la cual lo real en su totalidad no puede ser reducido a un saber. La materia no es entonces ni la *res extensa* cartesiana, ni la masa newtoniana, ni esta o aquella sustancia química, ni las partículas subatómicas. La materia es lo que siempre *se sustrae* a un saber o a un horizonte de pre-comprensión del mundo. Y en este sentido, algunos pensadores cristianos del medioevo parecieron dar en la tecla: la materia es lo *in-mundo*. Por eso para cierto platonismo la materia era *to apeiron*, lo interminado o lo ilimitado, lo que no puede reducirse a la unidad de la idea, lo no-uno.

La materia es pues eso que Sartre llamaba lo *en sí*, lo que se "oculta ante nuestros ojos". Es lo que le *falta* a la ideología o a cualquier "visión del mundo". La materia es entonces esa falta de un lenguaje que una verdad llega a develar. Los saberes, pues, son inevitablemente idealistas, sólo la verdad es materialista. La materia es entonces el límite interno de un saber, lo que un saber debe negarse a saber para constituirse como saber, límite interno cuyo develamiento vuelve al saber auto-contradictorio. Por eso la filosofía materialista no puede ser sino una *crítica* de los lenguajes establecidos. Pero la filosofía ya no puede hacer esa crítica por sí sola, ya que no se trata simplemente de negar la ideología vigente sino de afirmar o descubrir una verdad, de in-

ventar un postulado *de más* que revele una *falta* de la ideología hegemónica. Y esto sería lo propio de la ciencia, de la literatura o de la política, como lo mostraba Sartre, a lo cual Badiou agrega en nuestros días el "amor", para completar así los cuatro "procedimientos genéricos" a partir de los cuales la filosofía puede disponer de verdades.

La posición crítica materialista, como ya lo sabía Marx, consistiría en acordarle una prioridad a las prácticas (científica, política, artística...) por sobre la teoría, en convertir a las prácticas en una condición de las teorías, y por eso en sus tesis sobre Feuerbach este filósofo hablaba de la política como de una "práctica-crítica": *práctica*, porque se trata de transformar algo, en este caso un sistema social que sólo considera válidos o justos los enunciados y los actos que obedecen a sus reglas de juego internas; *crítica*, porque se trata de develar el límite interno de una ideología dominante o de descubrir una verdad que lo torne auto-contradictorio. Y se sabe cuál fue la verdad descubierta por la práctica política comunista de aquellos años o cual fue el *principio* que la inspiró y la fundó, de manera semejante a como el principio de inercia fue el punto de partida de la física moderna: ese principio de justicia política consistió en afirmar que el carácter social o cooperativo del trabajo se veía privatizado a través de su mercantilización o de la relación salarial. Lejos de constituir un principio de *igualdad* entre ricos y pobres y de *libertad* de los propios firmantes, como pretendían los ideólogos de la burguesía, el



contrato laboral generaba la desigualdad social y sometía a los trabajadores asalariados a la propia riqueza que ellos habían producido. Este postulado *de más* revelaba entonces una *falta* o un *vacío* en el derecho y la ideología burguesa, y si ésta no lo podía aceptar, justamente, se debía a que ese principio la saturaba o la volvía auto-contradictoria. Por eso el capitalismo no puede morir por *sus propias* contradicciones, de la misma manera que el aristotelismo no murió por las suyas, sino porque un antagonismo político nacido en el propio capitalismo lo vuelve auto-contradictorio. Y este antagonismo, tanto en ciencia como en política, sólo puede producirse cuando se inventa o descubre un *principio* de más y cuando un sujeto lo *sostiene* (algo acerca de lo cual debería meditar el sectarismo cuando confunde los principios con las doctrinas, pero también el aliancismo demasiado laxo cuando considera que ocupar el lugar del Príncipe justifica el abandono de los principios, porque tarde o temprano se darán cuenta que no ocuparon el lugar del Príncipe y que además renunciaron a los principios).

Y es por este camino que un materialismo crítico debería intentar sortear la dificultad a la cual nos enfrenta el "giro lingüístico" y que Rorty enuncia de esta manera: "Decir que la verdad no está ahí afuera es simplemente decir que donde no hay proposiciones no hay verdad, que las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos, y que los lenguajes humanos son creaciones humanas". Desde luego, la verdad es algo que se propone y por consiguiente no

hay verdad sin proposiciones. Pero el problema no está aquí sino en la segunda parte de esta frase: "las proposiciones son elementos de los lenguajes humanos". Porque esto supone que un enunciado ya está sometido a las reglas de juego de un lenguaje o, lo que es lo mismo, que una verdad sólo existe *dentro de* o *para* un sistema ya establecido. Pero si hablamos de lo *otro* de la idea, lo *otro* de un lenguaje y de su unidad, se debe justamente a que esa verdad *excede* las demostraciones de ese sistema y, al mismo tiempo, pone al descubierto algo que se *sustrae* al sistema. Esa verdad no tiene al principio otra *justificación* –concepto proveniente del derecho y que, por consiguiente, supone el respeto de las normas establecidas–, no tiene más *legitimidad*, digamos, que la falla que devela en esas normas, eso que las normas no pudieron ver, eso a lo cual no pudieron dar respuesta. La verdad no tiene otra justificación que el develamiento de la falsedad o, como afirmaba Bachelard, "la falsificación de lo falso".

Y es en el sentido de aquel antagonismo que deberíamos entender el intento de Marx por despejar el "núcleo racional" de la dialéctica hegeliana: el materialismo no era algo distinto de la dialéctica porque *la materia no era algo distinto de la contradicción* (lo que no significa, como sucederá más tarde con Engels, que la propia materia obedezca a las supuestas "leyes" de la dialéctica). La unidad de los contrarios no significaría entonces la conciliación de los mismos (momento idealista de la dialéctica hegeliana) sino el hecho de que los



contrarios no sean exteriores los unos a los otros, como dos doctrinas opuestas que combaten entre sí. En este último sentido lo entiende hoy Richard Rorty cuando imagina un "combate" entre "descripciones" o "lenguajes" alternativos, combate que puede concebirse como una suerte de lucha por la vida darwiniana desde el momento en que el vencedor será el que "se adapte más exitosamente al entorno". Y no podría ser de otro modo, ya que Rorty no concibe más verdad que la interior a un lenguaje ya instituido. Para Marx, en cambio, la contradicción o el antagonismo es la condición para que existan los propios combatientes. Y ésta sería la verdadera significación de la lucha de clases, como no dejó de insistir Althusser en los años '70, una vez abandonada la posición cientificista de los '60. Así la lucha de clases no es el enfrentamiento entre dos clases sociales preexistentes sino un antagonismo que produce una clase antagónica o, si se prefiere, un sujeto antagónico: la clase es política y no social, aun cuando se relacione con un sector preexistente de la sociedad.

Y esto puede verse aún más claro con el ejemplo de la ciencia al cual recurrimos. A diferencia de lo que supone Rorty, no hubo en sus orígenes un combate entre la física aristotélica y la física galileana, como si cada una de ellas, habiéndose constituido cada una por su lado, se hubieran encontrado por fin en un campo de batalla neutro para disputarse la subjetividad europea. No, el campo de batalla ya era aristotélico y fue en ese mismo campo, o en un punto ciego de ese

campo, que Galileo descubrió el principio de inercia, cuando la física moderna todavía no era un sistema. De hecho, ni siquiera puede hablarse de un "léxico galileano", a la manera de Rorty, porque ese sistema recién va a constituirse con Newton. Justamente, una de las cosas que lamentaba Galileo era que no le dejaran terminar el sistema físico que él había comenzado a constituir y que sus descubrimientos, así como los de Copérnico, Kepler o Huygens, permitirían fundar una vez que Newton escribiera sus famosos *Principia*. Incluso la física de Galileo estaba todavía plagada de presupuestos aristotélicos. Así cuando este físico presenta la experiencia de la cual podía concluirse la existencia del principio de inercia, concibe el movimiento de una bola en un plano no-inclinado, lo que significaba que ese plano no le imponía ninguna aceleración ni ninguna desaceleración, como sucedería si esa bola cayera por una pendiente o debiera remontar la misma. Ni acelerado ni desacelerado, ese movimiento sería uniforme, de modo que una fuerza no interviene para imprimirle un movimiento a un cuerpo, o sacarlo del "natural reposo", sino para acelerarlo o desacelerarlo: si la fuerza no interviene, el cuerpo va a moverse a una velocidad constante que puede ser incluso igual a cero, es decir, al reposo (siempre relativo, desde luego, porque la velocidad constante solo puede medirse en relación con otro cuerpo o un referente inercial, y así la caja en el interior de un barco está en reposo para los marineros pero se mueve para quienes están en las costa). Ya no hay



entonces diferencia cualitativa entre reposo y movimiento sino diferencias cuantitativas en las velocidades; los cuerpos ya no tienen un "lugar natural", allí donde encuentran la quietud y el reposo: lo natural es el movimiento uniforme. Ahora bien, no cabe duda de que este *plano* sin rozamiento era rectilíneo. Sin embargo, Galileo no concebía todavía un universo infinito sino finito, semejante a nuestro planeta. De modo que, según él, si un barco se alejara hacia el oriente, aparecería algún día por occidente, lo que significaba para este científico que el movimiento uniforme debía ser circular. Ahora bien, sin modificar un solo aspecto de la experiencia de Galileo, que suponía un plano rectilíneo y virtualmente infinito, ya que el móvil nunca se detiene, Newton afirma que ese movimiento uniforme es y no podría ser sino rectilíneo, pero pudo hacerlo porque ya había integrado en su física la idea de un espacio infinito. De modo que Galileo ni siquiera era del todo conciente del descubrimiento que él mismo había hecho porque todavía estaba inserto en el "campo" de una concepción finitista del universo, heredada de la física de Aristóteles y Ptolomeo que él mismo enseñaba en la universidad.

En síntesis, el pensamiento, entendido como invención y descubrimiento, es lo que *habrá sido* un sistema o un lenguaje distinto, pero por eso no se confunde con el lenguaje: ni con el dominante, porque lo transforma, ni con el alternativo, porque lo funda. Y si se nos permite una analogía con los procesos políticos, podríamos afirmar que el pensamiento no es un poder

constituido, como lo llamaría hoy Negri, sino una potencia constituyente. Lo que significa entonces que el antagonismo precede a los lenguajes antagonísticos o que la práctica-crítica precede a las teorías divergentes. Y es también por este motivo que la teoría hegemónica o dominante no es simplemente una teoría sino el horizonte de pre-comprensión de una comunidad (aunque se trate de una comunidad científica). No existe entonces un campo de batalla neutro sino, ya, un campo ocupado por un lenguaje hegemónico y por eso es "a partir de una situación definida", como dice Sartre, que puede surgir el antagonismo: éste no puede concebirse entonces de acuerdo con el modelo del enfrentamiento entre dos potencias militares sino de acuerdo con el modelo de la revolución política. En el primer caso, se trata de decidir quién dominará al otro; en el segundo, ya existe una fuerza dominante y se trata de ver si, entre los ya dominados —quienes suelen ignorar que son dominados o "disimulan su compromiso", como diría Sartre—, puede surgir una resistencia a ese amo. Y por eso una ideología dominante sólo puede comenzar a ser percibida como tal a partir de una invención o un descubrimiento: es el esclavo rebelde quien nombra al amo como tal. No es porque alguien le muestre a los esclavos que ellos *obedecen* cuando creen actuar y pensar *libremente* que los podrá incitar a la rebelión: es la propia rebelión la que crea la conciencia de la obediencia. Pero incluso el propio Galileo, el rebelde, no se daba cuenta hasta qué punto seguía obedecien-



do a Aristóteles y hasta qué punto esta obediencia seguía siendo un obstáculo en su pensamiento para liberarse definitivamente de él. Y sin embargo, no precisó tomar plena conciencia de sus prejuicios, ni deshacerse de ellos, como pretendía Descartes, para inventar o descubrir el principio que los revolucionaría.

La filosofía procedió a menudo como el militante que trabaja para que las personas tomen conciencia de su obediencia. Y el propio Platón suponía que la filosofía debía comenzar por ahí, mostrando hasta qué punto los rivales de Sócrates repetían los prejuicios de su sociedad y de su tiempo, hasta qué punto seguían esclavos de la *doxa*. Pero lo más a menudo estos diálogos no desembocaban en nada y por eso se los solió llamar "aporéticos". La filosofía osciló así entre dos formas opuestas pero complementarias del nihilismo: la mística del bien o de la verdad innombrable, por un lado, y la justificación de los "sentimientos establecidos", por el otro, cuya tarea consiste siempre en definir correctamente o elevar al estatuto de conceptos universales y necesarios los presupuestos o las reglas de juego implícitas de una comunidad histórica. Y esta actitud todavía podemos encontrarla tanto en Heidegger como en Wittgenstein. Este último, por ejemplo, oscila entre dos momentos: por un lado, lo que él mismo llamaba "mística", ese punto en que la lógica no puede sino "callar"; por el otro, la definición de lo verdadero y lo falso de acuerdo con un criterio de "obediencia" a las reglas de juego de un lenguaje (a las "reglas de una policía

discursiva") y de "transgresión" de las mismas (lo que no es sinónimo de desobediencia o rebelión sino de simple "inmoralidad").

En "Materialismo y revolución", en cambio, Sartre escribía: "Hace falta una teoría filosófica que muestre que la realidad del hombre es acción y que la acción sobre el universo no es algo distinto de la comprensión de este universo tal como es, dicho de otro modo: que la acción es develamiento de la realidad *al mismo tiempo* que modificación de esta realidad". Y en una nota a pie de página agregaba: "Esto es lo que Marx llama 'materialismo práctico' en las 'tesis sobre Feuerbach'. ¿Pero por qué 'materialismo'?" Para nosotros el materialismo estaría justamente allí donde Sartre no lo podía ver, porque el confundía el "materialismo" con la versión que de éste proponían sus propios adversarios en ese debate, a saber: los intelectuales del Partido Comunista francés. Lo confundía entonces con esa mezcla de "materialismo histórico" y "materialismo dialéctico" del stalinismo reinante. Pero vemos en esta cita cómo se mantiene la coherencia de Sartre. A condición de entender que la "acción" a la cual se refiere es una "práctica-crítica" en el sentido de Marx, y no cualquier práctica; que el "universo" no es una realidad material sino una realidad ideológica, lo que en otros momentos él llama un "mundo" –reglas de juego implícitas de un lenguaje científico, literario o de un lazo social, lo que significa que aquella práctica-crítica es una práctica de pensamiento y no una práctica técnica–; y a condición de que



el "develamiento de la realidad" se entienda como el develamiento de un punto ciego de la ideología dominante, lo que traería aparejado su transformación revolucionaria.

En efecto, recordemos la tesis sobre Feuerbach a la cual se refiere Sartre: "La cuestión de saber si el *pensamiento humano* puede desembocar en una *verdad objetiva* no es una cuestión *teórica* sino una cuestión *práctica*. Es en la práctica que el hombre debe *probar la verdad*, es decir, la realidad y la potencia, el carácter profano de su *pensamiento*. La discusión sobre la *realidad o la irrealidad del pensamiento*, cuando está aislada de la práctica, es puramente escolástica". Con la idea de una "verdad objetiva", Marx se referiría entonces a una verdad que ya no obedeciera a los prejuicios o el horizonte de pre-comprensión de su tiempo, de modo que "objetiva" sería aquí lo contrario de "subjetiva", ya que el sujeto sería aquel que "está sujeto" a una norma ideológica establecida. Todo el problema consiste en entender qué significa aquí "probar la verdad" en la práctica. Si se lo entendiera en un sentido pragmático, estaríamos entonces en una posición cercana a la de Richard Rorty: una teoría sería verdadera cuando "se adapta exitosamente a un entorno". Una teoría sería entonces una herramienta o un útil para un sujeto que quiere alcanzar determinados fines. Pero el propio Marx acababa de decir en la tesis anterior que Feuerbach sólo entendía la práctica como una "manifestación sórdidamente judía", calificación poco feliz para referirse a una práctica utilitaria, interesada, ins-

trumental. Y la distingue de la "actividad revolucionaria", la "actividad práctica-crítica". Al sostener que se trata de "probar la verdad, es decir, la realidad y la potencia", Marx parece referirse entonces a esta potencia de la práctica para revolucionar o transformar un "mundo", como terminará por concluir en la célebre tesis once.

Por lo mismo, tampoco deberíamos entender esta prioridad de la práctica con respecto a la teoría tal como la entiende hoy Habermas recuperando en este sentido el aporte del marxismo a una era post-metafísica: "La inversión de la relación entre la teoría y la práctica proviene de una radicalización de la idea de Marx" y se trataría de "la tesis según la cual nuestra operaciones cognitivas están ancladas en la práctica de la relación pre-científica con las cosas y las personas". En fin, para Habermas la práctica no es sino el "mundo de la vida" en el sentido husserliano del término, o el "mundo", simplemente, tal como lo entiende Sartre, es decir, ese horizonte de pre-comprensión en el cual estamos situados y que sirve de norma trascendental histórica para la producción de actos y enunciados considerados válidos o apropiados. Y sin duda también Marx concebía este mundo como un mundo-ideología, ideología práctica antes que ideología teórica, lazo social antes que visión de la sociedad, infraestructura de las normas prácticas latentes antes que super-estructura de las leyes estatales explícitas, sobre todo en la octava tesis cuando afirma que "la vida social es esencialmente práctica". Y en este senti-



do, el mundo era la norma trascendental de cualquier comportamiento y de cualquier discurso, incluido el filosófico, aunque lo negara o prefiriera disimular su compromiso con un mundo. Pero en la primera y segunda tesis Marx se refiere más bien a la prioridad de cualquier "práctica-crítica" o "revolucionaria" por sobre la teoría. O tal vez deberíamos decir: prioridad del pensamiento constituyente por sobre los lenguajes constituidos. No es entonces la "teoría" la que se debe "probar" en la práctica para saber si es verdadera o no. Lo que se debe "probar" no es una teoría sino, como lo dice literalmente la tesis de Marx, el "pensamiento humano", y éste, justamente, no se prueba *en* la teoría, porque la teoría no puede aportar las pruebas que confirmarían una "verdad objetiva": no es *dentro de* una teoría, o en función de un proceso demostrativo a partir de axiomas supuestamente auto-evidentes, que puede probarse la verdad de un pensamiento. Es en la práctica científica, literaria o política, entendidas como "prácticas-críticas" (aunque por esa época Marx todavía no aceptara el nombre "política" para hablar de esa práctica-crítica que revoluciona o transforma un orden social). Materialismo significa entonces que el pensamiento se identifica con estas prácticas-críticas y ya no se confunde con una teoría, un sistema cerrado o un "juego de lenguaje". Y por eso la filosofía que tiene como condición a la norma trascendental del mundo práctico, también debe tener como condición a estas prácticas-críticas, las prácticas que transforman ese

mundo, si quiere estar a la altura de esa transformación. De otro modo, la filosofía sólo sería el momento de la "conciencia de sí" de las infraestructuras prácticas de un mundo.

Ahora bien, no cabe duda de que el pensamiento de Marx se orientó a menudo hacia una "teoría de la práctica" y sobre todo hacia una ciencia de las prácticas económicas y sociales. Y es así como se entenderá luego el "materialismo": las prácticas serían lo material y la teoría sería, en consecuencia, una ciencia materialista porque tomaría como objeto las prácticas. De modo que la octava y novena tesis habrían terminado por imponerse por sobre la primera y la segunda: la teoría "reflexionaría" acerca de sus propias condiciones materiales de existencia, acerca del mundo que la determina y se convertiría de este modo en la "conciencia de sí" de una sociedad histórica. Pero una teoría de las prácticas no sería ni siquiera una especificidad del marxismo ya que por esa época la economía política a cuyo estudio va a abocarse Marx tras la formulación de las "tesis" no hacía algo distinto, y las diferentes ciencias sociales, marxistas o no, no cesarán de hacerlo a continuación. Pero ya no se podría pensar entonces en una prioridad de la práctica-crítica con respecto a la teoría sino en una teoría cuyo "objeto" es la práctica. Lo que explicaría por qué Marx va abandonando paulatinamente la filosofía para consagrarse a una ciencia de las formaciones sociales y también por qué Engels, pero sobre todo Kautsky y Lenin, terminarían por subordinar la propia práctica política a la teoría científica



de la sociedad ("sin teoría revolucionaria, no hay movimiento revolucionario"), suponiendo que sólo la ciencia piensa y que no hay pensamiento político. Así el partido dispondría de las claves para conocer tanto la evolución histórica como los procesos naturales, ya que estas claves eran esas supuestas "leyes de la dialéctica", leyes del mundo material: el partido tendría entonces el "saber absoluto", la idea que podría explicar, en su totalidad, los movimientos de la materia, la llave que abría todas las puertas. El desenlace de este proceso habría sido, primero, el centralismo científico del partido y, más tarde, la catástrofe de los "socialismos científicos", o sea, ni más ni menos, la idea platónica según la cual las prácticas sociales podían ser ordenadas por una teoría supuestamente científica. Lo que dio por resultado el lyssenkismo en biología, el realismo socialista en literatura y el stalinismo en política, es decir, la estricta negación de toda invención y de todo descubrimiento, destino y finalidad de cualquier dogmatismo o, para ser más precisos, de cualquier idealismo.

