

LA ESCENA CONTEMPORANEA

REVISTA DE POLÍTICA

7



POSTALES ARGENTINAS

Política, viajes, libros,
música, universidad

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

Entrevista a Jesús Olmedo
Onetti, sobre la guerra

LA ESCENA CONTEMPORANEA

7

- Grupo editor:** Ana Fabbri, Guillermo Korn, María Pia López, Matías Molle, Diego Sztulwark y Fabio Wasserman.
- Colaboradores:** Darío Atardo, Nilce Silvina Enrietti, Cecilia Flachsland, Javier Fernández Míguez, Griselda Ferreyra, Verónica Gago, Liliana Herrero y Karina Mattalone.
- Tapa:** Nilce Silvina Enrietti.
- Diseño:** Cutral.
- Diseño Web:** Javier Fernández Míguez.
- Nº 7** Octubre de 2001
- E-mail:** laescenacontemporanea@yahoo.com
- Página Web:** <http://pagina.de/laescenacontemporanea>
- Precio** \$ 6

Indice

| | |
|---|------|
| EDITORIAL | 3 |
| Recortes y reversibles | |
| por Guillermo Korn | 9 |
| Experiencia (y política) en Argentina | |
| por Diego Sztulwark | 14 |
| Acerca de los modos estatuidos de pensar los '70 | |
| por Ana Fabbri | 28 |
| Los problemas se quedan en casa | |
| por Matías Molle | 32 |
| Apuntes en el cuaderno universitario | |
| por María Pia López | 42 |
| El wah-wah de Troilo | |
| por Cecilia Flachslan | 53 |
| VISTO, OÍDO Y HABLADO | |
| Sobrevivientes | |
| por Verónica Gago | 63 |
| CRONICAR | |
| El interior del interior* | |
| por Liliana Herrero | 69 |
| NOS QUEDA LA PALABRA | |
| De Sevilla a la Puna. | |
| Entrevista al padre Jesús Olmedo | |
| por Matías Molle, Diego Sztulwark y Fabio Wasserman | 74 |
| ENVITE | |
| El Brote. Movimiento cultural y solidario | |
| por Karina Mattalone y Darío Atardo | 86 |
| TEXTOS ENCONTRADOS | |
| Regreso de la guerra locuaz | |
| por Juan Carlos Onetti | 93 |
| EL BUZÓN | 96 |
| FOTOMONTAJE | |
| por Nilce Silvina Enrietti | |
| Van a desaparecer | Tapa |
| La más apta I | 13 |
| La más apta II | 27 |
| Circo chico | 62 |
| Tomate | 72 |
| Tomate comulga | 85 |
| Fogonazo llora al superhéroe | 91 |

Editorial

La sorpresa

La caída de las Torres gemelas fue una sorpresa. Abrir la boca, quedar pasmado. Mirar la tevé. De eso se trató. Después de mirar una y mil veces las imágenes de un avión entrando a la torre, después de escuchar una y mil veces la condena al “fundamentalismo islámico” –y la crítica progre a quienes realizan esa condena por reducir una civilización compleja a un puñado de fanáticos–, es hora de pensar qué es lo que causó tamaña sorpresa. Qué fue lo inesperado y qué nos dice sobre el futuro.

Pocas ciudades tienen marcas tan contundentes como New York. Y pocas veces, marcas tan contundentes fueron borradas tan abrupta y violentamente. Wall Street, el Departamento de Estado y el Pentágono: los blancos del ataque han sido los símbolos de los poderes militares y económicos, los edificios cuyas siluetas nos recordaban, a cada paso, que Washington y New York eran el centro del imperio. Un imperio que se preciaba de su invulnerabilidad, de sus guerras rápidas, de su intervencionismo constante, de su capacidad de convertir a la vieja Europa en su ama de llaves, y al resto del mundo en la servidumbre mal paga.

Alguien nos había convencido de que el poder moderno no necesitaba ser visto; le bastaba con ver. El poder panóptico era el poder de una mirada omnipresente e incontrolable, que registraba los más ínfimos detalles de la vida social. Y que si esa mirada total era imposible, los sujetos la consideraban tan probable como para autodisciplinarse en función de la vigilancia real o supuesta. Nos convenció de eso; pero persistían ahí esos grandes símbolos exhibicionistas del poder: porque si en París, efectivamente, los edificios imperiales son del siglo XIX, en New York, las torres gemelas tenían algunas pocas décadas. *El poder se muestra en sus símbolos, y se oculta en sus técnicas.* El cine norteamericano, de hecho, ha recurrido en sus argumentos a estas dos cuestiones: la de la vigilancia constante, y la de la demostración patriota y orgullosa de su poder nacional.