Conclusión

El materialismo crítico sólo puede concebirse entonces como una crítica de una ideología hegemónica. Y una ideología hegemónica, en filosofía, se produce siempre bajo una forma idealista, es decir, diciendo que los límites del mundo son los límites de la ideología hegemónica. Esto significa que todas las verdades o todas las justicias

sólo pueden resolverse obedeciendo a las "reglas de una policía discursiva", es decir, que la verdad y la justicia sólo existen como enunciados o actos "considerados válidos" dentro de o para un sistema o un lenguaje preestablecido. Fíjense lo que dice Fukuyama: si llegó el "fin de la historia" es porque el capitalismo liberal permite resolver todos los litigios de acuerdo con sus reglas de juego. Y por eso no es casual que Fukuyama, al igual que un filósofo pro-stalinista como Kojève, en el cual el primero se inspira, hayan extraído su idea de un "fin de la historia" de la idea hegeliana de un "saber absoluto". El saber absoluto es el ideal de todo idealismo: nada se *sustrae* a la idea, nada *excede* la idea. La humanidad habría alcanzado la "conciencia de sí", ni dichosa ni desdichada sino, según el propio Fukuyama, "aburrida", es decir, sin pensamiento. Pero incluso algunos filósofos aparentemente alejados de las posiciones políticas del profesor norteamericano, y considerados "progresistas" en muchos casos, no cesan de enarbolar una suerte de consensualismo según el cual todos los conflictos deberían poder resolverse de acuerdo con las normas de *politesse* social, es decir, de acuerdo con el consenso establecido y el Estado de derecho. Esto supone que la legalidad capitalista es capaz de tomar en cuenta todos los litigios, todos los reclamos, todas las víctimas: nada se le escapa a esta legalidad, todo lo ve. El totalitarismo de la "mundialización" capitalista sería así la más perfecta realización del idealismo filosófico. Sobre todo después de que los trabajadores asalariados se



dejaron de embromar con sus protestas en contra de la mercantilización del trabajo y por la apropiación colectiva de los medios de producción, el único postulado político que, hasta ahora, habría podido convertir al capitalismo en un "sistema saturado", según el léxico de la lógica matemática. Y ya Marx sostenía en el posfacio a la segunda edición alemana del *Capital* que la "economía política" burguesa "sólo podía seguir siendo una ciencia a condición de que la lucha de clases permanezca latente o sólo se manifieste a través de fenómenos aislados". Algo que podríamos decir de otro modo: el idealismo totalitario de Fukuyama y consortes sólo podrá seguir siendo verdadero a condición de que la política como práctica crítica no se manifieste. Lo invisible, lo *en sí*, el propio *ser*, hay que inventarlo, es decir, descubrirlo.

Al suponer que todo puede reducirse a las expectativas de un horizonte de pre-comprensión, que todo resulta representable por la idea, que ya no existe un punto ciego o que existe una ideología *sin falta*, *sin pérdida* en el objeto constituido, ya que *nada* hay fuera de esa constitución, el idealismo se convierte en la negación y la represión del materialismo, es decir, del pensamiento. Y al hablar de una era "post-metafísica", al negar la existencia de una "cosa en sí" o de algo que se sustraiga a la idea o, en este caso, al interior de un lenguaje, el idealismo contemporáneo mantiene su abierta hostilidad contra el materialismo, es decir, contra el principio de una verdad que no halle su justificación *dentro de* un lenguaje hege-

mónico o una policía discursiva. Lo que significa, como vimos, darle la prioridad a la teoría por sobre la práctica, al derecho por sobre la política, al mercado cultural por sobre la invención artística, al consenso por sobre el descubrimiento. El idealismo lingüístico convierte en regla general el gran principio del mercado capitalista: la ley de la oferta y la demanda, es decir, el valor de cualquier cosa es el valor que le da el Otro.

Pero si bien una filosofía materialista es una crítica del idealismo presente y, por consiguiente, en *antagonismo* con el idealismo presente, sólo puede pensarse, como decía Sartre, "a partir de una situación definida". Y la situación filosófica actual está dominada por el "giro lingüístico", del mismo modo que la situación filosófica de Marx estaba dominada por el "giro copernicano". No se critica entonces este "giro" abroquelándose obstinadamente en la filosofía *pasada* como si nada hubiera *pasado*, del mismo modo que Marx no criticó el kantismo volviendo sencillamente a los materialistas franceses o al dogmatismo pre-kantiano. Lo que no significa que haya "progreso" en filosofía, que haya filósofos "superados" o que no podamos volver a Platón y a Spinoza, a Hegel y al propio Marx. Pero esta relectura de los clásicos del pasado resulta inocua si no se la sitúa en el contexto presente, es decir, si no se los lee a partir de los problemas del presente. Y nuestro presente, al menos en filosofía, comienza con Heidegger y Wittgenstein, de la misma manera que el presente de Marx, en tanto filósofo, comenzaba con Kant.



Porque nuestros contemporáneos ya no son Feuerbach y Bruno Bauer sino Habermas y Rorty, Vattimo y Rawls, nos guste o no. Decirse que se trata de autores "de moda" (y, como se sabe, toda moda es pasajera...), supone subestimar lo que significa una hegemonía ideológica. No se trata entonces de estar simplemente "al día", según la versión frívola que el periodismo cultural nos suele ofrecer acerca de estas cuestiones, sino de comprender nuestro presente para poder criticarlo. Y como lo planteaba el propio Sartre, quien no cesó de discutir con sus contemporáneos y de comprender que la filosofía no podía ignorar "los tiempos modernos", no se puede hacer una crítica del presente diciéndose que uno no pertenece al presente, de la misma manera que Galileo no pudo obviar la física aristotélica, e incluso la necesitó para hacer sus descubrimientos, hasta tal punto que el libro donde los expone por primera vez es un diálogo entre un físico galileano y un físico aristotélico, como si no pudiera separar sus verdades de la refutación de los errores del otro.

Sin embargo, existe una diferencia entre la ciencia y la filosofía: si la primera descubre algo olvidado hasta ese momento, la segunda se pregunta más bien qué es ese olvido o, más precisamente, qué es el ser en sí; si la primera inventa una verdad, la segunda se interroga más bien acerca de la esencia de la verdad que no se confunda con lo verosímil o lo autorizado; si la primera piensa, en el sentido que inventa una solución y al mismo tiempo un problema, la segun-

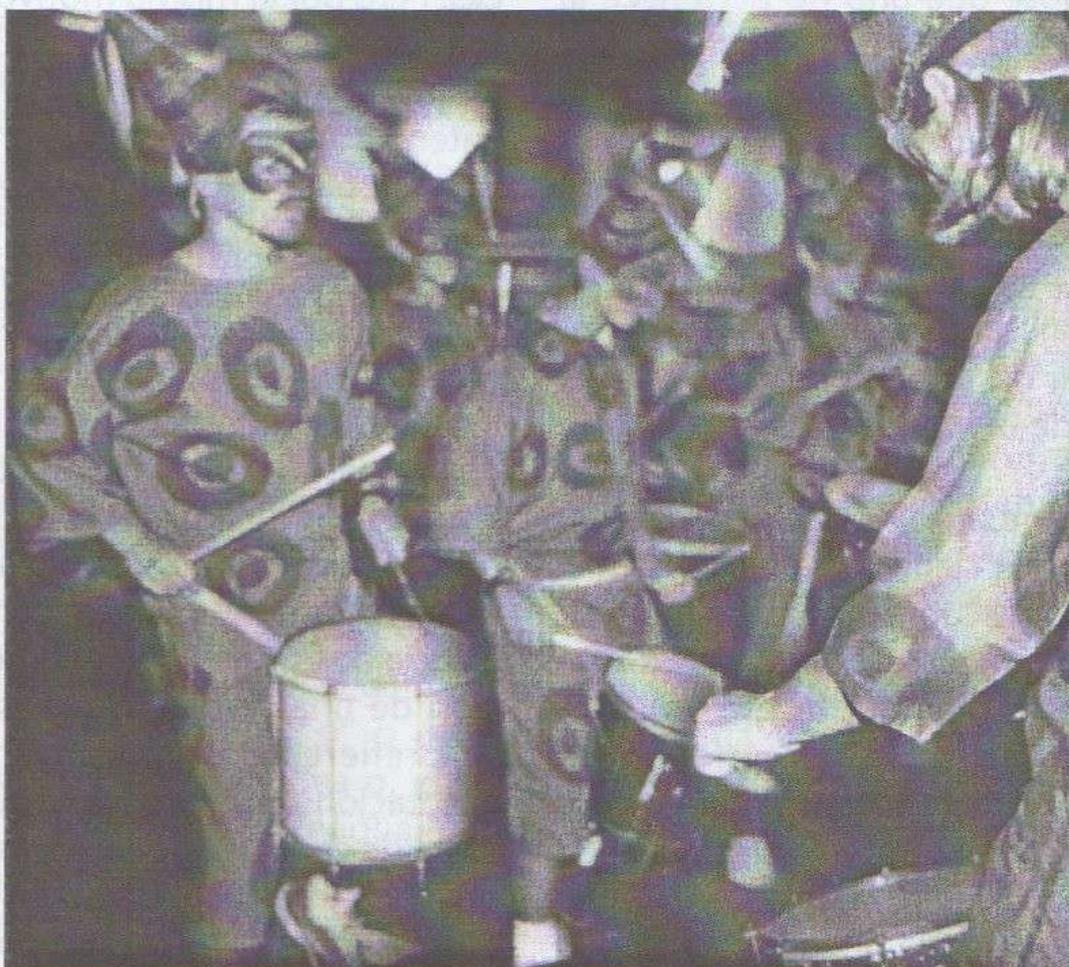
da se pregunta más bien qué significa pensar; y si la ciencia produce la conversión de un sujeto, la filosofía se pregunta más bien quién es ese sujeto. Pero estas preguntas se hacen justamente a la luz de lo que las ciencias, el arte o la política *hacen*, es decir, a la luz de esas *prácticas-críticas*, inventivas y develadoras, porque una filosofía puramente especulativa que quisiera extraer sus verdades a partir de una serie de premisas propias, es decir, una filosofía que piense que las verdades son *interiores* a la filosofía, no puede sino repetir el gesto idealista. Esto significa que una filosofía materialista no existe sin un *compromiso* con ciertas verdades extra-filosóficas, verdades científicas, artísticas o políticas. Pero por el mismo motivo, la filosofía tampoco puede ignorar su ineluctable *compromiso* con el presente, entendido sobre todo como una situación filosófica definida, porque ésta no es sólo un *obstáculo* para el pensamiento sino también una *condición*. O como decía Sartre: sólo puede pensarse *a partir* de una situación definida, porque todo pensamiento supone una *crítica* de esa misma situación. Y por eso Sartre concebía el compromiso de tres maneras: como fatalidad de un estar-en-el-mundo, como conciencia de esa fatalidad y como invención de una verdad imprevista. O si se prefiere, el compromiso como aceptación a-crítica de lo dado, como toma de conciencia de su constitución histórica y social, y como invención-descubrimiento de lo perdido o lo sacrificado en ocasión de esa constitución. En fin, el compromiso como servidumbre, como conciencia de la ser-



vidumbre y como invención-develamiento, es decir, como libertad. Y por eso el compromiso supone una ética: como esta verdad no tiene *derecho* a la existencia, desde la perspectiva de la ideología dominante, hay que *sostenerla* sin autorización del amo. Esta *ética* elemental no sería simplemente una parte más de la filosofía sino la condición *sine qua non* para que una filosofía materialista o crítica exista.

Pienso entonces que el concepto de "invención" resulta central para un materialismo crítico, crítico del idealismo presente, siempre que se tengan en cuenta cuatro condiciones: que

se trata de la invención de una verdad (y no de un mero léxico alternativo o de una "creación" en el sentido de Nietzsche, Wittgenstein o Rorty), que esta verdad resulta inseparable del develamiento de un punto ciego de la ideología hegemónica (o está necesariamente conectada con el presente), que este develamiento tiene una forma antagónica (o que las invenciones que no molestan a los poderes establecidos no son tales), y que este antagonismo produce la de-sujeción de un sujeto (o que los sujetos no existen, paradójicamente, antes del antagonismo).



La búsqueda de una nueva radicalidad política y sus dificultades

por Miguel Mazzeo

No digáis que el movimiento social excluye el movimiento político. No existe jamás un movimiento político que al mismo tiempo no sea social.

Carlos Marx, *La miseria de la filosofía*.

Toda verdadera gran lucha de clases debe cimentarse sobre el apoyo y la colaboración de las masas más vastas posibles...

Rosa Luxemburgo, *Huelga general, partido y sindicatos*

El mundo es un archipiélago, un rompecabezas cuyas piezas se convierten en otros rompecabezas y lo único realmente globalizado es la proliferación de lo heterogéneo...

Subcomandante Marcos

Introducción

El Encuentro de Organizaciones Sociales (en adelante EOS) surgió en el año 1997 a partir de la vocación por la coherencia de los grupos y personas que organizaron la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara en la Universidad Nacional de La Plata. En lugar de un formal acto de clausura o de una reunión lúdico-gastronómica, estos compañeros pensaron que el cierre ideal para una Cátedra tan peculiar podía ser un encuentro que convocara a distintas organizaciones populares.

Por aquellos años muchos compañeros comenzaron a percibir los primeros síntomas de una "recomposición del campo popular", expresada en el surgimiento de una serie de organizaciones sociales y políticas, de espacios –modestos, pero numerosos– que comenzaban a plantear alternativas a la hegemonía neoliberal que, se consideraba, favorecía la disgregación de los nexos sociales horizontales y la destrucción de las formas colectivas en múltiples planos de la vida social a través de la imposición de nexos mercantiles y competitivos. La Cátedra del Che, de hecho, fue expresión de esa recomposición en el plano ideológico y cultural. La proliferación de estos pequeños "frentes de lucha" tornó más notoria la carencia de un proyecto emancipatorio amplio y seductor. La voluntad de pensar-construir un proyecto de estas



características –una de las modalidades de la coherencia con el Che– está inscripta en los orígenes del EOS.

El cierre de la Cátedra se convirtió, así, en punto de partida de una nueva experiencia. El primer encuentro se realizó en La Plata, en noviembre de 1997¹. Hubo 5 encuentros más: el segundo en Lomas de Zamora, el tercero nuevamente en La Plata, el cuarto en Rosario, el quinto en San Fernando y el sexto, y hasta ahora último, otra vez en Lomas de Zamora en mayo del 2000. Después de casi tres años de desarrollo el futuro del EOS es incierto. Aunque todo indica su agotamiento definitivo nadie ha presentado el certificado de defunción. El uso del pretérito en este trabajo no responde entonces a una certeza sobre el deceso del EOS, simplemente pretende analizar la experiencia realizada hasta ahora.

Sostenemos que el EOS reflejó contradictoriamente, en una versión reducida claro está, las posibilidades –y también las dificultades y limitaciones– de una nueva radicalidad política en nuestro país. Fue un espacio en el que se manifestó la voluntad de invertir aquella frase de Kwame Nkrumah: “Consígase primero el reino político y todo lo demás vendrá por añadidura”. En el EOS hubo una apuesta por pensar y construir “todo lo demás” como condición y reaseguro de ese “reino”. Fue un lugar que propuso fundar mitos positivos y utopías en tiempos de desutopías y de celebración del fin de los sueños colectivos. Una instancia donde muchos asumieron que no hay forma de emancipación auténtica que no sea la autoemancipación. Y también

fue un áspero catálogo de los obstáculos que debe sortear la construcción política con fragmentos sociales de un mundo desestructurado. Una demostración de que los viejos vicios son una obstinada parte de la realidad, de que lo nuevo no necesariamente obedece a requerimientos ineludibles y que lo “novedoso” muchas veces es falsamente radical y sutil reproductor de las condiciones de opresión y desigualdad.

Reconocemos la significatividad y la relevancia política del EOS en el marco de los más recientes emprendimientos políticos y organizativos del campo popular y de la izquierda “sin partido y sin periódico”. Más allá de las limitaciones de este espacio, consideramos que muchos compañeros han realizado un aprendizaje valioso y confiamos en que ya no puedan volver al lugar de la creencia previa. Reivindicamos la experiencia del EOS y creemos que su permanencia puede ser útil, aunque más no sea como un espacio para combinar las luchas sociales de base con la reflexión y los debates colectivos.

Expectativas frustradas

El EOS, que aparecía como un espacio de acumulación de fuerzas flexible y plural, arrancó con un piso de acuerdos lo suficientemente alto para desconcertar a los más optimistas. Todas las organizaciones que participaron en el primer encuentro coincidieron en oponerse al modelo socioeconómico y al sistema vigente, a las leyes de obediencia debida, punto final y al indulto, exigiendo juicio y cas-



tigo a los culpables del genocidio. Coincidieron también en la falta de identificación con las estructuras partidarias tradicionales (incluyendo las de izquierda, por supuesto).

Por otra parte, la autonomía (respecto de los partidos políticos, de los sindicatos, del Estado y de las patronales) prácticamente se erigió en principio rector del EOS. En sintonía con estos postulados se planteó el reconocimiento de la diversidad², la necesidad de generar prácticas horizontales y no delegativas y de tomar decisiones por consenso, la revocabilidad de los cargos, las críticas al vanguardismo, etc. Es decir el programa metodológico del EOS por sí solo exhibía una gran potencialidad política. En el documento invitación al sexto encuentro se mencionaban los acuerdos logrados desde noviembre de 1997, acuerdos que ratificaban y profundizaban los iniciales:

– *Estamos en contra del sistema y de este modelo que responde a los intereses de los grandes grupos económicos. También estamos en contra de todos aquellos que se benefician de la actual situación de explotación y exclusión.*

– *Ser autónomos del Estado, de las patronales, de los partidos políticos y de las centrales sindicales.*

– *Buscamos construir una coordinación como forma de superar la fragmentación sobre la base de que los encuentros sean útiles para cada trabajo de base, socializando experiencias, herramientas, recursos e información.*

– *Propiciamos la tolerancia frente a la multiplicidad de trabajos existentes y a los distintos tiempos de las organizaciones sociales, valorizando el hecho de*

que cada grupo surge de necesidades concretas y priorizando el criterio de unidad en la diversidad.

– *Partimos de la firme voluntad de llevar adelante la construcción de nuestros propios destinos sin delegaciones, y a través de nuestra participación activa.*

– *Nos proponemos avanzar en una práctica que garantice reglas de juego democráticas, horizontalidad de funcionamiento e igualdad en el acceso a la información...*

Entre el segundo y el quinto encuentros se crearon distintas regionales: Sur del Gran Buenos Aires, La Plata, Capital Federal y Zona Norte del Gran Buenos Aires (además de un "embrión" de regional en Rosario). Distintas comisiones comenzaron a funcionar en forma permanente: Educación Popular, Movimiento Obrero, Desocupación y Proyectos Productivos, Territorial y Comunicación. Se conformó una "mesa de enlace", concebida como una instancia de coordinación general del EOS, con un funcionamiento abierto.

El EOS logró además articular una gran cantidad de actividades: "volanteadas" y firmas de petitorios, participación en marchas (24 de marzo, de la resistencia, grito de la excluidos), publicación de boletines, ollas populares, organización de actividades para recaudar fondos y ferias populares (estas últimas en la regional La Plata).

Finalmente el EOS participó en diversos conflictos: conflictos sindicales, desalojos y cortes de ruta por casos de represión policial, lucha contra la desocupación, etc.. Incluso –con más



claridad en ámbitos regionales— llegó a coordinar algunas acciones. Asimismo logró vincularse con otras experiencias similares como la Red Patagónica por los Derechos Humanos o el encuentro de la COOPI (Cooperativa Integral) en Córdoba.

Todo indicaba que el EOS podía convertirse en una especie de centro de procesamiento de las rebeldías, en un lugar de síntesis de las experiencias y las luchas populares y que podía aportar a la construcción de una alternativa política. Se llegaba al sexto encuentro con la sensación de que el EOS podía y debía pegar un salto cualitativo. Muchos documentos planteaban la posibilidad de avanzar hacia una “articulación nacional” de organizaciones populares o una “federación”.

Pero el plenario final del último encuentro exigió definiciones contundentes. Hubo propuestas, las de algunos compañeros del Movimiento de Trabajadores Desocupados (en adelante MTD) de la zona Sur del Gran Buenos Aires por ejemplo, que obligaban al EOS a salir del terreno ficcional, del lugar de la pura réplica, del micro clima de la pequeña comunidad. Hubo una invitación a una política que no era gasto de actividad y energía en menudos detalles. Esta vez no hubo acuerdo unánime. Hubo rechazos y se reconvocó al pluralismo mal entendido y a los imperativos de la pureza. El EOS entró así en un *impasse* al no superar la creencia fatalista fundada en la ineficacia de la política.

Meses más tarde la constitución del Polo Social, encabezado por el sacerdote Luis Farinello, trazó otro corte al

interior del EOS. Un grupo de organizaciones (no casualmente las más “superestructurales”, desvinculadas de las construcciones de base) se han sumado a este proyecto, subordinando —¡¡otra vez!!— lo político a lo electoral y lo social a lo político. De este modo “lo social”, en algún momento reivindicado como *locus* articulador, volvió a escindirse de lo político.

Consideramos que la praxis revolucionaria puede contemplar la ocupación de espacios políticos creados por el sistema, pero lo que la define como revolucionaria es la creación de espacios nuevos y alternativos. Todo apunta a que este espacio (el Polo Social) recorra el camino de las dilaciones y los aplazamientos y que reproduzca la estrategia del puntero, que disgregue lo disgregado, y que sólo favorezca la solidaridad vertical hacia arriba, hacia los aparatos políticos, hacia el Estado. Creemos que en el marco de esta experiencia, lo social —en el mejor de los casos— pagará el costo del asistencialismo, y la política el de la administración del sistema, la crisis de representación, y el de la “carrera” para militantes “populares” desilusionados³.

Lo que sigue es el primer bosquejo de un balance crítico de la experiencia del EOS. Nuestras reflexiones son irremediabilmente provisorias y parciales, no sólo porque el EOS es, a pesar de todo, una experiencia abierta e inconclusa, sino porque estamos seguros de que estos planteos pueden y deben ser completados y corregidos por otros compañeros que fueron —y son— parte de esta experiencia.



La falta de una visión político estratégica y las tendencias particularistas de la acción militante

No todos los grupos que participaron en el EOS han considerado a la organización popular como la instancia básica de construcción de territorios de resistencia. Creemos que en el EOS no estuvo presente con suficiente fuerza la necesidad de un colectivo, de una cultura de la intersubjetividad o de un "nosotros" en los términos del filósofo y lingüista mexicano Carlos Lenkersdorf. El EOS, para algunos, no era más (no debía ser más) que una jornada de socialización de las experiencias y del espanto compartido, un lamedero de heridas colectivas, un lugar de introspección y autocompadecimiento. Para otros el EOS era un terreno de disputa más. No entre organizaciones, pero sí entre posiciones y pequeños proyectos que apostaban a construir una organización –más o menos tradicional desde nuestra perspectiva– en el mediano o el largo plazo, pero eso sí, con el *humus* de las organizaciones populares.

Reconocer al otro, no ha implicado acompañarlo. Algunos compañeros nos recordaban a Abraham Lincoln cuando decía: "que considere que una negra deba ser libre no quiere decir que me tenga que casar con ella". En el EOS circulaba una versión bastante reaccionaria y posmoderna de la diversidad. Una especie de "síndrome de la diversidad conviviente", que esencializaba la diversidad y que veía cualquier pretensión de homogenidad o de jerarquización de prácticas como

autoritarismo. "Vos cortás rutas, él lucha contra el gatillo fácil, ellos arman cooperativas de trabajo y yo edito una revistita de crítica cultural y tengo una agrupación en la carrera de periodismo. Todas las prácticas tienen la misma legitimidad y cada tanto nos juntamos y nos contamos lo que estamos haciendo". Obviamente, cuando se habla así, no se está pensando en el valor táctico-estratégico de las distintas prácticas. Por lo tanto no se puede pensar en complementarlas. Está ausente la visión política y el interés por fundar un momento de sobredeterminación discursiva. No se trata de desmerecer el trabajo realizado por cada uno, sino de hacerlo eficaz de cara a un objetivo que es político.

Creemos que las distintas acciones y prácticas desarrolladas por el movimiento popular merecen apreciaciones éticas y valoraciones estratégicas según los contextos. Solo así sería posible una "coordinación" efectiva, una "sistematización de las prácticas dispersas". Así, mal entendida, la diversidad se convierte en un límite para la identidad, para la consolidación de un colectivo y aún para la solidaridad concreta. Se convierte básicamente en un límite para la confrontación. ¿No era que estábamos en contra del sistema? La imagen del "archipiélago" es contundente como descripción, no como proyecto. La lucha reclama un "continente".

Una aclaración. Sabemos que todas las formas de opresión están interconectadas y no tratamos de buscar ejes jerarquizadores de las opresiones. No partimos del reconocimiento de "opresiones originarias". Tam-



poco creemos en las jerarquías –en términos del marxismo escolástico– dadas por la centralidad estructural de la relación capital-trabajo. Hablamos de jerarquías en términos políticos prácticos. Jerarquizar implica reconocer el peso de las palabras cargadas de desafío y de los gestos que muestran el itinerario de las emancipaciones concretas. Además existen prácticas que no admiten apreciaciones subalternas. Una parte del EOS no asumió que como instancia articuladora de las organizaciones populares debía potenciar las demandas más dinámicas. Paradójicamente los grupos que representaban estas demandas no reconocieron –y no reconocen– el valor de una instancia articuladora (y de un proceso dialéctico) del conjunto de las organizaciones populares

En el EOS se hizo un uso abusivo del término autonomía. Arriesgamos una definición: “se trata del ejercicio colectivo de la libre determinación. Es la capacidad de decidir el destino y lo cotidiano”. El principio de autonomía, de algún modo fundante del EOS, se prestó a diversas interpretaciones, desde las más puristas y sectarias a las más laxas y dudosas. Pero fueron muy escasas las ocasiones en que una organización del EOS haya tenido que poner en práctica –en serio– el principio de autonomía. La autonomía sin “materialidad”, sin confrontación, remite al tipo que se jacta de no ser ruin y abyecto pudiendo serlo y con beneficios. No es el caso de algunos MTDs, que han ejercido y ejercen –con una actitud más cercana al sentido común que a la novedad radical– su autonomía en forma cotidiana.

La cuestión de la identidad. El viejo juego del demiurgo

Se ha planteado en forma reiterada el problema de la falta de una “identidad” propia del EOS. Un documento del grupo Retruco de la ciudad de La Plata (Debates sobre el Encuentro de Organizaciones Sociales) del 22 de marzo del 2000 proponía el siguiente diagnóstico:

Si repasamos los logros del Encuentro (a partir de las experiencias más desarrolladas) podemos verificar que ha sido una herramienta formidable para coordinar esfuerzos en el espacio regional y que ha permitido a las comisiones desarrollar propuestas no sólo de auto-capacitación (...) sino también para proyectar iniciativas hacia fuera (...) Esa herramienta hoy no se expresa en política. Damos un ejemplo práctico. Cuando se han realizado concentraciones o actividades no han faltado boletines y materiales de las distintas agrupaciones. Pero no siempre está el material del Encuentro o la adhesión del Encuentro. El problema de la identidad no es un problema menor, significa apostar a una síntesis superadora y mejorar las posibilidades de tener alguna incidencia política sobre la sociedad...

Creemos que el problema de la identidad particular del EOS, y de las identidades populares en general, se intentó resolver en forma inadecuada. No se plantearon líneas de avance funcionales a la consolidación de nuevas identidades y visiones emancipatorias homogéneas. Muchas veces se expuso el problema de la identidad desde posiciones “esencialistas”. La identidad fue absolutizada y se con-



virtió en sustancia. Se produjeron entonces los intentos de transpolar retazos de las manifestaciones externas de identidades históricas (abundó el folklore setentista en sus diferentes versiones) o de "fabricar" identidades a partir de la manipulación simbólica. De este modo se alteraron los contenidos del arsenal simbólico tradicional de la izquierda y el nacionalismo revolucionario, al no tener en cuenta los cambios en la realidad social que lo resignifica. Esta maniobra tan arbitraria como antihistórica logró (y logra) que los símbolos carezcan de toda relación racional con los objetos significados.

Creemos que las identidades son reflejo de las relaciones sociales, que están históricamente edificadas y que los procesos de lucha son claves en su constitución. Las identidades poseen un carácter discursivo y práctico pero no preexisten a los discursos y a la acción, son el resultado el procesos culturales contradictorios, el acuerdo de las palabras y los actos.

En el EOS aparecieron embriones o retazos de una nueva identidad popular que debió ser potenciada, sistematizada o simplemente festejada, pero la tentación de imponer (no siempre deliberadamente) identidades preconcebidas ha sido más fuerte que los intentos sensibles por dar cuenta de ella y analizar sus posibilidades.

El EOS tuvo notorias dificultades para comprometerse en acciones de conjunto. Esto –sin dudas– dañó sus posibilidades de generar una identidad de ámbito y de aportar a la conformación de una identidad popular global.

Las características del tejido social determinan al actor colectivo. Un tejido social disperso y disgregado como el que caracteriza a la Argentina en los últimos años dificulta la acción colectiva y la conformación de identidades. El EOS no llegó a asumir la necesidad de aportar (como colectivo) densidad al tejido social para favorecer los procesos identitarios.

Lo positivo

Creemos que lo verdaderamente revolucionario son las instituciones democráticas alternativas que genera el pueblo al calor de sus luchas. La ofensiva del sistema contra ellas responde a motivaciones políticas, ideológicas y al "temor al contagio". En el EOS se expresaron en forma embrionaria estas instituciones, aunque no se les ha reconocido la potencialidad que realmente poseen. El EOS buscó romper la escisión entre medios y fines. Su programa metodológico –respetado un buena medida– era una definición política ideológica contundente. Algunos debates condensaron una riqueza poco corriente. Se llegó a esbozar una crítica al jacobinismo, no casualmente conceptos como autonomía, descentralización, federación, etc., fueron utilizados reiteradamente. Por otra parte se manifestó una tendencia a valorar e impulsar prácticas productoras de subjetividad (autoconciencia), colocando en segundo plano el logro de las reivindicaciones concretas. La clásica concepción del "triumfo" en la acción política fue de este modo objeto de crítica y reflexión.



En el EOS ha sido moneda corriente la crítica a las organizaciones políticas que desarrollaron y desarrollan una relación exterior y coercitiva en relación a los sectores que dicen expresar políticamente. En el EOS nunca funcionó una Comisión "Política", cuando algunos desbrujulados plantearon la necesidad de constituirla (sucedió en el cuarto encuentro, en la ciudad de Rosario) la reacción fue monolítica: lo político no se concibió como órgano exterior a las distintas prácticas.

Hay un aspecto que ha diferenciado al EOS de la mayoría de los partidos y grupos de izquierda. Estos, en líneas generales le han cuestionado a las organizaciones sociales el hecho de no plantear una oposición directa o la rebelión abierta contra el poder. La izquierda argentina –con su tradicional espíritu de geometría– sigue partiendo de una concepción binaria de la política, donde sólo existe la rebelión o la sumisión total. Sigue sin poder captar la infinidad de prácticas ubicadas en zonas de frontera. Muchos de los militantes que participaron del EOS han desarrollado la capacidad de captar y comprender las implicancias de estas prácticas de resistencia que muchas veces carecen de carga simbólica y que el observador externo "politizado" no percibe. Esta capacidad que reflejó un punto de vista homogéneo funcionó como uno de los pocos elementos de cohesión del EOS. La izquierda "geométrica" sigue midiendo la capacidad política de un actor social a partir de sus definiciones externas y no de sus prácticas. Aprecia más las "perspectivas"

de los sucesos de Seattle, la firma en una solicitada, la definición ideológica precisa, la identificación con una narrativa universal, etc. (que, por supuesto, están muy bien), que la capacidad de impugnación real y potencial de ciertas prácticas locales.

Muchas de las falencias del EOS se superaron en mayor o en menor medida en el nivel regional, allí su permanencia (bajo las formas más diversas) está garantizada. La experiencia de la regional La Plata y la regional Sur del Gran Buenos Aires así lo demuestra⁴. La regional La Plata, que cuenta con un local propio, fue la primera en constituirse con fundamentos sólidos. En su primer documento (abril del 2000) planteaba:

Una región nos une no sólo territorialmente, sino vivencialmente; la cercanía vincula los cuerpos y los afectos, nos enlaza en experiencias comunes como el trabajo, los compañeros, la militancia, un territorio al delimitar un espacio contiene el cotidiano de todos los que lo habitan: creemos que es la cercanía en todos sus niveles lo que primariamente nos constituye. En nuestra Región ya no se apilonan agrupaciones ansiosas por potenciar sus individualidades, sino que confluyen para cincelar un colectivo que todas las fusione en un sentido que a todas ellas supera...

En el Sur del Gran Buenos Aires, las luchas del MTD han sido un factor aglutinante. No le atribuimos al MTD una capacidad ontológica objetiva de sintetizar el conjunto de las luchas populares, tampoco partimos de la suposición de que los conflictos en el plano material ponen indefectiblemente de relieve la "justa conciencia"



de los actores. No. Simplemente constatamos que los MTDs de la zona Sur (y de otras zonas) proponen una línea de avance en un sentido que consideramos adecuado: por los actores sociales que involucra, por que el crecimiento y el desarrollo de su identidad social y política se da en torno al conflicto y las luchas, porque plantea niveles de confrontación con el poder, porque a diferencia del movimiento sindical han mostrado capacidad para obtener pequeñas victorias, porque han desarrollado una metodología de alto impacto, porque la militancia más activa de los MTDs busca deliberadamente saldos organizativos y en conciencia, el único reaseguro de la autonomía y la base imprescindible para pensar en un proyecto político alternativo⁵. Por otra parte reconocemos sus limitaciones, entre otras una preocupante tendencia al "sectarismo social", en términos de Guillermo Cieza. Pero más allá de estas restricciones el MTD, en algunos de sus ademanes, refleja las tendencias más positivas del EOS. Estos movimientos buscan superar lo que ciertas tradiciones de izquierda denominaban "deficiencias" de la conciencia y la organización. En el marco del movimiento, los trabajadores desocupados realizan el aprendizaje de la democracia directa, desarrollan la autoestima, la libre iniciativa y el sentido de la responsabilidad. Construyen de abajo hacia arriba, lenta y trabajosamente, cuidando siempre de no reproducir mecanismos de opresión y apostando a que el pueblo se convierta en "dirigente lúcido y seguro". Tal vez no lo sepan, pero son luxemburguistas.

Insistimos, el futuro del EOS está plagado de nubarrones pero el final de esta experiencia sigue abierto. Pero en el caso de que su crisis sea terminal estamos seguros de que el EOS "fue" algo más que un marco de contención transitorio de la descomposición social y política. No pretendemos ritualizarlo ni convertirlo en acontecimiento fundante. Sólo sabemos que será injusto restarle importancia como momento en la búsqueda de caminos alternativos para la construcción de un proyecto emancipador.

Marzo del 2001

Notas

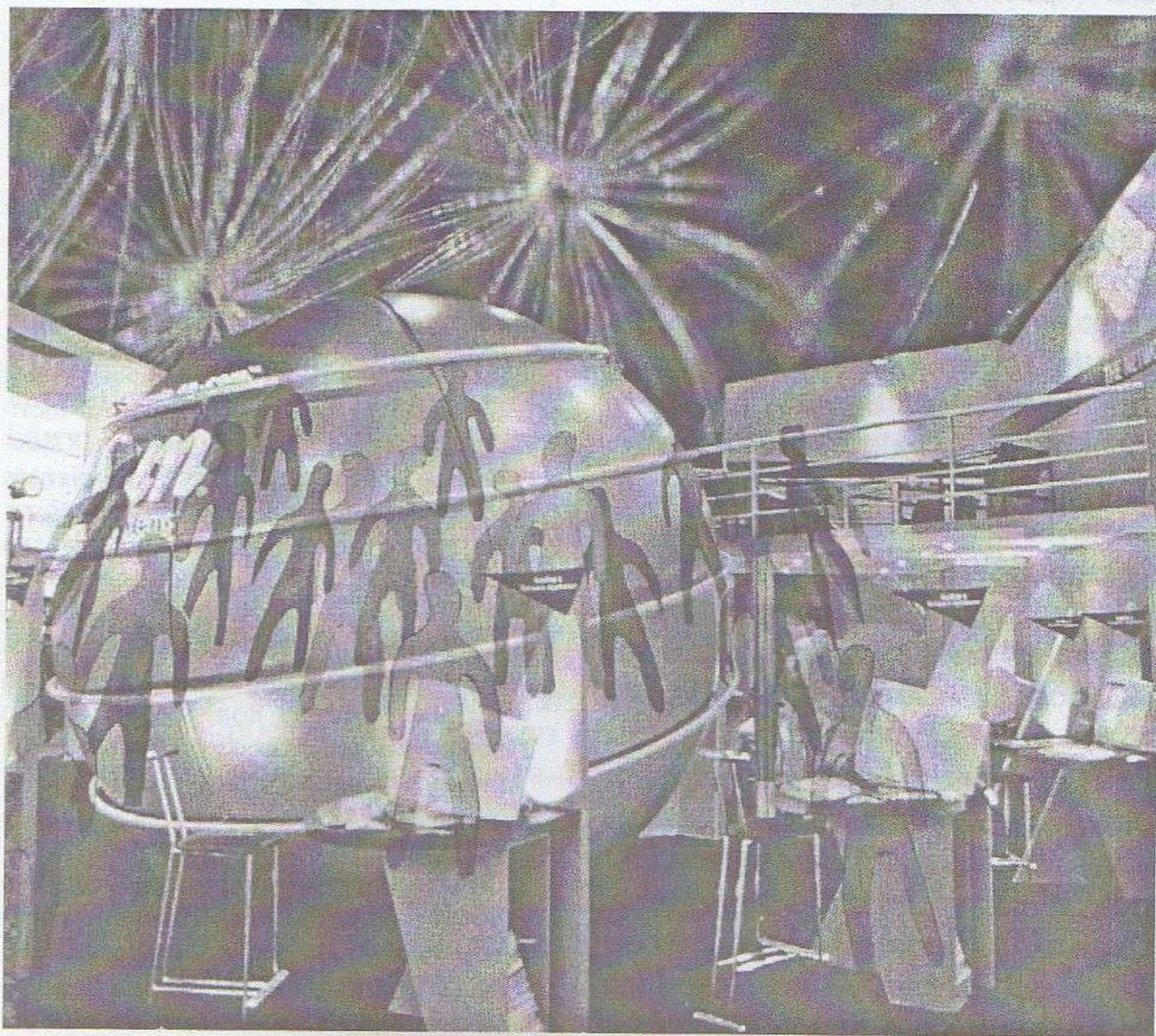
- 1 Este primer encuentro se denominó de "movimientos sociales", luego se optó por el más adecuado de "organizaciones sociales". En este sentido consideramos válida la distinción propuesta por Jorge Cadena Roa entre los *movimientos sociales* y las *organizaciones de los movimientos sociales* que los integran. Cadena Roa sostiene que "los movimientos sociales cuentan con un sector organizado y otro no organizado que realizan conjuntos sostenidos de acciones con la misma orientación general: procurar (o resistir) algún objetivo (más o menos preciso, más o menos difuso) de cambio social..." Cadena Roa, Jorge: "Acción colectiva y creación de alternativas", en revista *Chiapas*, Nro. 7, año 1999.
- 2 Se trató de pensar una política fundada en la "dialéctica del reconocimiento".
- 3 Ojalá nos equivoquemos pero el Polo Social se muestra impudicamente como el plagio de un plagio, como una historia con *flashback*. Desde ya que nos importa mucho más una mejora, aunque sea mínima, en la situación de nuestro pueblo que sacar patente de visionarios.
- 4 No es el caso de las otras regionales. Rosario no pasó de ser un embrión de Re-



gional, funcionó como tal sólo en torno a la organización del Cuarto Encuentro. La Regional Zona Norte tomó cuerpo en el contexto de la organización del Quinto Encuentro y no logró consolidarse. En la Regional Capital Federal se reflejaron por un lado las tendencias más particularistas de la acción militante y por el otro las concepciones que reivindicaban la exterioridad de lo político en relación a las prácticas concretas. La convivencia

de las organizaciones en la Regional Capital fue ficticia y sólo pudo generar acciones de conjunto signadas por la superficialidad.

- 5 Los "planes trabajar" han sido severamente cuestionados por sectores de izquierda que sólo ven la limosna institucional y se olvidan o desconocen el tramado organizativo, político y cultural que se está gestando alrededor de algunos de los MTDs.



Visto, oído y hablado

Manu Chao:

La globalización alternativa

por **Cecilia Flachsland**

Desbordes no planificados

¿Recibiste la energía de la montaña?, ¿creés que Maradona se puede curar?, ¿es posible una revolución cultural?, ¿qué opinión tenés sobre el movimiento de masas en la Argentina?, ¿qué piensan en Europa sobre los argentinos?, si pudieras darle un consejo a cada indígena ¿cuál le darías? Estas fueron algunas de las preguntas que se dispararon sobre Manu Chao durante la conferencia de prensa que brindó en junio de 2000 en la ciudad de Rosario.

El eterno malentendido entre el arte y la política –que, en general, conduce a la banalidad– provocó que periodistas, militantes de organizaciones sociales, curiosos y el mismo Manu Chao –aún a su pesar– pretendieran superar esa crispada relación con la mera exposición de una sucesión de respuestas explícitas que no hicieron más que confirmar el malentendido.

Porque así como, según Eduardo Grüner, hay más política en un poema de Stéphane Mallarmé que en toda la literatura del realismo socialista, también hay más política en Charly García contestándole a Susana Gimenez que ella “también está más gordita” que en las respuestas de Manu Chao –o cualquier otro artista– sobre todos los males del mundo. Lo político en el arte no es hablar sobre política, lo político es desarmar el orden simbólico que viene dado: la lengua, y en este caso, la pregunta periodística.

Manu Chao es levantado por cientos de jóvenes latinoamericanos como un estandarte de una especie en extinción: “el músico comprometido”. En este sentido es que sus seguidores le piden una verdad. Por eso en las entrevistas le hacen más preguntas políticas que musicales. Enfrentado al discurso periodístico, Manu Chao –que en sus letras evita la bajada de línea– no ofrece más que literalidad, pero ¿qué es lo que ofrece cuando



ejerce su oficio de rockero, cuando expone su cuerpo en un espectáculo y lo saca de gira por ciudades y barrios de los países subdesarrollados?

Hay cuerpos de los que se desprenden verdades, que pueden ser leídos como *La Biblia* o *El Capital*. La cultura rock —una práctica artística en la que se combinan música, palabras y cuerpos en escena— tiene un amplio catálogo de esos cuerpos. Tal vez porque la fuerza del rock no está en lo que deliberadamente quiere decir sino en sus desbordes no planificados. Las obras de rock pueden ser en apariencia precarias pero sus excesos, algunas veces espontáneos y otras tantas trazados desde oficinas de marketing, provocaron —y provocan— revoluciones. Así como no hay rock sin espectáculo, no lo hay tampoco sin cuerpo y sin excesos: de volumen, de drogas, de angustia, de poesía, de energía, de palabras, de declaraciones, de escándalos.