Ese acoplamiento del ocultar y el demostrar, pareció efectivo hasta el martes 11 de septiembre. La falla en las técnicas de vigilancia, permitió la destrucción de los símbolos del poder mili-



tar y económico. Insistimos: los símbolos, no el poder del capital ni las fuerzas militares. El Pentágono no es el poder militar estadounidense. Ni Wall Street es el poder económico del imperialismo.

En este sentido, la fuerza de las imágenes no debería encandilarnos: con las torres que se derrumbaron no cayó otra cosa que la supuesta invulnerabilidad del imperio (que ya había sido manchada unos meses atrás por la burlona terquedad china a no dejarse espiar). La caída de esa suposición no es poco, porque parte de su persistencia radica en la apariencia de ser invulnerable. El secretario de Defensa, Donald Rumsfeld, escribe que "si este es un tipo de guerra distinto, hay una cosa que no cambió: *Estados Unidos sigue siendo invencible*". Esta última frase es un cántico, un salmo autocomplaciente, un grito colectivo en el vestuario. Pese a Vietnam, o a la persistencia cubana o a la resistencia iraquí, Estados Unidos es –por definición o por esencia– "invencible". Muchas veces habrá que machacar sobre esa idea una vez que se vieron desplomar las torres.

Pero si el atentado puso de manifiesto la fragilidad, no significa que esté mostrando el camino de la lucha contra ese poder militar y económico: atacando los símbolos se produce un efecto simbólico, pero quedan en pie las relaciones sociales simbolizadas. Ya lo sabemos desde tiempo atrás: atacar el fetiche –y no las relaciones sociales que lo convierten en tal– es continuar actuando en forma fetichista.

El primer modo en que Estados

Unidos bautiza a la operación de venganza –"Justicia infinita", ahora denominada en apuesta laica: "Libertad duradera"–, y la decisión de dejar tierra arrasada allí donde se pueda, son mecanismos para emparchar los agujeros de la invulnerabilidad: el enorme poder de fuego norteamericano, pretende oscurecer aquello que mostraron, sangrientamente, los atentados. Pero si en sus trazos mayores pusieron de manifiesto que presumir de invulnerables, no era más que ingenuidad, en sus líneas menores muestran otras cuestiones a tratar.

Entre ellas, la inexistencia en el ataque de armas tradicionales. Ni armas nucleares, ni bacteriológicas, ni químicas. Lo que apareció fue un *mecanismo de transmutación* que convirtió a "inofensivos" elementos civiles en poderosos instrumentos bélicos. *El mecanismo fue la inteligencia*. Que funcionó en dos sentidos: por un lado, como manejo de la información –acumulación y producción de los datos confidenciales, y operaciones de desinformación sobre el atentado–; y por otro lado, como capacidad de hacer lo imprevisible.

Lo imprevisible aparece como tal, también para los mecanismos de vigilancia y control. La detección de ese supuesto –de que había algo que no *podía* ocurrir– fue central en los tiempos y las formas del ataque.

La otra cuestión para pensar esa transmutación, es que funciona sobre la conversión del guerrero en mártir. El guerrero apuesta su vida en cada batalla, pero supone siempre algunas chances; quien se inmola descuenta de la necesidad de planificación, la



posibilidad de sobrevivir. No hace falta "cubrir la retirada" ni organizar "la salida". Esto abre un campo de posibilidades bélicas desconocidas antes; y una discusión necesaria acerca de la relación entre la violencia, la política, y el humanismo.

Con la respuesta de Estados Unidos a los atentados, comenzó un conflicto cuyos tiempos y alcances todavía no se pueden medir. Los medios de comunicación y los muchos voces que circulan para allí, la tratan como una guerra justa (mecanismo especular que refleja la idea de guerra santa, y la trueca en justa) o como un acto de respuesta a una guerra iniciada antes.