En el rock hay una incontinencia entre inocente y angustiada. Y ahí está su fuerza: Charly García se tira desde un piso nueve, Fito Páez se define como un intelectual, Ricardo Iorio liquida en una frase las formas verbales de la corrección política, el Indio Solari dilapida slogans herméticos, Gustavo Bazterrica le dice a un moviero que le chupe la pija.

“La victoria —escribió Guy Debord— será de aquellos que sepan crear un desorden sin desearlo”. En ese plus del rock, en lo que no está domado, aparecen los fantasmas de la historia. Los artistas populares, en este caso de rock (o de pop ¿por qué no?), siempre dicen algo más que lo que está

en sus obras, entre otras cosas, porque ponen el cuerpo todo el tiempo. Se queman o se extinguen de a poco.

Pensemos en dos cuerpos de esa gran bolsa de gatos que es la cultura rock: Manu Chao, el que nos ocupa, y Kurt Cobain. Dos músicos habitantes del primer mundo que se asomaron al rock cuando el género tenía mucho de cortesano pero que, sin embargo, compusieron algunas canciones que escaparon al diseño mercantil. Sus discos son una propuesta comercial pero en ellos subsiste algo de conspiración cultural. De ahí que contengan más de una clave para pensar la lengua y la cultura de una época.

“El drama representado por Kurt Cobain era un drama de degradación y envilecimiento, de redundancia y falta de mérito; un drama que indicaba que sobraba gente, ya fuera un solitario don nadie que no le caía bien a ninguna persona, o bien una generación que la economía no necesitaba y la cultura no quería”, analizó el crítico Greil Marcus en la revista *Rolling Stone*.

El suicidio del cantante de Nirvana puede ser leído como la decisión final de un hombre indefenso que consumía heroína y no soportó la exposición mediática infinita pero también puede pensarse como lo sugiere Marcus.

Cobain decía que sus compañeros de colegio lo miraban como el “posible asesino de todos los presentes en un baile de la secundaria”. Así suena su voz. En sus canciones hay desencanto, angustia y belleza. La década del '90 también puede ser leída en



clave punk, esa apuesta musical que reniega de todos los hechos sociales y que al negarlos afirma que todo es posible.

Manu Chao es, de alguna manera, el reverso de Cobain. Banalmente podemos decir que tiene pasta para ser el mejor compañero de la división; que sus preferencias extáticas provienen de los vegetales y no de la química; que parece más a gusto que angustiado y que se muestra más preocupado por "lo social" que por sus desaveniencias personales.

Mano Negra –la banda que lideró y lo hizo famoso– provocó un sacudón musical en la escena rockera al licuar en una misma canción la energía punk y hardcore con los ritmos africanos, argelinos, árabes y, también, latinoamericanos y centroamericanos. En su primer disco solista, *Clandestino*, Manu Chao escribió una serie de letras desencantadas y desaceleró la música que venía tocando con Mano Negra. Según describió un periodista especializado, su música es "una cruz irreverente entre Sandinista de The Clash y Buena Vista Club Social".

La banda de sonido de ningún lugar

Antes de seguir hay que dejar en claro algunas cosas: Manu Chao lideró un gran grupo; editó un disco solista con un puñado de delicadas canciones (tiene listo un segundo CD bautizado *Próxima Estación Esperanza*); diseña su carrera entre el negocio y la alternatividad; vive en tensión con la industria cultural (sus discos salen

por la multinacional EMI pero él no respeta los cronogramas de la compañía, habla en exclusiva con los grandes medios pero se hace amigo de FM La Tribu); organiza sus conciertos de forma autogestiva; y siempre que puede toca en la calle o en fiestas populares con la idea de lograr que el hecho cultural ocurra por fuera de lo que el mercado planificó para ese hecho cultural.

O sea: nadie duda de las buenas intenciones de Manu Chao, un rockero nómade con ansias de calle, un europeo que en medio del posmodernismo busca en el tercer mundo el sentido cultural que el viejo continente extravió hace tiempo. Y un artista-militante cuya mirada justiciera lo lleva a abrazar causas de todo tipo: H.I.J.O.S. y las demandas ecológicas del balneario uruguayo Cabo Polonio; el zapatismo y la huelga de hambre de los presos políticos de La Tablada; el pedido de libertad de los guerrilleros chilenos del movimiento Lautaro y los reclamos de los despedidos del diario *La Capital* de Rosario.

Consciente de las consecuencias de su posición en el mundo cultural, Manu Chao declaró: "No estoy de turista en los ánimos de la gente, sólo tengo la intuición de que con mi presencia se sienten apoyados. La CNN puede dar una noticia sobre el barrio El Cartucho en Colombia, pero no te da una idea real del dolor y el olor de esa gente. Para enfrentarte a la realidad, tienes que andar y andar. Aquí no puedes usar el control remoto: no se puede hacer zapping dentro del sufrimiento".

Sin embargo, Manu Chao y las lec-



turas que hay de su obra –la actitud de sus fans o los discos que se hicieron como rebote de Mano Negra y *Clandestino*– quedan atrapados en el lugar del que quieren escapar: representan el costado alternativo de la globalización, el lado “bueno” de la lógica MTV.

La labor artística-política de Manu Chao y sus consecuencias –el “manuchaísmo”, por llamarlo de algún modo– se pueden pensar de dos formas:

1. como la banda de sonido de esas nuevas formas de militancia que los analistas llaman “nuevos movimientos sociales” y en los que incluyen –de forma muy liviana– desde el MST (Movimiento Sin Tierra) de Brasil hasta una ONG que reclama la aplicación de un impuesto al movimiento de capitales financieros.

2. como el modo en que la música de un país central se apropia de las músicas del tercer mundo. Manu Chao lo hace con el ánimo de un viajero. Compone como quien escribe un “diario de viaje”, con gracia pero sin drama. De alguna manera, homogeniza la enorme complejidad musical de los territorios. No lo hace con el afán mercantilista de la industria cultural sino desde el espíritu aventurero de un francés desencantado por la quietud de su entorno. En este sentido, Manu Chao vuelve global una de las tareas tradicionales del rock, la de traducir las músicas de raíz a un lenguaje masivo. Así como los rockeros blancos volvieron “accesible” al oído medio el blues que tocaban los negros; el francés hace lo mismo, pero a nivel planetario, con el vallenato, el

calypso, la cumbia y el reggae, por mencionar algunos de los ritmos que cultiva.

Las dos actitudes se sostienen en un concepto peligroso: suponen que en este mundo globalizado las identidades, las diferencias y las naciones tienen muy poco que decir. Esa mirada sobre la historia borra de un plumazo las batallas subterráneas que hacen que cada pueblo sea cada pueblo. Se condena la homologación que el mercado realiza en nombre del dinero, pero se hace lo mismo en nombre del “exotismo”.

Tendría que ser obvio que la producción cultural y simbólica de sociedades radicalmente distintas en sus historias es difícil de conmensurar, pero no lo es cuando la mirada se posa sobre un continente “periférico”. Meter a todos los países en la misma bolsa implica reducir y empobrecer, aunque esto se haga en nombre de un humanismo sin fronteras. Latinoamérica es un continente pobre pero las miserias y las resistencias de Chiapas no son las mismas que las de Santiago del Estero.

La música de los países suele tener una complejidad mayor que la que ofrece una primera escucha. No se puede pasar un rasero unificador que suprima la riqueza de las especificidades estilísticas, semánticas, retóricas, armónicas y melódicas que hay en un continente heterógeno como América Latina. Pensamos sólo en la música popular argentina. Buenos Aires no es solamente tango y el interior no es solamente zamba. O traigamos apenas tres nombres: el Cuchi Leguizamón, Astor Piazzolla y Luis



Alberto Spinetta. ¿Cómo no valorar el universo que cada uno creó? ¿Cómo no escuchar lo que nos revela la brecha que se abre entre Edmundo Rivero y Atahualpa Yupanqui? ¿O entre Pappo y Gustavo Cerati, por sólo mencionar algunos ejemplos?

El valor que hay en esas diferencias, obviamente que también se forja cuando las distintas culturas dialogan entre sí. Esa conversación contribuye a que la música popular no se cierre sobre sí misma con pretextos escolares de escarapelas. Pero si ese diálogo pierde tensión (si el diálogo entre las personas es crispado ¿cómo no va a serlo el que se da entre culturas?) y se vuelve excesivamente amable, seguro que también pierde honra y corre riesgos de caer en la banalidad.

Del payador perseguido al trotamundos clandestino

El tráfico cultural entre un país y otro debe ser pensado como un problema si se pretende ir más allá de eso que las compañías discográficas definen como "conquistar mercados". El intercambio puede provenir, por ejemplo, de la voluntad de los artistas, del deseo profundo de esos hombres que Atahualpa Yupanqui describía como "tierra que anda".

El nombre del autor de "El Arriero" invita a pensar otro momento de la relación musical entre Argentina y Francia. Así como cada vez que Manu Chao visita el país, las entradas para sus conciertos se agotan, en 1950 París se enamoró de Yupanqui.

"Era mayo y venía el verano en París. Yo andaba muy pobre, se me acababan las moneditas para el hotel y como no soy amigo de papelones, planeaba irme en unos días más. Fue en la casa de un poeta amigo que toqué la guitarra después de cenar y allí estaba una señora muy famosa. Me escuchó y me preguntó dónde trabajaba. 'En ningún lado -le contesté- vengo a mirar y me vuelvo a mi tierra'. 'No -me dijo- tú no puedes irte sin que te escuche París'. Le dije que no tenía ocasión porque a mí, tocar en los boliches, no me gusta, no puedo. El secretario de ella me preguntó dónde vivía. Era una hotel tan humilde que tenía las pulgas numeradas. A la mañana siguiente, ese hombre me llamó para ofrecerme actuar en un recital junto a ella. Se me salía el corazón de la alegría porque esa señora se llamaba Edith Piaff", recuerda Atahualpa en el libro *El canto de la patria profunda* de Norberto Galasso.

El teatro Ateneo de París se llenó durante cuatro jueves seguidos. La publicidad anunciaba: "Edith Piaff cantará para usted y para Yupanqui". "Ella estaba en la cima de su fama y quería compartir conmigo un espectáculo. Conmigo, que era un negrito que se escondía detrás de su guitarra", dice el argentino.

Yupanqui sabía como dotar de universalidad a esa experiencia íntima que es la patria. Europa se entusiasmó con este enviado de América Latina porque creyó encontrar en él una voz no contaminada, una reserva musical de la que extraer nuevos impulsos. Lo bautizaron el "Pablo Casals indio". Y un músico dijo sobre él:



"Yupanqui puede tocar como Segovia, pero Segovia no puede tocar como Yupanqui".

En una carta que Atahualpa le envía a su esposa Nenette (una pianista franco-canadiense) después de esa serie de conciertos se muestra feliz pero no se priva del humor para referirse al encuentro con la cultura del primer mundo: "He tocado en tu patria. He caído bien. Anoche, en la Opera, vi 'La flauta mágica' de Mozart. En el intervalo, unas señoras se me acercaron para que les firmara los programas. ¿Me habrán confundido con Mozart? Imagínate, yo hablando en mi francés aprendido en Humahuaca".

Hace cincuenta años, la música de Yupanqui, "en la que galopan años de historia americana", conquistó a la intelectualidad francesa. Estudiantes, artistas y militantes se rindieron frente a un hombre que para rebautizarse eligió el nombre del último soberano del imperio inca y un vocablo quechua que quiere decir "haz de contar". Los franceses amaron su cara de indio, un rostro que según una anécdota provocó que Perón le dijera a Yupanqui, antiperonista militante: "*Pero escúcheme, Atahualpa, usted con esa cara ¿cómo me va a decir que no es peronista?*".

El compositor de "Los ejes de mi carreta" creía tener una misión: contar su territorio, cantar la identidad. Medio siglo después, en una época de voluntades flacas, Manu Chao sale a recorrer el mundo pero para dar cuenta de la disolución de los territorios. No actúa como quien tiene una misión sino más bien como un cronis-

ta que compone canciones con los jirones de las identidades.

La música, un movimiento del pensamiento

No hay modo de ser fan y no parecerse a uno de Ricky Martin. El fan abandona el pensamiento y se entrega a la adoración. En este sentido, no hay diferencias sustanciales entre un fan de Enrique Iglesias y otro de Metallica. Pero la incondicionalidad muchas veces se quiebra cuando el músico venerado hace o dice algo que no se espera de él, cuando incomoda, o sea: cuando se comporta como un artista. De ahí que Charly García siempre diga que él no tiene fans sino aliados.

Manu Chao sí tiene fans, leales seguidores –entre ellos, buena parte de la prensa especializada– que lo elogian sin más y esperan su palabra que, aún escéptica, los encanta.

Esa relación –Manu Chao y los jóvenes de clase media argentina– nos permite extraer algunas ideas para seguir pensando éste y otros territorios musicales:

- Lo que en Manu Chao es espíritu viajero, mirada extrañada de un hombre que llega a nuevas geografías, en sus seguidores se convierte en actitud de turista en su propia tierra: se mira lo cercano a través de los ojos de alguien que vive a miles de kilómetros. Varios grupos musicales y otros tantos escuchas descubrieron el folklore de la vuelta de su casa, una vez que vieron los videos de Mano Negra en MTV.



Manu Chao: La globalización alternativa

- ¿Por qué la clase media prefiere mirarse en el espejo de Manu Chao y no, por ejemplo, como lo hizo en otro momento, en el de Fito Páez? Tal vez porque el primero devuelve una imagen sin fisuras. Páez, en cambio, no hace más que devolver contradicciones. De hecho, el rosarino estuvo en estado de polémica con el francés (ojo: *no se hará referencia aquí a la rencilla sobre la cantidad de tarjetas de crédito de uno y otro porque esas declaraciones, levantadas por Clarín de un diario del interior, tuvieron un origen dudoso*). Dijo Páez en la revista *El Biombo* en una entrevista publicada en octubre de 1999: "Fijate el caso de Manu Chao. El es un tipo que fue encumbrado en la música pop a partir de su curiosidad por Latinoamérica. Responde a la figura del aventurero. Es fabuloso, pero lo suyo son todas polaroids más la idea de la marihuana dando vueltas por ahí, como si fuera un placebo. Eso no es la música latina. La música latina es muy compleja, muy sofisticada y con dos acordes no resolvés nada. Te metés con la música del caribe, te fumás un porro, todo precioso, pero es un delirio pensar que

esa es la interpretación de la música latina. Ahí hay ausencia de recursos, no austeridad de recursos. El tipo me parece muy interesante pero se lo ha encumbrado exageradamente. No es un tema de él sino de cómo se lo legitima. Por eso, como miembro de la casa, yo digo: 'muchachos, paren la oreja, hablan de Manu Chao y tienen a Charly García a tres cuadras'".

Cualquier objeto cultural, hoy, será inevitablemente parte del sistema de producción, distribución y consumo global del poder económico, y en consecuencia se debe hacer responsable de los efectos de ese poder. Parte de esa responsabilidad, que atañe a músicos, público, periodistas y analistas, es no abandonar el espíritu crítico, aún sobre aquellos artistas que más queremos. La música popular nos da alegría, ganas de cantar y de bailar, pero esa música también es un pensamiento que debe ser interrogado porque en ella resuenan los combates de la historia, de los territorios, de la vida de los pueblos y de las personas. O, al menos, lo que queda de todo eso que siempre es más que un clip de tres minutos.



Nos queda la palabra



Ni bien llegamos al DF quisimos ponernos en contacto con los célebres estudiantes huelguistas de la UNAM: habían tenido tomados sus edificios más de 9 meses, hasta su violento desalojo en el 2000. Su fama es ambigua en México. Buena parte de la izquierda y los intelectuales les dirigen fuertes críticas por su radicalismo y su falta de manejo de los tiempos durante el conflicto. Otros consideran que el Consejo General de Huelga es una de las luchas más importantes que ha llevado a cabo el movimiento popular mexicano y preanuncian que esa experiencia no ha sido en vano.

Nuestro único contacto resultó ser quien una mañana apareció en la tapa de *La Jornada* –el diario progresista de México– protagonizando una noticia escandalosa: al cumplirse un año de la represión policial a los huelguistas un grupo de miembros del CGH tomó la Facultad de Ciencias Políticas, de noche, y encontró allí a un grupo de profesores que –en medio de discusiones entre los propios huelguistas y sospechosas provocaciones– fueron desnudados y obligados a marchar como si fueran detenidos. “Tal como nos pasó a nosotros hace un año” arremetieron los estudiantes frente a los medios de prensa que llegaron enseguida y registraron





las humillaciones. El informe terminaba con una extensa solicitada firmada por cientos de profesores condenando los hechos.

Alejandro Echeverría, conocido como *El Mosh*, fue uno de los dirigentes que los medios utilizaron para intentar desprestigiar a los huelguistas, aún cuando se trataba de un alumno de promedio diez y al que se le debió otorgar una medalla de honor, cosa que se hizo en forma vergonzante y a las escondidas.

Dentro de la universidad se sabía que los profesores no eran tales sino autoridades de la Facultad que estaban allí fuera de toda función académica o administrativa como “porros”, es decir, grupos de choque antihuelguistas.

El Mosh se había enterado de su expulsión de la universidad el día de la entrevista y consideraba como un error haber caído en la provocación del decano –un priísta de tendencias fascistas repudiado por buena parte de la comunidad académica–. También explicó que la lucha seguía y que los estudiantes y docentes entendían hasta qué punto estos hechos iban a ser leídos a la luz de las profundas heridas ocurridas en el final de la huelga, y que aún siguen abiertas.

En la entrevista –hecha pocos días antes de la llegada de la comandancia del EZLN al DF– conversamos sobre la experiencia de la huelga, sobre sus diferencias con el zapatismo y el futuro de las luchas en México y en América Latina.



Los estudiantes plebeyos de la UNAM. Entrevista a *El Mosh* Alejandro Echeverría

por Verónica Gago y Diego Sztulwark

¿Qué es el CGH?

El CGH es el Consejo General de Huelga. Es un movimiento que se origina por la política educativa que se plantea a partir de 1994, pero que tuvo su recrudescimiento con el rector Barnez durante el gobierno de Ernesto Zedillo, que quería imponer la privatización de la universidad. Entonces el CGH surge como resistencia a esa política de quitarnos la educación a los sectores desprotegidos, de elitizar la universidad con una serie de contrareformas como son el recorte de la matrícula, la reorientación de los planes, de los programas de estudio, la limitación en la permanencia de los estudiantes pobres, o sea, la implementación de toda una serie de filtros académicos y socioeconómicos para ir sacando de la universidad a los estudiantes pobres. Y esto tuvo su detonante cuando se da un recorte al presupuesto educativo, que se utilizó como pretexto para incrementar las cuotas. Entonces surge el CGH que se venía generando desde finales del 99 en asambleas...

¿Surge de organizaciones previas?

Sí, yo creo que tuvieron un papel particularmente importante –aunque tal vez no destacado, pero sí significativo– el hecho de que existieran desde antes los llamados Comités Estudiantiles, en muchas escuelas...

¿Son organismos gremiales o grupos políticos?

Son organizaciones independientes. Algunas son chiquitas, otras son más grandes, algunas tienen hasta 30 años en forma independiente. Otros son Comités de cinco chavos en una escuela.

¿Es un fenómeno de autoorganización estudiantil con dimensiones muy variadas?



Así es. Recorren todo el abanico político e ideológico, es decir, desde grupos ligados al PRD¹ hasta grupos troskos, marxistas-leninistas, de todo tipo de ideologías. Anarquistas desde luego.

La izquierda en sentido amplio...

Así es. Entonces gracias a la existencia de estos grupos previamente existentes fue que se conformó primero una asamblea estudiantil muy nutrida que abarrotaba el Auditorio "Che Guevara" de la Facultad de Filosofía, alrededor de unas 1.200 o 1.300 personas. Eran asambleas realmente muy grandes. Se puede decir que es allí que se detona el movimiento: se asume la disyuntiva –cada una de las familias– entre estudiar o sobrevivir con las cuotas que nos pretendían imponer, cuotas para la licenciatura y para el bachillerato, era una situación bastante difícil. Y esas cuotas iban a comenzar a incrementarse porque iban en función de los salarios mínimos.

Se argumentaba en los medios que esta huelga era por las cuotas, que resolviendo esto ya se acababa, pero no es así. Con la huelga estaban confrontando dos proyectos académicos. Por un lado el proyecto del Banco Mundial, y el de la OCDE, el proyecto de las cuotas, que quería una matrícula muy pequeña. Por el otro estaba el proyecto de una universidad pública, gratuita, laica, democrática, el proyecto de los pobres ¿no?

Entonces la huelga fue eso: confrontación directa entre esos dos proyectos educativos, el de los ricos y el de los pobres. Fue una resistencia muy

ardua, gracias a la que hemos sido rebautizados como los "los estudiantes plebeyos".

Los estudiantes, en efecto, nos fajamos frente a los grandes banqueros a nivel mundial y dijimos "no vamos a permitir que se nos arrebate la educación".

La huelga debió soportar varias ofensivas: cuando "decían" que se hacían voluntarias las cuotas, pero pusieron, entonces, otro tipo de cuotas, o sea, decían "las cuotas son voluntarias pero ahora les vamos a cobrar otro tipo de cuotas chiquitas por trámites y servicios". Después vino otra ofensiva, la de los eméritos (grupo de profesores eméritos que hicieron una propuesta con intenciones mediadoras) que decía "bueno, esas cuotas chiquitas por trámites y servicios también las hacemos voluntarias, pero no queremos que hagan un congreso y, en fin, tienen que aceptar lo que les planteamos. Lo que ustedes digan se va a considerar para la transformación, pero, la autoridad va a ser la que decida al final", entonces, pues tampoco se resolvía nada. Y la ofensiva final fue la que nos impusieron a través de la bota militar.

¿Cuál fue la fuerza represiva que entró aquí?

La Policía Federal Preventiva.

La Policía Federal Preventiva entra aquí después de 9 meses de tomada la universidad...

Sí. La huelga se alargó 9 meses porque no se daba una respuesta al pliego petitorio que habíamos elaborado.



¿Pero por qué se hizo tan larga la huelga?

El pliego petitorio del CGH planteaba seis puntos, y que yo los resumo en la demanda de gratuidad, porque la educación ya se paga con los impuestos de los trabajadores, y en la demanda de que el sector de los estudiantes más pobres, los más jodidos, los hijos de los trabajadores, no salgan expulsados.

Por ninguna vía...

Exactamente. Que permanezcan en la universidad, porque lo otro es exactamente el proyecto neoliberal para el sector educativo. Eso era lo que se demandaba, no era nada del otro mundo, era regresar a las condiciones que teníamos antes, condiciones que se venían desmantelando. Además promovíamos la organización de un congreso universitario en donde se continuara la discusión sobre formas de gobierno, sobre formas pedagógicas y planes, y programas de estudio: esos eran los seis puntos del programa petitorio.

Y desde luego, quienes querían privatizar la universidad, quienes estaban con una política represiva, y se proponían recuperar el tiempo perdido en la huelga, pensaban que desgastándonos nos iban a poder imponer su plan, y la sorpresa que se llevaron fue todo lo que resistimos: ha sido la huelga más larga de toda la historia de la universidad (UNAM), que ya de por sí tiene su tradición de luchas. Fue una huelga bastante atacada. Se puede decir que absolutamen-

te todo el aparato del Estado se lanzó contra el CGH, todo completito. Desde los medios masivos de comunicación hubo un bombardeo ideológico diario, continuo, cerrado: programas "serios", programas cómicos, canciones, programas musicales, todos contra el movimiento. Lo mismo sucedió con el alto clero, la COPARMEX², las Coordinadoras empresariales, los partidos políticos todos, las ONGs más centro derechistas, etc.

¿Y hacia el interior de la universidad?, ¿cómo fue la relación con los docentes, los académicos?

Igual. El sector de los investigadores, que es el más privilegiado, siempre se opuso, estuvo en contra permanentemente.

Los grupos ligados al PRD –que se decía de izquierda, que decía que iba a defender la educación e incluso que hizo campaña con Cuauhtémoc Cárdenas y anunciaba la educación pública y gratuita hasta el doctorado– en los hechos lanzó toda una ofensiva contra el CGH, pagaba a activistas, les daba celulares, coches, y esto que te cuento está perfectamente documentado en el periódico *El milenio* y un poco también en la revista *Proceso*. Allí se demostró cuales eran las intenciones de los grupos proclives al PRD: desmantelar la huelga. Porque para ellos era más importante que no hubiera conflicto, allanar el camino para el período electoral, como le llaman ellos. Pretendían que se acabara la resistencia.

¿Y ustedes qué apoyos han tenido?



A nosotros nos apoyaron permanentemente las organizaciones del pueblo: organizaciones sociales independientes, organizaciones campesinas y sindicatos independientes como el Sindicato de Electricistas –porque también se cierne sobre ellos el fantasma de la privatización–. Nos apoyaba la gente común, las señoras amas de casa, los comerciantes. Lo que hacíamos nosotros para contrarrestar las embestidas de los medios fue constituir brigadas permanentes, y salir a la calle, por todos lados, salimos con nuestros volantes, nuestros carteles, no sólo en la ciudad, sino en otros Estados, mandábamos gente, hablábamos con las organizaciones populares. Y creemos que en gran medida logramos neutralizar esa ofensiva.

Creemos que las barricadas que teníamos aquí no detenían el ataque de los grupos coercitivos, que lo que detuvo tantos meses ese ataque fue la cobertura social, la cobertura del pueblo.

Y de parte de los llamados intelectuales de izquierda: ¿cuál fue su actitud?

Pues hay casos concretos, muy claros. Tal vez el más paradigmático sea Carlos Monsiváis que no quiso entender al movimiento. Parece que solamente asimilaba lo que decía el diario *La Jornada* y esa era “su verdad”. Nos atacaron muchísimo. Yo creo que con este movimiento firmaron su carta de obsolescencia. Ya no se preocuparon por entender la realidad. Firmaron una solicitud en los diarios los

días previos al ingreso de la Policía Federal Preventiva, en la que pedían que el movimiento devolviera las instalaciones que, según su criterio, estaban secuestradas por un grupo (nosotros), por una “línea intransigente”. Ellos jamás vinieron a una asamblea, ni se acercaron a ningún estudiante huelguista. Su actitud fue la de proteger su coto de poder, su puesto en la élite intelectual, la de no ensuciarse las manos viniendo aquí a dialogar o discutir con los del CGH. Legitimaron la represión con su proceder. Digamos que se convirtieron en eso que Gramsci llamaba “intelectuales orgánicos” del poder y justificaron así la embestida del Estado.

¿Cuál es tu balance más global de la experiencia del CGH?

Yo creo, haciendo un balance de todo esto, que el CGH cumplió su función, que su propósito era detener el proyecto privatizador y dejar la situación en una mejor correlación de fuerzas. Nosotros queríamos la gratuidad absoluta, no los 20 centavos. Nosotros queríamos que ya se cancelara la contrarreforma del 97, que limitaba la permanencia de los estudiantes pobres. Bueno, no quedaron las cosas tal como las queríamos nosotros, pero sí estamos seguros de que se frenó el proyecto privatizador en el sector educativo. Lo frenamos.

Hablando con huelguistas de la UNAM encontramos que la defensa de la universidad pública, la lucha contra el neoliberalismo en la universidad, pasa por puntos



como el libre acceso, la gratuidad de los estudios y la resistencia a los planes del Banco Mundial. En general, son los ejes alrededor de los que se estructura la lucha de los movimientos estudiantiles de América Latina. Pero nuestra experiencia en Argentina nos muestra que hay otras formas de concebir una universidad neoliberal. Y que aun frenando todas estas ofensivas de los gobiernos y los mercados que implican la destrucción total de la universidad pública, sin embargo hay una universidad con hegemonía neoliberal desde el momento en que la mayoría de los estudiantes tienen como principal objetivo llegar rápido a su título con el único objetivo de pelear por su puesto en el mercado, como puedan. El problema es que se produce un olvido respecto a de dónde vienen, de la gente que sigue luchando, de las posibilidades que el conocimiento puede abrir a los pueblos. ¿Cómo se plantean ustedes qué es una universidad pública? ¿Por dónde pasan las luchas en contra del neoliberalismo hoy?

Estoy de acuerdo contigo, por eso te planteaba que parte de la discusión del congreso que queremos es sobre cómo se da el proceso de enseñanza-aprendizaje. Un proceso no autoritario. El gobierno de la UNAM es sumamente cerrado, no hay capacidad de incidir ahí y por eso hicimos la huelga. En cuanto a planes y programas de estudio, de entrada el neoliberalismo los reorienta. Los planes

del 76 todavía contemplaban una lectura de textos marxistas, en economía se discutía la *Contribución a la crítica de la economía política*, en sociología se veía a Marx, pero luego esas lecturas se fueron excluyendo. En los puestos de poder han ocupado cargos gente que está en contra de los enfoques críticos. Se han dedicado a ir erradicando gradualmente todo lo que huele a marxismo, al grado de que en sociología solamente se ven teorías funcionalistas y estructuralistas. En la orientación global las universidades están para servir al capital, y se olvidan de la problemática popular y de los sectores postergados. Por ello creemos que la discusión sobre planes y programas de estudio tienen que darse nuevamente.

La próxima arena de discusión política pues será el congreso y ahí será éste un tema central, pero también existe un cuestionamiento día a día de esta situación. Precisamente, uno de los puntos del petitorio es para discutir el CENEVAL³, porque son los empresarios que evalúan y orientan los planes de estudio. La misma discusión aparece respecto a la investigación, pues la discusión sobre el genoma y los transgénicos, cobra una actualidad ética y política frente a los proyectos de patentar –es decir, privatizar– los bienes sociales, la naturaleza misma. Pero los investigadores han permanecido como un sector muy cerrado, muy reaccionario. Inclusive muchos desde la izquierda, han sido responsables de golpear al CGH con la tercera ofensiva, cuando intervino la Policía Federal Preventiva. Esos son los investigadores que tenemos.



Y a nivel de los estudiantes, que son los aspirantes a investigadores, los que pueden ser la base de consenso de esta universidad en la medida en que tienen expectativas en hallar un lugar para ellos en esta gigantesca máquina universitaria que es el sistema universitario mexicano ¿existe una discusión política con ellos?

Actualmente no. Creo que esto se activó más en los momentos previos, durante y posteriores a la huelga, pero cuando pasó el tiempo se volvió a una dinámica de mucha carga académica y este debate se relegó.

Existe una fuerte crítica al CGH que si bien apoya sus reivindicaciones e incluso toda la primer parte de la huelga, les reprocha una cierta torpeza política, que los llevó, según dicen, a desaprovechar los momentos en que el CGH estuvo en una posición de fuerza frente al gobierno. Según estos críticos, no se supo arrancar ciertas demandas cuando había realmente condiciones para ello. Dicen, quienes sostienen esta posición, que de haber aprovechado esta ventaja se hubiera abierto un escenario político muy distinto al que derivó, por fin, en la represión. Hoy el CGH se halla dividido y relativamente aislado ¿Cómo reflexionan ustedes sobre estas críticas y sobre su situación actual?

Hubo errores en el plano táctico, pero esto se debió también a la pro-

pia composición social del movimiento. Un movimiento que desconfió mucho de sí mismo. Como que toda esta campaña de mentiras, de gobernanación, del gobierno sí mellaron, sí hicieron mella, sí golpearon al movimiento. Decían de repente "ya éste nos traicionó" y solamente porque surgía como rumor. Hubo otro factor, que de repente en períodos como en diciembre, octubre, que por el mismo desgaste, grupos muy sectarios, estos homólogos con *En clave roja* (de Argentina), por ejemplo, como que controlaban al movimiento y hacían que sus propuestas, ultraradicales, alejaran a mucha gente. Entonces hubo una serie de factores pero creo que la estrategia global pues siempre fue la adecuada en el sentido de que fue un movimiento de masas. Yo creo que el factor tiempo jugó también en nuestra contra, hizo que se diera un desgaste, en diciembre la pasamos..., fue terrible, fue muy solo, con pocas guardias, pero resistimos ese diciembre. Y bueno, decíamos del factor tiempo y teníamos compas que simpatizaban y decían "pues está bien, pero queremos regresar a clase". Como dicen los compañeros: "ahora que estamos amaneando y discutiendo".

El CGH y el zapatismo, son dos de las más grandes luchas que conoce nuestro continente. Sin embargo, pareciera ser que en las últimas elecciones presidenciales —en las que ganó Fox—, el neoliberalismo logró un objetivo muy importante para él: atribuirse la lucha contra la dictadura priísta. Es notable que mientras las lu-



chas contra el PRI fueron protagonizadas por las fuerzas populares, el proceso de democratización institucional fue capitalizado por una fuerza de la derecha mexicana. ¿Cómo conciben la resistencia política desde los movimientos sociales?

Actualmente el CGH –tanto la parte más mesiánica, que habla de vanguardismo revolucionario, como la otra, que plantea la lucha de masas, (y con los que coincido, pues)– nos preguntamos cómo articular la resistencia en un nivel más amplio que el propiamente universitario. Estamos discutiendo actualmente con otros sectores. Está el bloque de Poder Popular, esto es algo más amplio, porque aquí hay organizaciones campesinas de Chiapas, Oaxaca, Michoacán, etc. Con esos compas, trabajo. Ellos plantean la construcción de la dualidad del poder, es decir, que en tanto no logremos derrocar el poder de la burguesía, tenemos que ir construyendo el poder atomizado desde abajo, el poder de los municipios autónomos, las regiones autónomas, ir construyendo formas paralelas a las institucionales y así ir erosionando el poder.

¿Una construcción de una línea de poder popular? Liberar comunidades, extender redes...

Así es. Este bloque de Poder Popular tiene organizaciones como la OSES, en Chiapas, una de las principales fuerzas campesinas e indígenas. Ellos han mantenido discusiones con el EZLN, no se han podido poner de acuerdo.

¿En qué?

Yo creo que en táctica y estrategia: ya en el 94 estas organizaciones campesinas también tuvieron una importancia mayúscula, paralelamente al levantamiento armado. Sé de una recuperación de tierras por parte de todas estas organizaciones campesinas: OSES, MOCRI, etc. Allí recuperan muchas tierras, afectan a muchos latifundios. Con estas organizaciones discute el CGH

Luego está el Frente Contra la Privatización del Sector Eléctrico, el Movimiento Proletario Independiente, y su lucha más recordada hace algunos años por el transporte público. Están también los compañeros electricistas, y otras organizaciones populares urbanas. También discutimos y nos ponemos muy de acuerdo con la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación.

¿Cómo es esta discusión con los zapatistas?, ¿tiene que ver con la definición del zapatismo de la no toma del poder, con que no toman al Estado como un interlocutor central?

Bueno, sí. La mayoría de los grupos que vienen de la izquierda tradicional, los viejos sindicalistas dicen: "¿cómo no tomar el poder?". Todavía hay un debate con esa posición. En lo personal, yo coincido con el EZLN de la lucha sin poner en el centro la toma del poder. Porque lo que se plantea es que no va a existir el poder como se conoce actualmente, que tal vez, cuando triunfe la revolu-



ción, el poder se exprese de otra forma, y yo coincido con que la Comandancia General no aspire a ocupar posiciones claves en eventuales gobiernos futuros, sino que se tendrá que distribuir el poder entre los sectores. Pero hay sectores de la izquierda tradicional que ven todo eso como algo desquiciado, como algo inoperante, entonces, sí, es un debate aún.

Lo que se le cuestiona un poco al EZ es que privilegió la alianza con el perredismo antes que con estas organizaciones sociales independientes de que les hablaba.

¿Estas organizaciones campesinas comparten esta idea de la no toma del poder, o también existe una discusión por ese lado?

También existe la discusión, porque esta es realmente una idea revolucionaria, transformadora, y muchas de las organizaciones campesinas tienen esta idea de viejo cuño, de la revolución socialista y la toma del poder por los campesinos y los obreros.

Habría que meterse en una discusión más fina de qué es el poder, cómo se ejerce, cómo podría ser otra forma de poder. Dentro del bloque del poder popular, pues, yo lo entiendo así: es el poder atomizado, el poder no en una persona sino como en un spray, que lo apretás y se difunde entre la gente y todos deciden cómo hacer, por dónde ir.

¿A qué se refieren cuando plantean que el zapatismo prioriza una relación con el PRD?

A su estrategia nacional y también a nivel local.

¿Y en qué términos se puede entender esa alianza?

Bueno, en lugar de discutir con las organizaciones sociales y apoyarse en ellas, decide apoyarse en el PRD y en sus cuadros. A esto se le ha llamado "la sociedad civil". Concretamente, el Frente Zapatista mismo, es un sector muy pequeño burgués, que plantea que hay que recabar firmas o que hay que marchar por las veredas, para no entorpecer el tráfico, etc.

Pero esto no niega la existencia de un amplio reconocimiento del EZLN por parte de todas las organizaciones. Hay una amplia expectativa por su visita próxima y, en los hechos, la gran mayoría de las organizaciones ha decidido apoyarlos, independientemente de estas diferencias. Creemos que hay que apoyarlos para que se cumplan sus demandas.

Existen expectativas por que van a venir pero también queremos ver de qué se trata este discurso de elogios a la Cámara de Diputados. Ellos van a hablar con los campesinos, con los obreros, con los estudiantes y con todo el mundo, pero hay un objetivo fundamental que es hablar con la Cámara de Diputados.

Yo creo que la visita de los zapatistas también va a abrir un debate en la propia izquierda. Si revisamos un poco el espectro político vemos que el PAN está gobernando y que el PRD —en el momento que el PRI está en un proceso de desmantelamiento, de desaparición paulatina— arregla con



el PAN, comparten el poder con ellos. El PRD se despega de las demandas populares, abandona las banderas del pueblo y lo único que les importa son los cotos de poder. Queda entonces este espacio en la izquierda misma. Este es el problema que el EZLN, en cuanto logre resolver las demandas más urgentes, se va a plantear.

¿Un partido político para ocupar ese espacio que el PRD dejó vacante?

Es una hipótesis. Puede ser que ni siquiera se convierta en un partido legal. Pero creemos que si representaría un corrimiento dentro de la izquierda, un poquito más hacia el centro. Y esta situación hace que haya que discutir dentro de la izquierda qué va a pasar con la izquierda, cómo nos vamos a poner de acuerdo en este nuevo panorama nacional.

En tu perspectiva ¿hay lugar para pensar en la organización de un partido político de la izquierda mexicana?

Se está trabajando con el movimiento estudiantil y con las organizaciones sociales independientes que mencioné en la construcción de un bloque de poder popular, pero ya a nivel nacional, y no ya solamente regional como es histórico en Chiapas, en el sudoeste y centro del país, sino que incluiría también a todo el norte de la República. Se trata de una organización nacional –sin registro partidario–. No se trata de un nuevo partido político pero sí de una discusión

organizada con otras organizaciones de la izquierda. Allí, por supuesto, la discusión sobre el EZ va a ser central.

El EZLN, como su propio nombre lo indica, es un ejército de "Liberación Nacional" y, sin embargo, según los críticos del EZ, se ha mantenido fundamentalmente en un nivel regional, ¿compartís esta crítica?

Pues, a pesar de que cuenta con una simpatía mundial, el EZLN, como tal, es una expresión política del Estado de Chiapas. De todas formas, yo estoy seguro que en otros Estados, incluso del norte, puede haber grupos también armados del EZ. Es una especulación, pero no una arbitrariedad, dada la simpatía que despiertan a nivel nacional.

Además no hay que perder de vista el EZLN ha generado un inmenso consenso con los pueblos indígenas de los treinta y dos estados del país, lo que también otorga un fuerte respaldo nacional. Yo creo que este enfoque ha sido algo muy acertado. Como también su política de medios.

El EZLN es uno de los primeros grupos de América Latina en haber abandonado una actitud sumamente defensiva que se había apoderado de los ánimos de la mayoría de las organizaciones revolucionarias del continente de los 80. Mientras todos buscábamos qué modelo de sociedad podía volver a ser atractiva y convocante para recomenzar la lucha los zapatistas postulan la lu-



cha "sin modelos". ¿No hay todavía una resistencia de la mayoría de los bloques de la izquierda respecto de esta innovación zapatista, que ha implicado ponerse a discutir muy seriamente todas las cuestiones relativas al poder, la revolución, la democracia, y el resto de los grandes temas de las izquierdas revolucionarias?

Sí, yo creo que sí. En el plano del debate ideológico y filosófico el EZLN ha avanzado mucho, mientras que atrás otras organizaciones se han quedado. La izquierda ya no teoriza mucho.

Pero no hay que perder de vista que existen muchas contradicciones en el plano de la práctica con el EZ y es allí donde se produce un choque, y donde cuesta mucho ponerse de acuerdo.

Me quedé pensando en esa fórmula del EZ: "un mundo donde quepan muchos mundos", que ha tenido pues mucho repercusión a nivel internacional, porque habla de tolerancia. Se interpreta que no es una posición ideológica la que debe ser hegemónica, sino que se abre todo un abanico para que se discuta entre las muchas posiciones existentes. Sin embargo, me pregunto "dentro de este mundo": ¿cabría también el mundo neoliberal?, ¿cabrían los más rancios conservadores? Es aquí en dónde se tiene que continuar el debate con el EZ.

¿Y hay también una discusión entre los CGH y el EZLN?

Actualmente estamos en una discusión con ellos, a propósito de su venida al DF. Los hemos invitado a la Universidad, a discutir con el CGH, y su respuesta fue que no vendrían en tanto no los inviten los otros sectores de la Universidad. Nos dicen, "nos invitaste, pero no quiero generar bronca entre ustedes". Ojalá vengan, quisiéramos que se diera esta oportunidad. Tal vez quieren que el sindicato de trabajadores los invite, los académicos, los Sánchez Vázquez, etc. No coincidimos con esas posiciones. Adolfo Sánchez Vázquez fue uno de los eméritos que atacó muchísimo a la huelga. Sí creo que hay que hablar con el EZ.

El CGH no se niega ni se cierra a debatir, pero hubo muchos malos entendidos en la parte final de la huelga de la UNAM. Decía Marcos en una reciente entrevista con Carlos Monsiváis –editada por el diario *La Jornada*– que el CGH se encerró en sí mismo y que perdió el interlocutor, que perdió su capacidad de tener interlocución y bueno yo creo que habría que ser un poquito más explícito, o debatir un poco esta situación de cómo se dio el final de la huelga, qué pasó, porque ese tipo de argumentos incluso son utilizados por la derecha y por el perredismo para atacarnos. Todo eso tenemos que platicarlo de una manera sana con el EZ, para que nuestras críticas también las escuchen. Creemos que el EZ ahorita no está en las mejores condiciones de fuerza. Y no sabemos si esta debilidad va a implicar que ellos se transformen en una fuerza pacífica y política. Si eso sucede, algo falló ahí. Y eso, creo, todos lo



tenemos que discutir, no solamente el CGH con el EZ, sino también con los electricistas, con todo el pueblo.

¿Cuestionás un poco la noción de sociedad civil que utiliza el EZLN?

A mí no me gusta ese concepto. Me resulta ambiguo. Porque engloba también a sectores empresariales. Pero no hay que confundirse: hay una bronca con los sectores empresariales.

Ustedes se quejan de que el EZ se olvida un poco de la lucha de clase...

Sí. Su idea de la tolerancia, su intención de establecer una relación con sectores de la pequeña burguesía, con sectores empresariales, es totalmente inviable. Por ahí no hay por dónde. Todo esto es el debate con el EZ, pero también con los indígenas. De todas formas –e independientemente de que acepten o no dar esta discusión– vamos a seguir apoyando sus demandas. Nosotros los apoyamos, y eso no niega que haya diferencias y críticas.

Pareciera que la discusión es sobre la idea de la democracia. Porque en el discurso de Marcos se plantea "un mundo donde quepamos muchos mundos", pero a la vez, decís, "pero no todos los mundos", porque el mundo del neoliberalismo lo rechazás. El dilema de la democracia: ¿lo que las mayorías aceptan o una democracia pensada más allá del imperio de las representaciones?

Así, el zapatismo o el CGH aparecen como ejemplos de democracias comunales, en resistencia, pero tienen que resolver su convivencia con una democracia que todavía se reduce a mera legitimación del poder. En este contexto la propuesta de una revolución sin toma del poder genera muchos interrogantes. ¿Vos sentís que por este lado existe una innovación de ideas en las luchas del CGH, y del zapatismo?

Yo creo que más que nuevas ideas, se dan nuevos intentos. Nos han derrotado mil veces, pero como dijo alguien, mil veces tenemos que levantarnos y volver a intentarlo. Esto de la democracia viene de la antigüedad: el poder del pueblo ya está planteado allí.

Nosotros tenemos una experiencia concreta: el CGH, con sus aciertos y desaciertos y la vamos a tener que aportar en las luchas que vienen, pero ahora en un nivel mayor, que involucre a muchísima más gente: una experiencia.

¿Qué opinás sobre el fenómeno de la llamada "resistencia global"?

Veo dos pequeños gérmenes en Seattle y Davos, pero hasta esas formas de lucha como que comienzan a manifestarse: la bronca es buena, pero luego de Seattle, y de Davos podemos preguntarnos: ¿cómo se articula, cómo pasamos a la ofensiva?



¿Y cómo ves el futuro de las luchas en México?

Yo creo que lo que tienen en contra todos los gobiernos de la derecha a nivel de América Latina es que su ambición es tan grande que logran que el pueblo sea cada vez más pobre y eso juega en su contra. Los catalizadores entrarán en la discusión con las masas. La represión quiere expulsar, encarcelar y matar a quien discute con la gente.

Fox prometió mil cosas y estoy seguro que la gente votó desconociendo el proyecto de Fox: votó porque ya estaba hasta la madre del priísmo. Se votó por la mercadotecnia. Pero sí estaba perfectamente claro que era lo que ya no se quería. Como decía el periodista Carlos Fazio luego del triunfo de Fox: "después de esta borrachera colectiva del cambio, vendrá la cruda realidad" –no sé como le llaman en la Argentina: ¿la resaca?– "después de la borrachera que se está viviendo pues vendrá la resaca" (aquí le decimos la cruda). Se cuestionará a Fox. No es gratuito que se esté incremen-

tando el presupuesto para los militares a la vez que se está recortando el de la educación. Se están preparando para mayores represiones, están metiendo al ejército en la ciudad de México. Existe una gradual fascistización del Estado que ya es muy perceptible y que lo tratarán de ocultar en la televisión, pero que se está gestando. Entonces la izquierda tiene un gran reto: ver cómo implementamos esta democracia, este "mandar obedeciendo" en la ciudad, y será una experiencia impresionante para todos. No nos va a quedar otra, o sucumbiremos de hambre.

Notas

- 1 Partido de la Revolución Democrática. Formado por una escisión del PRI, dirigida por el ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas y diversas fracciones de la izquierda mexicana. El PRD ocupa el lugar de la centroizquierda en el sistema político mexicano. Actualmente gobierna la ciudad de México.
- 2 La COPARMEX es el gremio patronal más poderoso de México.
- 3 Centro Nacional de Evaluación.



Envite



Hemos pensado esta sección, desde sus inicios, como una invitación a quienes despliegan prácticas políticas y sociales, fundadoras de valores, de formas de sociabilidad, de pensamientos, críticos y alternativos respecto de las formas de vida hegemónicas. Nos interesa lo que esas experiencias afirman con su propio desarrollo: la posibilidad de transformación subjetiva y colectiva.

“Es como un tinglado sin techo”, dice nuestra invitada de este número, pero si eso nos indica desamparo, también se puede pensar como promesa, como posibilidad. En las páginas siguientes, Daniela Spósito presenta la historia de Susana Fiorito, quien luego reflexiona acerca de la experiencia de la Biblioteca Pedro Milesi.



Historias personales, proyectos colectivos

por Daniela Spósito

La Biblioteca Popular Pedro Milesi, en pleno corazón del barrio cordobés de Bella Vista –un barrio que supo albergar familias obreras que hoy están al borde de la miseria y sin trabajo–, nació hace más de diez años como el sueño empecinado de una mujer que tenía en su haber largos años de militancia política. Susana Fiorito, junto a su compañero, el escritor Andrés Rivera, pensó este espacio como un lugar de resistencia en tiempos en que el Estado no satisface las necesidades culturales y sociales de los más necesitados, según se lee en los folletos de la institución. La Biblioteca –dedicada, fundamentalmente, al trabajo con los chicos más marginados del sistema– lleva el nombre de un antiguo dirigente sindical clasista cordobés y fue pensada como homenaje a los fundadores anónimos de centros de estudios sociales en la pampa gringa y de las bibliotecas populares, y con el propósito de reinstalar prácticas de trabajo social que, a principios de siglo pasado, eran habituales en los trabajadores.

Hoy funcionan allí 17 talleres interdisciplinarios, para sus casi dos mil inscriptos –sobre todo chicos, jóvenes y mujeres del barrio–, una huerta escuela, asesoramiento en problemas de violencia familiar, un cineclub, una comparsa callejera, entre otras tantas actividades que tienen, como eje común, la lectura. La Fundación tiene en su haber, además, una importante hemeroteca de revistas políticas argentinas.

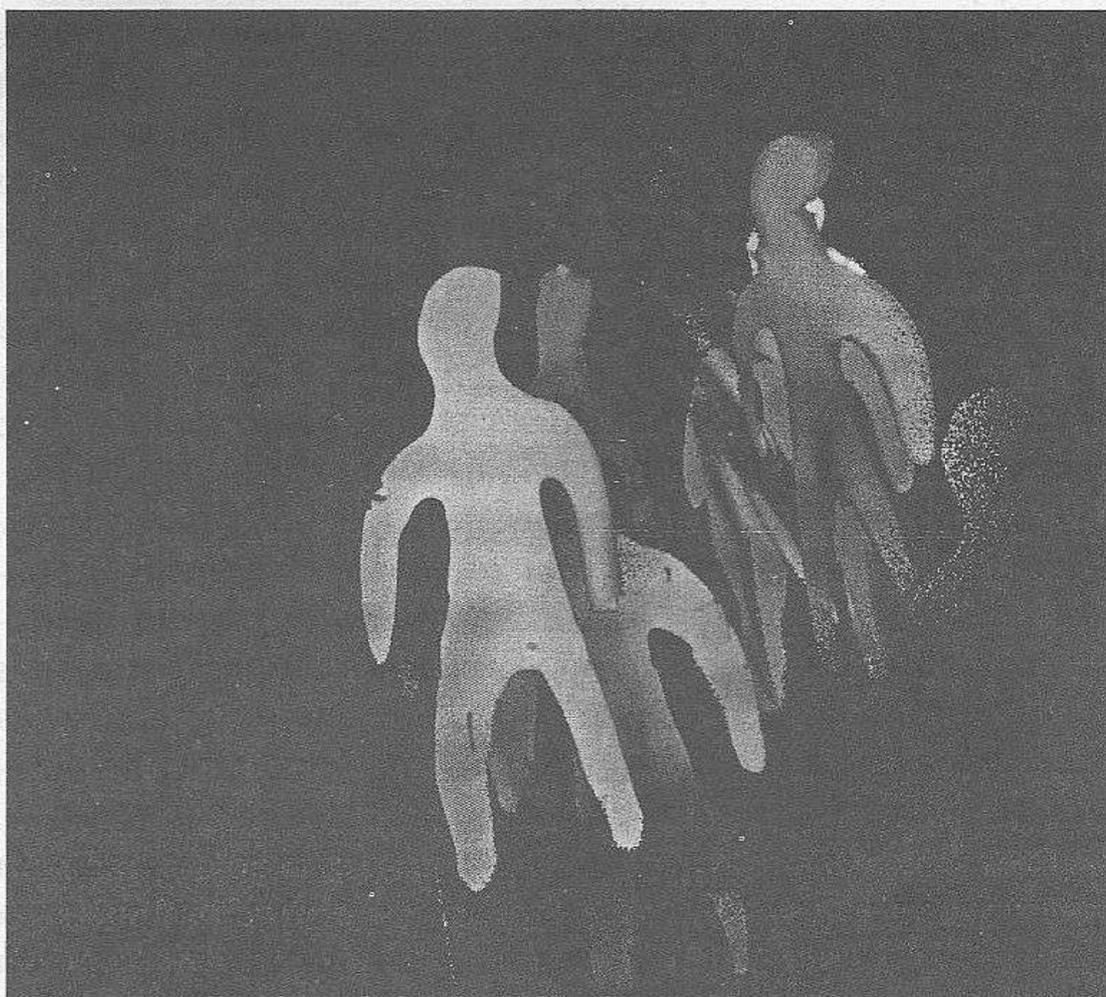
Fiorito prefiere que la denominen divulgadora de la historia argentina antes que historiadora. Integró el grupo editor de la revista *Contorno* y, en los sesenta, el Movimiento de Liberación Nacional (Malena). Desde su creación, en 1989, preside la Biblioteca. Tiene en su haber la producción de algunas investigaciones como “Las huelgas de Santa Cruz (1921-1922)” o “La memoria organizada. El archivo de Sitrac”.

Comenzó militando en el radicalismo de Frondizi. Trabajó en la oficina universitaria del Comité Nacional. El día que Frondizi firmó los contratos de petróleo, en el año 58, a los 6 meses de



asumir, ella renunció a su cargo y, en cuatro o cinco meses, junto a renunciados de otros partidos formó el Malena, que existió desde el 60 hasta el 68, en que se autodisolvió. Estuvo sin partido desde el 68 hasta el 70, año en que la invitaron a colaborar con el Boletín del Sitrac, en donde trabajó hasta el 74. Disuelto el sindicato

siguió trabajando en los juicios de exigencia de reincorporación y de cobertura médica para los despedidos. En el 74 enfermó de cáncer el hijo mayor de Andrés Rivera y tuvieron que irse a Buenos Aires. Ahí se paró toda su militancia política activa, hasta el 89, año en que –de vuelta en Córdoba– fundó la Biblioteca.



Un tinglado sin techo: la Biblioteca Pedro Milesi

por Susana Fiorito

Hacer política hoy es hacer política contra el sistema, hacer política en vistas a enfrentar y destruir el sistema capitalista, se haga desde el lugar que se haga. Este trabajo en la Biblioteca significa, primeramente, el resultado de una derrota y de una disolución de los instrumentos puramente políticos de los partidos que se plantean un enfrentamiento con la burguesía con miras a vencer este sistema, con estrategias tales como fueron las organizaciones armadas o las estrategias de hacer agrupaciones socialistas que planteen el crecimiento de una propuesta de masas, ya sean leninistas o anarquistas.

En realidad, sabemos que lo que hacemos en la Biblioteca es la protopolítica, antes que la política, es anterior a la salida de las cavernas. Pero lo hacemos porque creemos que ese es el estado en el que la gente está y que hay que empezar por acá. No hemos obtenido, en estos once años, que la gente se organice por sí misma por fuera de la Biblioteca para cosas que tengan que ver con sus condiciones de vida o con el sistema político. Del sistema político ni hablemos. Aquí en este barrio los partidos políticos no son activos, hay dos o tres unidades básicas que salvo el día de las elecciones, o dos días antes de las elecciones, no se mueven. No conozco un comité radical ni sedes de otros partidos. Elegimos esto porque no veíamos salida en ninguna organización política.

Fundamentalmente, para mí, para mi generación, especialmente para aquellos que nos decíamos aprendices del marxismo o aprendices del leninismo, la derrota del 76 implicó el cierre de un camino que era el camino que nosotros conocíamos, el de la adhesión a un partido político, con todas las características de un partido político no burgués. Cuando terminó la dictadura, ya durante la dictadura, era para nosotros imposible la existencia de un partido de ese tipo. Yo nunca estuve en la posición de creer que un partido político clandestino, conspirativo, pudiese derrumbar al régimen capitalista. Con la dictadura, se cerró toda posibilidad de trabajar dentro de una estructura política partidista, enfrentada al capitalismo. Y no porque yo no crea que están dadas las condiciones, sino porque yo no tengo acuerdos suficientes con

los políticos actuales y no tengo los años que tenía cuando contribuí, con un grupo muy pequeño, a crear el Malena. Hoy yo no me puedo proponer levantar un partido político.

En el momento de formar la Biblioteca se nos planteó la necesidad de hacer cosas que ayudasen a preparar las condiciones para que pueda existir una organización política, llámese partido o como se quiera. Entonces, claro, no había mucho para elegir. Todo se dio un poco por casualidad. Yo creo que, si no se hubiese formado la Biblioteca, hubiera terminado por caer en cualquier tipo de trabajo comunitario, de concientización. Lo que es seguro es que no hubiera encontrado mi lugar en un grupo exclusivamente intelectual, confiado sólo a la palabra. Yo no veía ni la utilidad ni la factibilidad de poder armar grupos o trabajar en grupos cuya producción fuera exclusivamente intelectual. Entonces, estuve poniéndome a buscar qué es lo que podía hacer.

¿Qué es lo que una podía hacer? ¿Trabajar alrededor de un sindicato, como el Sitrac? Imposible, acá no hay ni un solo sindicato que no esté metido en el aparato burocrático del Estado. Así que eso estaba descartado. En el sistema educativo formal, imposible. Primero, yo no tenía edad ni práctica para hacerlo, además, el sistema educativo formal se ha transformado, o ha sido siempre, uno de los instrumentos más eficaces para la reproducción del sistema. En una época, la transmisión del desarrollo de destrezas, de habilidades, era algo útil, un chico salía sabiendo escribir, sabiendo comunicarse, hacer las operacio-

nes. Ahora se sale de la escuela sabiendo menos de lo que uno sabía al entrar.

Nos pusimos a pensar, a partir de la muerte del viejo Pedro Milesi, adónde poner las fuerzas que teníamos. Y salió lo de la Biblioteca. Pero salió como una cosa intuitiva. No fue el fruto de una enorme reflexión conciente. No, esto nació como una forma de replicar una costumbre que tenían los obreros de principios del siglo pasado, de fines del XIX. En esa época, los obreros se podían capacitar en las Bibliotecas Populares. Ahora, frente a la realidad de que cada vez existen menos obreros industriales, había que cambiar el sujeto, el blanco hacia el cuál apuntar. Para nosotros, pensar el tema del sujeto colectivo era un problema muy grave. Observábamos la transformación de la inserción de la gente en el sistema productivo capitalista, cómo la gente estaba pasando de la producción a los servicios. Esto nos hacía vacilar hacia donde dirigir lo que estábamos haciendo.

Entonces, bajamos la puntería muchísimo y lo que buscamos es algún tipo de actividad que permitiera a gente que era la descartada por el sistema, o que estaba en los bordes de la inserción al sistema, adquirir conocimientos e iniciarse en prácticas sociales que tenían que ver con tomar contacto con lo colectivo, puesto que una de las características que a nosotros nos parecía más fuerte era que la dictadura había traído un destrozamiento de los vínculos sociales. Entonces, nos interesaba hacer algo que motivara a lo colectivo, algo que pudiera ser vehículo de acceso a cono-



cimientos, algo que, por tratar de ser una construcción colectiva, cambiara los vínculos y los valores de relación entre la gente, algo que despertara destrezas que la gente tiene y que el sistema educativo formal y la relación entre poder y desamparados les hace perder. Eso se puede hacer a partir de la educación no formal. La forma de biblioteca fue como el primer escalón. Nosotros abrimos una biblioteca porque en aquella época pensábamos que todo el mundo podía leer, que el que no leía era porque no tenía nada al alcance, es decir, nosotros despreciamos completamente, ni tuvimos en cuenta, el lugar que ocupan los medios electrónicos, el fútbol, que ocupan una gran parte de la cabeza de la gente. Eramos muy anticuados. Considerábamos que la gente no leía porque no tenía libros o porque no se la motivaba a leer. No tuvimos en cuenta que hay toda una cultura destinada a que la gente no lea. En el estatuto pusimos como objetivo: "acercar el conocimiento hacia aquellas personas que están privadas de él por razones económicas o culturales". Conocimiento significaba cualquier clase de cosa, empezando por lo que daban los libros y la lectura. Esto comenzó como un lugar en el que se venía a leer o del que se retiraban libros. Al principio teníamos unos 400 libros y una maestra jubilada del barrio que atendía dos o tres horas a los chicos. El primer año se hizo apoyo escolar. Ya a partir del segundo año tuvimos definiciones un poco más claras. Sabíamos que la Biblioteca no podía ser la extensión de la escuela, pero no

sabíamos qué otra cosa había que hacer.

Ya al año siguiente, cuando los chicos salían de la escuela, venían a dibujar, fundamentalmente. Nos interesaba hacer un proceso para que los chicos salieran de las prácticas de agredirse, estorbarse, impedirse, toda la cosa frenadora que viene del maldito fútbol y de la maldita creencia de que el otro es tu competidor.

Mientras tanto la gente empezó a pedir cosas como, por ejemplo, talleres de folklore o gimnasia modeladora. Entonces intentamos conseguir algunos elementos para que la gente aprendiera lo que pedía. Nos diversificamos hasta en 18 ó 20 actividades. Pretendíamos que de a poco la gente comenzara a tener una consideración colectiva de sus problemas. Queríamos que los talleres sirvieran como espacio para que se pudieran comunicar y establecer nuevas formas de convivencia.

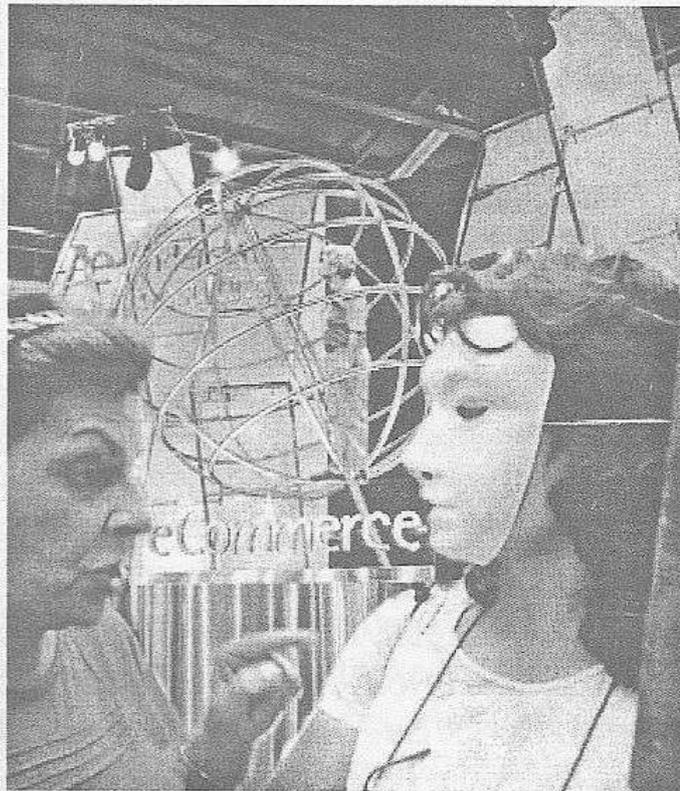
En todos los espacios de la Biblioteca se cuestiona la cultura del sistema. El objetivo más grande hoy es que la gente del barrio "tome" la Biblioteca. La Biblioteca tiene una dirección, setenta y dos talleristas y tres personas de administración. ¿Cuándo la gente del barrio va a apropiarse del lugar e intervenir en la organización? Ese es un proceso lentísimo, puede ser un defecto nuestro que no encontremos la forma. El capitalismo cada vez tiene más medios como para ir destruyendo las fibras de esto. Entonces, alcanzar la construcción de un colectivo implica no solamente motivar y dar espacio a prácticas de este tipo sino, también, de hacer contracultu-



ra. Hay dos clases de personas con un denominador común entre quienes trabajan en la Biblioteca: los que saben muy bien su técnica o profesión y lo toman esto como un trabajo en una institución que no tiene un patrón. Esos no vienen con una motivación política, vienen más bien con una motivación personal de escapar a las malas cosas del capitalismo, enseñar y dar lo que saben y ayudar a destruir los vínculos de violencia, de competencia. Esto para ellos es un laburo en el que no se los castiga, no están en peligro. Otra clase de gente es la que viene de desertar de partidos y ven esto como una actividad política. Todos, para trabajar acá, tienen que tener además una capacidad, una destreza en un oficio. Nosotros no tomamos diletantes. Trabajamos siempre con gente que tiene un nivel de conocimiento de aquello que va a transmitir. Muchos, no le ponen a esto el

adjetivo de político, sino de trabajo social, en el que se construye con otros.

Si comparo mi antigua militancia política con mi actual trabajo en la biblioteca siento que hemos dado un salto hacia atrás de trescientos, de cuatrocientos años, hasta antes de la Revolución Francesa. La militancia política daba pertenencia. Acá, uno navega, intenta acertar, da vuelta para atrás. Es muy distinto. Un partido es una casa, es algo que cobija, uno sabe lo que tiene que hacer, hay reglas, hay objetivos, existe una comunidad de acuerdos mucho más formulada. Acá no, acá los acuerdos se hacen sobre la marcha en las reuniones de coordinadores, en las asambleas de personal. El trabajo en la Biblioteca, comparado con la militancia política, es como si uno no estuviera siquiera en una casa: estamos en un tinglado sin techo.



Notas al pie

Good show, vermouth con papas fritas

por Guillermo Korn

"No tengo nada que ocultar a los satélites que me vigilan", afirmó el presidente De la Rúa en su conferencia de prensa. (5 de abril de 2001)

Mucho se ha escrito y hablado en el último tiempo sobre las novedades que se muestran en la televisión local. Dura poco la novedad. Se sabe que son refritos de las tendencias extranjeras, los *reality show* –a eso me refiero– tienen altos índices de audiencia y sus colas de barrilete –los programas dedicados a recordarlos, promocionarlos y analizarlos bajo un abanico de importantes nombres de la cultura vernácula– se imponen en las pantallas y en los índices de medición de audiencia. Las teorías de la recepción –tan de moda– podrán en el futuro agregar a sus páginas lo que bajo el nombre de cultura popular es un conjunto de estereotipos difundidos masivamente.

Hemos leído que en los *reality show* miles de personas se anotan para participar sin que quede claro el por qué de esa decisión, y otros miles no anotados los miramos, comentamos, escribimos sobre la media hora de televisión de aire o las muchas de tv satelital, o internet, o... Podría agregarse las nada insignificantes sumas de facturación por los llamados de teléfono para votar arancelariamente sobre quien debe irse de una casa, de una isla o de un bar o de dónde sea. Escenarios que se proponen como distintos pero que están bajo una misma matriz: la vigilancia social, o expresado de otro modo la sociedad de control, con ciudadanos que –no sabemos bien en qué momento– seremos objeto de las cámaras sorpresas, los *handys*, las persecuciones para protagonizar *The Pérez Show* (colóquese el apellido que se prefiera) como *remaques* de segunda de la original película.

El *voyeurismo* como acto reúne dos condiciones: la pasividad de quien observa y su complicidad hacia aquello que observa. Para que un *strip tease* cobre sentido –se sabe– es necesario al



menos que alguien mire, pero (para no sumarnos a la cruzada moralina que cuestiona las imágenes –a veces fotográficas, digo, estáticas– que nos muestran el aburrido transcurrir en la vida de desconocidos) propongo dejar por un rato de lado la mirada escandalizada que predomina en éste y otros comentarios y pensar un ejercicio: el de reemplazar los nombres de Lorena, Pato o Gastón (y otros) por los de De la Rúa, Graciela, Chacho, Menem, Cavallo, entre aquellos que también forman parte de un elenco estable sin “primeros actores” –como ahora se acostumbra llamar en las series donde los protagonistas no tienen ese rango–. En *Hamlet* aparecía –insistía un escritor necesariamente citado– “el teatro dentro del teatro”. Hoy estamos en el *reality show* dentro del *reality show*. Y eso no indica sólo un cambio en las formas del espectáculo, señala también una mutación de la política.

¿Cuál es el lugar donde la sociedad, el pueblo, la gente –o como se prefiera llamar al conjunto de personas que aparecen en eso que algunos definen como la sociedad civil– juega en lo que a diario se nos presenta como la política? ¿No se estimula la práctica del *voyeurismo* pero de otro tipo de espectáculo, donde ese rol es más marginal aún y con mayores costos que el llamado telefónico? Porque si en los *realitys show* no somos participantes –aun cuando así parezca–, en este juego paralelo no hay lugar para figurar ni en los créditos de los agradecimientos.

La consigna es similar: su voto decide: échelo –de la tv– o, escoja entre

estas variantes, léase: “deséchelo”, y vuelva para las próximas elecciones. La parte no visible de ese tipo de programas televisivos esconde a los reales protagonistas: aquellos que lo producen, el profesional entendido (¿aún considerado progre?) que hace el *casting*, los guionistas, los que compaginan el material filmado, decidiendo que se ve y qué no, en qué horario se trasmite el programa, etcétera. En nuestro *show-real* los ministros cambian, los políticos renuncian, los diputados se ofuscan, mientras bailan o huyen al ritmo de los mercados. Guionistas, compaginadores, apuntadores, se sintetizan en ese detrás de la cámara que organiza la escena: la mano ¿invisible? de los poderes económicos.

Orwell decía en su libro: “Nadie ha visto jamás al Hermano Grande: es apenas una figura en los carteles y una voz en las telepantallas”. Esa definición podría trasladarse a los mercados, que bajo esa palabra sobredimensionada permite ocultar responsables –nombres, capitales y beneficiarios– que suben o bajan el pulgar frente a las pautas económicas, y sus ejecutores políticos.

No se intenta insinuar aquí, más sutilmente de lo que se acostumbra en los clásicos editoriales de la izquierda partidaria sobre el manejo al que se someterían los políticos como marionetas que ejecutan las directivas de sus mandantes, sino reafirmar la fragilidad de la llamada clase política, aun en el caso de quienes se muestran más sumisos a esos compromisos. La promesa Cavallo que concentró sobre su pelada expectativas de variados sectores socia-



les, mostró fugazmente la posibilidad de mostrarse heterodoxo, renovador, con propuestas –que sedujo a las mismas páginas complacientes de los distintos periódicos– barridas por la mágica aunque ya remanida escoba del ajuste.

Las fuerzas del mercado minan la representatividad política, y las fuerzas partidarias se atrincheran defendiendo el escaso margen que parece quedarles. Forman el partido único el ajuste, según la definición de un amigo. De hecho, los políticos más críticos del actual sistema se definen a sí mismos como republicanos, palabra que remite más a la forma que a los contenidos que debiera tener una democracia que fuera algo más que la compulsión de votos.

Los mercados, con su poder creciente de fuego, nos ratifican como espectadores, espectacularizando la realidad. En simultáneo, la industria del espectáculo pretende real el simulacro de lo que muestra.

El golpe de mercado que azotó a Alfonsín en 1989, se leyó desde alguna perspectiva no como un castigo a los descalabros del gobierno radical

sino como condicionamiento a quienes lo sucederían. Durante los diez años siguientes, se cuestionó a Menem su vocación por las cámaras de televisión, sin percibir que era sólo el gesto cínico en el que se manifestaba un proceso subterráneo: la reducción de la política habitual a un espectáculo.

La posibilidad que la política se limite a ser la mano ejecutora de lo que los mercados deciden como práctica posible nos mostraría escépticos –en el mejor de los casos–, o suicidas frente a la irreversibilidad de estos hechos. La reducción a un buen manejo mediático, el desenvolvimiento frente a las cámaras de tv, el buen manejo con la prensa, dar bien en las encuestas, y decir el discurso correcto frente al auditorio que quiere escucharlo, aparecen como las únicas alternativas de la política y en verdad –creemos– lo que hacen es mostrar la estrechez de sus posibilidades.

¿Qué prácticas podrían romper con el mundo guionado del show? ¿Qué prácticas revitalizarían el espacio público como espacio autónomo? Evidentemente, no alcanza con el *zapping* electoral.



Textos encontrados

“Una biografía breve es una ridiculez. Un sentimiento transitorio exige una novela para transmitirse; una mirada que repercute en uno, un cuento; un paseo a pie, un ensayo” –decía Raúl Scalabrini Ortiz en un autorretrato escrito en 1928. Quizás por eso no nos interesa hacer un racconto seguramente repetitivo del autor de *Historia de los ferrocarriles argentinos*, sino más vale situar el texto que presentamos.

En una de sus aguafuertes, Arlt escribe: “Vino a verme el petiso Scalabrini Ortiz y me dijo: –Che, Arlt ¿hasta cuándo pensás tirarte a muerto? Lo contemplo un instante al inefable petiso y le dije: –Bueno, andá, decile al director que el 15 iré a trabajar”. Un original modo de explicar que entre el 11 de septiembre al 15 de noviembre de 1929 fue reemplazado por el futuro ensayista de los *Cuadernos de Forja* en su habitual columna del diario *El Mundo*.

De esos *Apuntes porteños* –donde Scalabrini Ortiz mostró otra faceta, la literaria, que entonces incluyó cuentos, obras de teatro, críticas literarias en distintos medios– es que elegimos publicar éste, aparecido el 2 de noviembre de 1929. El aguafuerte que está en las páginas siguientes, llegó a nosotros por la generosa disposición de Javier Fernández Míguez, y anticipa los temas y el tono de *El hombre que está solo y espera*.



Tristezas de sábado

por Raúl Scalabrini Ortiz

Llegan al centro desde los barrios fluídos que se extienden en la proximidad de la Plaza Italia. Son dos estudiantes amigos. Uno está inscripto en la Facultad de Derecho. El otro cursa el cuarto año de medicina. Son dos barbiponientes en el hervor de la juventud. Tienen veintiún años. Están unidos por una amistad ya inveterada. Se conocieron en los primeros grados de la escuela primaria y su intimidad se alimentó con las muchas cuadras que debían recorrer juntos para ir y retornar a la escuela. Juntos estudiaron en el Colegio Nacional, ayudándose mutuamente en los trances difíciles, tapujándose las faltas. Juntos aprendieron a jugar al billar, al truco, y a pescar mojarritas en los antiguos bañados que el río formaba en el bajo Belgrano.

La diversidad de sus carreras no relajó la estrechez de su relación. Al contrario, le dio nuevos motivos de charla, temas de comentarios y una válvula de escape al deseo de asombrar a su compañero. Porque en el fondo, aunque José Malvín y Félix Piñeiro se estiman y se conocen hasta el último repliegue del alma, uno y otro se desviven por despertar la envidia de su compañero. Quizá es un disfraz en que buscan disimular la melancolía de sus temperamentos, melancolía que proviene de su plétora, de su energía, de su salud y no de su debilidad, de su decadencia. Ambos tienen una amargura común que no confesarán jamás abiertamente. Es su soledad, su deamparo afectivo. Se refieren a las mujeres con una despunte de sorna, pero ninguno de los dos ha perdido la fe.

El día menos pensado, al dar vuelta a una bocacalle, no en su barrio, que ya no tiene misterios para ellos, sino en las calles centrales en cuya movilidad todo azar puede caber, esperan toparse con una aventura. Algunas han tenido ambos, pero pequeñas, lugareñas, presumibles, no esas grandes aventuras que su imaginación presume probables.

El teatro, el cinematógrafo, el café es el pretexto que ambos utilizan para fingir el propósito real de su viaje al centro. Teatros, cines y cafés tienen en su barrio, pero son locales exhaustos, cuya fantasía agotaron hace tiempo, en las primeras salidas de su adolescencia.

Se detienen ante las carteleras de los cinematógrafos y estudian los programas y los nombres de las cintas.



—No che. ¡Qué vamos a entrar! ¡Hay un tufo insoportable!

—¿Vamos a ver qué dan en el Lavalle?

—Vamos.

—No che. Debe ser una gansada norteamericana. "Film social". ¡Uff! ¡Esas cosas que suceden entre cuatro paredes de papel pintado me hastían!

—¡Oh, esos cow boys me tienen harto!

—¿Vamos a ver qué dan en el Electric?

—Vamos.

La sensación de cansancio se repite. Así, paso a paso, subrayando las bellezas y donaires de las pocas damas que pasan a su lado, dan vuelta a la manzana feérica: Lavalle, Esmeralda, Corrientes, Suipacha. Se deslizan, como sombras, indiferentes a los señuelos que los empresarios exhiben, a los gigantescos letreros luminosos, a los enormes cromos con escenas exóticas. Es que en realidad ninguno de los dos quiere entrar a una sala de espectáculo. Entrar es degollar la ilógica esperanza de una aventura que los ha llevado al centro. Entrar es morir un poco. ¡Para eso se hubieran quedado en su barrio!

Rondan un largo rato. Se allegan a los vestíbulos de dos o tres teatros. Después se detienen en una esquina. Discuten.

—¿Y total, dónde vamos?

—Donde quieras.

—¿Dónde yo quiera? Está bien. ¿Pero dónde?

—Vamos al Metropol. Daban una cinta de aventuras.

—Era a las diez y media. Es tarde. Ya son las once.

—Vamos a tomar un café.

Allí conversan apaciblemente de sus temas habituales, de sus tareas, de los trabajos prácticos, de las monografías. Se cuentan las características de los profesores y las disensiones con sus compañeros. A las doce y media retornan a pie por la calle Corrientes. Son dos unidades de una muchedumbre idéntica que reemprende el camino de su casa, deshilachada en dos largas hileras, rumbo a los alijares de la ciudad.

La pesadumbre acentúa la disparidad de sus temperamentos. Ambos sufren de la misma penosa sensación de fracaso. Pero uno es fantasioso y se consuela con sus imaginerías. De sopetón pregunta a su amigo:

—Dime, ¿tú querías a la hija de un verdugo?

Félix se azora. Ambos son revolucionarios sentimentales y la interrogación es netamente retrógrada. Pero José Malvín no espera su respuesta. Prosigue:

—¡Qué lindos eran los tiempos viejos, como esos que cuenta Heine en sus memorias! Si yo hubiera nacido allí, también hubiera querido a la hija del verdugo de Dusseldorf. Todo el mundo la repudiaba. Tenía dieciseis años, era esbelta, graciosa. Se llamaba Sefchen, vivía apartada de todo trato social, se estremecía ante cualquier roce extraño, era arisca, indómita pero afectuosa. Conversaríamos bajo los tilos a la hora en que el verdugo iba a mercar los dedos de los ahorcados que mejoran el sabor y el contenido de los toneles de cerveza... Cantaba lieds ingenuos: "¿Quieres



Tristezas de sábado

subirte al alto árbol? ¿O quieres besar la desnuda espada?"...

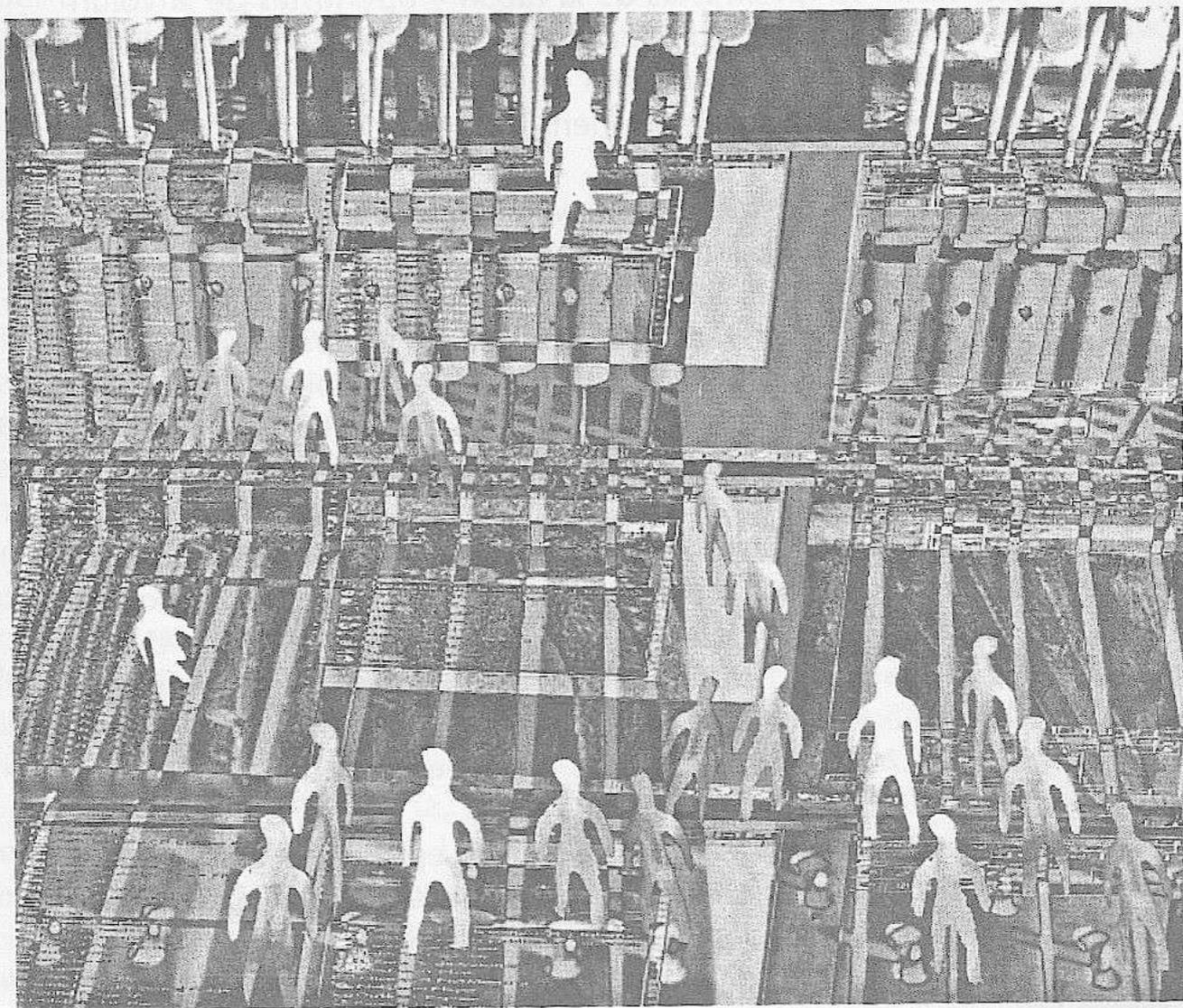
-¿Y tú, quieres dejarte de macanear?

-¡Es tan idiota esta vida, hermano! Siempre lo mismo. Aburrida. Uff...

Siguen caminando en silencio. El tema que han rozado es un tema prohibido para dos porteños. Al cruzar la

puerta de un café, la voz de un fonógrafo modera sus pasos. Un ritmo que ambos reconocen simultáneamente, canta: "Como con bronca y junando de rabo de ojo al costado sus pasos encaminaba derecho pal arrabal. Lo lleva el presentimiento..."

Después la noche ya no se acuerda de nada.



Cronicar

Impresiones

"No todo está perdido en Argentina", dijo un escritor al borde de los 90 años mientras recorría la Feria del Libro y la gente lo tocaba y le pedía firmas, sabiduría, consejos...

"Será una luz de esperanza", nos preguntamos en la revista. Pues nosotros –pesimistas de la razón y optimistas de la voluntad– un poco desahuciados nos encontrábamos frente a este oscuro presente en el momento en que tan esperanzadoras palabras se nos presentaron. "Tenemos que ir", nos dijimos. "Ése es nuestro lugar".

Un amigo –amigo de la revista, más bien– presentaba un libro en la distinguida Feria. "Es la excusa perfecta", pensamos. Lo que reiteramos todos los años.

Nos encontramos horas antes de la presentación en la esquina de Santa Fe y Jorge Luis Borges. "Extraña coincidencia". Caminamos ese largo trecho chapoteando entre los charcos de la calle Sarmiento, mientras veíamos la versión criolla del arco triunfal. El hormigueante bullicio nos esperaba, inestable, como si siempre hubiera estado allí y nunca le hubiéramos prestado atención. Nuestra euforia se convertía en continente y una incontenencia afloraba a cada paso. Dejábamos de ver, como dice Dryden, "a través de los lentes de los libros". Y en su propia Feria. ¡Qué maravilla! Cuerpo y espíritu: "¿será quizá nuestra *Argirópolis*?". Las masas plenas de experiencias y en busca de ideas, de sabiduría.

Seguimos con nuestro paso, alertas, en la expedición por esa nueva tierra paradisíaca. No faltó el tiempo y la oportunidad para caer en el descuido. A cien metros de la entrada, el camino de senderos que se bifurcan. ¿Cómo saber que tres Ferias funcionaban en el mismo sitio?

De un lado la Feria del automóvil, más allá la de Titanic, y por este lado la del libro. El rugir grave y entrecortado de un motor V8 nos previno y una sospecha se nos hizo presente. Era la Feria del



automóvil. De cuando en cuando disminuía ese sonido y una música con sirena de barco incluida la reemplazaba; si no alcanzaba uno podía aportar su carota a un tablado de cartón piedra y emular a Leonardo Di Caprio. Del otro lado, la mudez de los libros. A lo lejos se ve llegar una compañera de la revista. Retiramos las entradas gentilmente cedidas por el benemérito gobierno lector de la ciudad de Buenos Aires y en la puerta se escucha a un encamperado muchacho que desganado le dice a su compañero: "No, dejame con los libros, yo me aburro" mientras pierde la mirada tras las curvas de una promotora que sale de la Feria del automóvil.

Después de graves cavilaciones resolvimos seguir adelante con la expedición y dejar atrás las confusiones. Fuimos trazando un mapa. El primer paso fue dejar atrás el pabellón en que unos libros apilados aludían a un intenso fuego mientras unos corderos se asaban. La alusión no era tan clara. Sin embargo, al mirar las letras incrustadas sobre el pórtico del pabellón fuimos hilando las imágenes: el fuego y los libros; el fuego y los corderos. Las letras que iluminaron nuestra desvencijada memoria, decían en su sintaxis: Pabellón Alfredo Martínez de Hoz.

Una vez pasada la puerta, entramos en el salón de los libros. Libros a la espera de nuestras curiosas manos. Nuestro primer punto de guía fue la nerviosa firma del Gobernador de la provincia que ocupaba el 90 por ciento de una blanca pared. "Quizá a falta de libros, Ruckauf firma los stands", dijo uno de los dudosos cronistas. "Va-

mos. No vaya a ser cosa que también ofrezca su autógrafo para la revista", retrucó otro mientras nos hacíamos los distraídos y mirábamos al stand de enfrente esquivando la cincelada sonrisa.

Seguimos viaje por el delgado pasillo. Pilas de libros yacían a cada lado. Nosotros, siguiendo nuestra tarea de cartógrafos, anotábamos los puntos que diferenciaban el territorio, como se hace con las lagunas, los ríos y las montañas.

Nuestro siguiente "accidente" fue el *búnker* del ejército. Correcto y uniforme como un cuartel. Nos pareció extraño que el objeto más repetitivo no fueran los libros sino los retratos. Colgados estratégicamente, nos espían en nuestro temeroso andar como centinelas de un eterno retorno. Los corderos y el fuego se presentaron nuevamente a nuestra memoria. Salimos rápidamente del lugar. El mapa se iba desfigurando y las lagunas se hacían más pronunciadas. La firma y el cuartel eran, hasta ahora, las únicas señales de orden en nuestra desprolija papeleta.

Seguimos nuestro viaje, entre libros, pensando en libros. Mirando, casi sin ver. Fontaine solía decir que él encontraba más figuras retóricas en un día de feria que en un texto literario. Las nuestras fueron más bien precarias. Malos etnólogos y peores sociólogos. No supimos qué decir. Ahí estaba todo: Libros y masas, el binomio tan ansiado. Y sin embargo, nada inteligente por decir. Nuestro fantasma populista retornaba de su aparente invierno.

Ya al punto de perder nuestras



abultadas esperanzas una luz nos despertó. "Leer te cambia la vida" decían los carteles y también las remeras que bellas vendedoras llevaban apretadas a la piel. "Este es el lugar", dijimos. Pero en unas góndolas: "Superación personal" y los libros de *Utilísima*. En otras: "Investigación". El libro que coronaba la biblioteca tenía como título una sola palabra que, como eco de recientes apologías, dictaba: "Dolarizar". Una faja lo rodeaba. En ella se podía leer: Prólogo del Doctor Carlos Saul Menem. Sueiro, Aguinis y Niembro cubrían con sus rostros el resto del espacio. Salimos estrepitosamente mientras tirábamos las cosas. Una vez afuera leímos: Editorial *Atlántida*. Las palabras hacían agua.

Enfrente, una mesa de libros y otra mesa de libros. Afiches con dibujos del Che, libros como el *De Moncada a Chiapas*. "¿Este es el de Cuba?" pregunta un escénico. "No, el del gobierno de La Rioja".

Nos perdemos, nos volvemos a encontrar. Cada uno acumula objetos de promoción: señaladores, folletos, bolsitas, revistillas, y alguna que otra oferta conveniente.

A esa altura el mapa era un garabato que expresaba nuestra confusión. El fastidio recorría nuestros cuerpos. Una larga cola de espera, sin embargo, prendió nuestra húmeda esperanza. "Este es el lugar", repetimos. Nos acomodamos al final, dispuestos a esperar lo necesario. "Pero tenemos que encontrarlo", nos decíamos. "Tenemos que encontrar el manantial que el viejo escritor supo ver". El tiempo pasaba y cada vez nos acercábamos más. La cola avanzaba. Vimos: *Fernet*

Branca, decía el cartel que colgaba sobre un pequeño mostrador con dos señoritas acalambradas de servir *Fernet y Coca*.

"La Feria reproduce la polaridad de la sociedad argentina: grandes grupos conviven con pequeñas editoriales que sobreviven a los ponchazos" –comenta uno mientras estruja su vasito plástico.

"Producción en serie, en un caso y artesano en el otro" –dice el economista del grupo.

"No jodan" –dice el realista que traga su último sorbo– "en todo caso, hay malos libros y otros que no lo son".

De pronto, frente a nosotros, el rostro del viejo escritor se presentaba en ostentosas dimensiones. Era su retrato colgando en una de las paredes de una editorial. Fuimos pensando, no sin cierto resquemor, que era nuestra última esperanza antes del fin. "Allí debe ser el lugar", nos consolábamos unos a otros como si al final la aventura tuviera su fruto. Otro retrato acompañaba al del maestro: Paulo Coelho. Los libros de ambos se desparramaban por el local. Ellos lo eran todo. Un *Planeta*. Entre tantas idas y vueltas habíamos perdido la noción del tiempo. Hacía ya casi una hora que había empezado la presentación del libro de nuestro amigo. Nos apuramos y corrimos por los pasillos, esquivando folletos y bolsas vacías que congeladas sonrisas obsequiaban. Llegamos. La sala Leopoldo Lugones estaba medianamente llena. Algunas caras se mostraban deslumbradas por la sabiduría regada en la sala. "Ya está por decirlo", nos susurra alguien a nuestro lado. "¿Decir qué?", preguntamos, ya



Impresiones

cansados de evasivas. "La respuesta", nos responde la mujer ofendida. Mientras nos miramos sorprendidos y nos disponemos a escuchar "la respuesta", una elegante señorita, vestida con un correcto trajecito rojo anuncia, al conjunto de la sala, incluidos los polemistas, que la función ha terminado. "La sala se alquila por hora", se informa. Un expositor apura su fraseo y otro mira el reloj, sin haber abierto la boca.

Nos disponemos a salir. Para colmo el mapa es más complicado que leer a Heidegger. Nunca está de más, en estos casos, recordar las palabras del viejo Bateson cuando sugería: *el mapa no es el territorio*. "¡Habernos acordado antes!". Caminamos sin una orientación, como a los tumbos por un cuarto sin luz. Cada uno lleva colgados innumerables objetos de promoción: desde una revista progresista con la nota de un empresario-filó-

sofo hasta una publicidad en la que la Facultad de Ciencias Económicas de la UBA ofrece los mejores alumnos y docentes a las empresas "que creen en el país".

"Una última esperanza nos queda", dice uno de los chicos. Todos, sin mirarnos siquiera, comprendemos al instante. Y hacia allí vamos. Llegamos. El stand dice "Revistas Culturales". Miramos ansiosos. "Che, *La Escena* está muy bien expuesta". "Sí", nos decimos, alzando la voz, levemente entusiasmados. "Se vendieron varios números", nos comenta quien atiende el stand al advertir nuestra conducta, como un último guiño. Nuestro humor no cambia: "¿Qué otra cosa podíamos esperar que suceda en una Feria?".

El frío ya se empieza a notar y todos sabemos que la puerta no está lejos. Las luces de la calle se divisan a lo lejos si uno alza la mirada.



Lea y difunda

U.P. 15 Batán, Pabellón 9, celda 15
30 de abril de 2001

Carta abierta a las organizaciones y los medios de comunicación

Estimados compañeros:

Me dirijo a Uds. con el motivo de hacerles saber mi situación actual en lo emocional y en lo político.

En lo emocional, les cuento que me encuentro con mucha impotencia y mucho dolor al saber que tengo que seguir estando aquí.

También les tengo que contar lo que me pasó el sábado 28, después que leyeron los alegatos. En el calabozo de la Alcaldía, aproximadamente a las 17 horas, podía presentir que una tormenta muy oscura estaba sobre mí. Estaba llena de impunidad, de soberbia, y ahí me empecé a dar cuenta que el poder judicial me iba a condenar.

Pensé en una condena mínima pero luego cuando subí, entré a la sala para el fallo final y minutos después cuando vinieron los jueces me di cuenta que ya no era necesario que leyeran mi condena, se les veía la cara de odio con que nos miraban.

Ahí fue cuando se afirmó mi caracterización sobre ellos. Desconocen lo que es la miseria, lo que es la falta de un pedazo de pan, cuestiones que durante el proceso jamás escucharon, aunque con su boca declaraban lo contrario.

Quedó al descubierto que esta condena fue para desactivar la lucha contra el hambre, la miseria, los derechos del pueblo a educarse, comer y vivir dignamente bajo un techo, con trabajo y una salud protegida en un Estado responsable y comprometido.

En contra de nuestra esperanza de tener un pedazo de pan en nuestras mesas para nuestros hijos.

Pero ahora más que nunca es cuando tenemos que fortalecer nuestra convicción porque nuestra lucha es genuina y que vamos por buen camino.



Que cinco años y seis meses de condena no sirvan para que nos vayamos a nuestras casas ni para atemorizarnos.

Tomemos como bandera de lucha y que sea motivo para que día tras día, mes a mes, año tras año, profundicemos nuestro compromiso y destinenos el tiempo necesario para seguir luchando contra la impunidad y en contra de la injusticia a la que nos someten.

Por el desprocesamiento de todos los luchadores sociales y presos políticos.

Trabajo y alimentos ¡Ya! para todos.

Con hambre no hay futuro y la única lucha que se pierde es la que se abandona. Sigamos luchando, compañeros.

Un fuerte abrazo de fe y perseverancia.

Emilio Alí



El buzón

Libros

Ancla. Una experiencia de comunicación clandestina orientada por Rodolfo Walsh, de Natalia Vinelli, La Rosa Blindada, 2000.

César Aira. El realismo y sus extremos, de Laura Estrin, Ed. Del valle, 1999.

Contra la prensa. Antología de diatribas y apostillas, compiladas por Esteban Rodríguez, Colihue, 2001.

El sitio de la mirada, de Eduardo Grüner, Norma, 2001

John William Cooke. Textos traspapelados (1957-1961), compilados y presentados por Miguel Mazzeo, La Rosa Blindada, 2000.

Justicia mediática. La administración de justicia en los medios masivos de comunicación. Las formas del espectáculo, de Esteban Rodríguez, Ad-Hoc, 2000.

La crisálida, de Horacio González, Colihue, 2001.

La fabricación de la información. Los periodistas y la ideología de la comunicación, Florence Aubenas y Miguel Benasayag, Colihue, 2001.

Revistas

Ainda N°4, La política y la técnica es el eje temático. Inédito del sociólogo cubano Juan Valdes Paz. Entrevistas a John Holloway y Esteban Vernik.

Compromiso N° 4, Boletín de la Cátedra Libre de Derechos humanos de la Universidad de La Pampa. Notas de G. Fernández, Ch. Ferrer, M. Ramondetti.

ContraPunto N° 6, revista de Juan Lacaze, Uruguay. Las otras radios, reportaje a Fernando Cabrera.

El Biombo N° 113, Palo Pandolfo, Daniel Melingo, El otro yo, Frank Zappa.

Funámbulos N° 15. Dossier: El espacio como grieta. Concepciones del espacio escénico en el teatro y en la danza. Se publica el texto *La masa neutra*, de Jorge Sánchez.

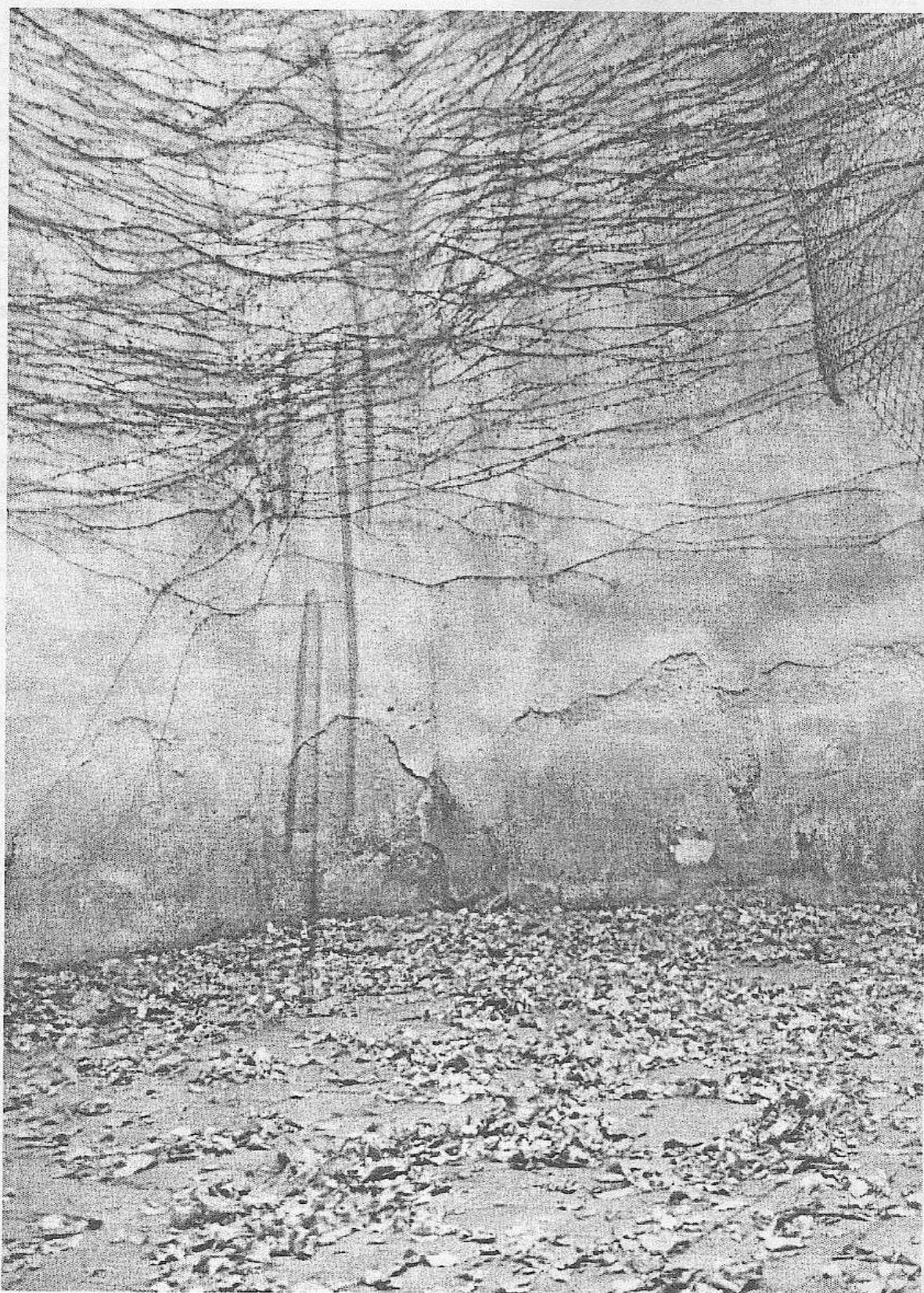
El Matadero N° 2, Ciudad y literatura: Ramos Mejia, Fray Mocho, Martinez Estrada, la ciudad y el cine, Abasto y shoppings.

Hijos N° 10, otoño de 2001. Informe: el proyecto económico de la dictadura está intacto, Documentos: Frente de Liberación Homosexual, reportaje a León Ferrari.

Lote N° 46, abril de 2001, dedicado a León Rozitchner, con textos de E. Carpintero, E. De Ipola, E. Grüner, entre otros.

Situaciones N°2, La experiencia MLN-Tupamaros. Debate sobre el poder, la democracia y las alternativas de la organización política.





Números anteriores

Sumario N° 2. Mayo de 1999

EDITORIAL

1989

- La sorpresa
por María Pia López
- De apariciones y apariencias
por Diego Sztulwark
- Reflexiones dispersas sobre la izquierda antes y después del 89
por Guillermo Levy
- No tan distintos
por Javier Trímboli
- Vida de muertos
por Guillermo Korn
- El 89: la hiperinflación como síntoma y como oportunidad
por Ricardo Aronskind
- La híper
por Marcela Martínez
- Crónica de un itinerario desquiciado
por Ezequiel Yanco

VISTO, OÍDO Y HABLADO

- Los libros de la buena memoria
por Fabio Wasserman

NOS QUEDA LA PALABRA

Entrevista con Alberto Piccinini

ENVITE

- La doctrina de la Seguridad Social
por la CORREPI

CRONICAR

- Thatcher y Mijail Gorbachov en el Bajo Flores
por Julio Vezub

HISTORIAS SIN MAYÚSCULAS

- La historia de George Psorias
por James Petras

TEXTOS ENCONTRADOS

- Heterodoxia de la tradición y Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política
por José Carlos Mariátegui

Sumario N° 3. Octubre de 1999

EDITORIAL

GUERRA, VIOLENCIA Y POLÍTICA

- ¿Hubo una guerra en la Argentina?
por Luis Mattini
- El miedo
por Marcela Martínez
- Sucesos argentinos...
por Guillermo Korn
- La violencia de la política (Maquiavelo y Lenin)
por Diego Sztulwark
- Notas sobre Gramsci, sobre la guerra y sobre la política
por María Pia López
- La invisibilidad estratégica, o la redención política de los vivos. Violencia política y representación estética en el siglo de las desapariciones
por Eduardo Grüner

NOS QUEDA LA PALABRA

- Entrevista con Liliana Herrero

ENVITE

- Testimonio de un ex combatiente
por Miguel Santopietro

CRONICAR

- De Cochabamba a Vallegrande
por Andrés Ruggieri

TEXTOS ENCONTRADOS (Viejos son los trapos)

- Apuntes sobre el Che
por John William Cooke

EDITORIAL

CUESTIONES DE ESTILO

- ¿Y dónde está el sujeto?
por Eduardo Rinesi
- El sujeto social y político
por Rubén Dri
- Obstáculos en la búsqueda
por Ignacio Lewkowicz
- Sujeto político y poder
por Diego Sztulwark
- El pueblo
por María Pía López
- Nuestra generación ante la política
por Fabio Wasserman

ENVITE

- Tesis sobre las grietas. Historia y voluntad
por La Grieta

VISTO, OÍDO Y HABLADO

- Nueva novela histórica: narrativas desconfiadas
por Federico Scigliano

CRONICAR

- Amsterdam: una fábrica de nubes
por Kleinje

TEXTOS ENCONTRADOS

- Miedos, complejos y malosentendidos
por Ismael Viñas

QUERELLAS

- Ni ofendidos ni dominados: un debate sobre la condición intelectual
por La escena contemporánea

EL BUZÓN

EDITORIAL

HACER LA AMERICA

- Los alias del continente
por Guillermo Korn
- América Latina: un refugio, una exigencia
por Diego Sztulwark
- ¿Y por casa como andamos? Notas sobre la sensibilidad latinoamericanista
por María Pía López
- Pegando en los riñones
Entrevista a José Mujica por Alejandra Prilutzky
- Sardinias grandes y chicas. Mercosur: cultura, comunicación e "identidad regional"
por Coriún Aharonián
- Entre la dolarización y la devaluación
por Eduardo M. Basualdo y C. Lozano
- Notas para una «geopolítica» de la antropología en Argentina.
por Pablo Perazzi

VISTO, OÍDO Y HABLADO

- Maldiciones argentinas
(apuntes sobre *Restos pampeanos*)
por Alejandra Prilutzky

NOS QUEDA LA PALABRA

- Entrevista con León Rozitchner

ENVITE

- Recuperar la condición de personas. Proyecto Los Horneros
por Julio

CRONICAR

- Tierra Santa
por Miguel Vitagliano

NOTAS AL PIE

- Muertes y nacimientos
por María Pía López

TEXTOS ENCONTRADOS

- Arte, Arte puro, Arte Propaganda...
por N. Lamarque, J. L. Borges, L. Waismann, O. Gironde y C. Córdoba Iturburu.

EL BUZÓN

FOTOS de Silvina Enrietti

**Suscripción por dos números al año:
(incluye gastos de envío)**

Para Argentina	U\$S 12
Países limítrofes	U\$S 17
Resto de América	U\$S 20
Resto del mundo	U\$S 22

Correspondencia, datos para la suscripción (nombre y apellido, domicilio, código postal, teléfono, email), giros y cheques a nombre de Guillermo Korn, H. Yrigoyen, 2569 3°, 12 (1090) Capital Federal, República Argentina.

Lugares de venta en Capital Federal:

Filosofía y Letras. Centro de copiado (25 de Mayo 215)

Gambito de Alfil (Puán y J. Bonifacio)

Gandhi (Corrientes 1743)

*Instituto de Literatura Argentina (25 de mayo 221 1° piso,
por la tarde)*

Liberarte (Corrientes 1551).

Librería del 3° (Marcelo T. de Alvear 2230 3° piso).

Facultad de Cs. Sociales UBA

Librería de las Madres (Hipólito Yrigoyen 1440)

Manuel (Puán 408)

Prometeo (Corrientes 1916)

En Córdoba

Centro de Estudiantes de Ciencias de la Información

En La Plata

Librería de La Campana (Calle 7 N° 1288, e/58 y 59)

Venado Tuerto

Mónica Muñoz (25 de mayo 1601)

LA ESCENA CONTEMPORANEA

EDITORIAL	4
El zapatismo y la bioresistencia por Diego Sztulwark	13
Variaciones sobre un tema: los usos de la historia y la invención de las naciones por Fabio Wasserman	27
En primera persona. Anotaciones en un diario simulado por María Pia López	43
Los oficios terrestres por Matías Molle	53
La invención y el materialismo crítico por Dardo Scavino	66
La búsqueda de una nueva radicalidad política y sus dificultades por Miguel Mazzeo	89
VISTO, OÍDO Y HABLADO	
Manu Chao: La globalización alternativa por Cecilia Flachsland	99
NOS QUEDA LA PALABRA	
Los estudiantes plebeyos de la UNAM. Entrevista a El Mosh Alejandro Echeverría por Verónica Gago y Diego Sztulwark	108
ENVITE	120
Un tinglado sin techo: la Biblioteca Pedro Milesi por Susana Fiorito	123
NOTAS AL PIE	
Good show, vermouth con papas fritas por Guillermo Korn	127
TEXTOS ENCONTRADOS	
Tristezas de sábado por Raúl Scalabrini Ortiz	131
CRONICAR	
Impresiones	134
LEA Y DIFUNDA	
Carta de Emilio Alí	138
EL BUZÓN	139
FOTOMONTAJE	
Escena VI por Archivo Histórico de Revistas Argentinas	