La guerra

La historia es escurridiza: se sabe que aquel que decide cuándo es el momento en que comienza un proceso, es el que tiene el poder de definirlo. El que, en la política cotidiana, tiene los atributos para cortar la cinta. Porque se pueden rastrear otros hechos de violencia, o ataques norteamericanos a distintos países del mundo, o políticas internacionales tan opresivas como ilegítimas. Hacerlo no sería otra cosa que avivar, tras la sorpresa, tantos hechos que no nos sorprendieron porque eran demasiado habituales. Que Estados Unidos defina que la guerra comenzó el once de septiembre –de 2001, no de 1973– no es un acto de justicia, sino de eficacia política. Sólo desde el poder, la palabra se hace performativa.

La guerra es definida como gue-

rra civilizatoria, contra –recordemos los nombres que hemos escuchado en las últimas semanas– "el agresor de nuestro modo de vida", contra "la irracionalidad", contra un "enemigo invisible". Es una guerra de punición y un acto ejemplar, por eso no importa mucho contra quiénes, ni si hay culpables probados; se trata, apenas, de restituir un orden simbólico dañado. Por eso, el blanco construido son los nuevos bárbaros, categoría difusa que incluye a todo aquel que no sostenga "nuestro modo de vida". Y tras esa restauración simbólica, se trata de relocalizar las fuerzas militares norteamericanas en los países aledaños a China: Edward Said ha escrito que el país asiático "muy pronto alcanzará a Estados Unidos en cuanto a su consumo de petróleo, y que se ha vuelto aún más urgente para Estados Unidos controlar el petróleo del Golfo Pérsico y del Mar Caspio: un ataque contra Afganistán, que incluya a las ex repúblicas soviéticas centrales como campos de batalla, consolidaría el arco estratégico de Estados Unidos en el golfo hacia los yacimientos del norte, en momentos en que es muy difícil que alguien los suelte".

El enemigo, acusado políticamente, es definido culturalmente. Su definición se asienta sobre una tradición cultural de varios siglos, que define el Oriente como lo otro absoluto de quienes enuncian la categoría. Magno artilugio clasificador, construyó un oriente irracional, místico, desprovisto de lógica, incapaz de perseguir la justicia o aceptar la ley. Said –a su libro *Orientalismo* estamos glosando– señala cuan necesaria fue esa cons-



trucción para legitimar las empresas imperialistas: la irracionalidad del otro obliga a "Occidente" a cumplir con el deber de conducirlo a la civilización.

Si hoy la guerra parece convertir en *reality show* las ficciones de Hollywood, es porque ambas –la legitimación de la empresa bélica, las producciones de la industria cultural– abrevan en un mismo entramado simbólico. Por eso, el ataque generó imágenes que cumplían con los requisitos de las superproducciones de Hollywood; los culpables que señalan los servicios de inteligencia son los perfectos villanos que durante dos siglos se fueron dibujando en el imaginario occidental. Coincidencias tan felices no aumentan ni una pizca la confiabilidad de la información que los medios reproducen. Los más villanos de todos los villanos suelen ser creaciones de la inteligencia norteamericana, antes que expresión de una irracionalidad mística y rebelde.

Pero más allá de la dimensión simbólica, hay otra cuestión importante que para nosotros merece ser discutida. El tratamiento impiadoso de las vidas humanas –que muchos perciben con horror en el ataque– no es distinto al trato capitalista de las vidas –que muchos consideran natural–. Pero ese horror ante la violencia infrecuente, no naturalizada, no debería evitar pensar algunas cuestiones: una, la de los efectos políticos del atentado; otra, el problema de los medios –el viejo problema de la violencia– que tratan de un modo tan dispendioso las vidas humanas.

Si el atentado se analiza sólo desde el ángulo de la crítica o no a la

violencia no naturalizada, el debate se reduce a una polarización humanístico-numérica. Por un lado, el horror ante el hecho de que se produjeron muchas víctimas y que todas estas fueron civiles. Por el otro, la invocación de las incontables víctimas de las políticas norteamericanas. ¿Cómo esquivar esta polarización que, nos parece, incentiva poco a pensar? ¿Desde qué humanismo, y desde qué política podemos pensar el atentado y sus efectos?

La certeza

La respuesta no puede ser la aceptación del humanismo capitalista, que percibe algunas muertes como naturales, y otras como producto de la violencia irracional. Madeleine Albright, ex secretaria de estado estadounidense, reconocía cuatro grupos de países: los que cumplen con las leyes, los que tienen democracias emergentes, los países forajidos, y los fracasados. Entre los forajidos estaban sólo Irán e Irak. Probablemente, si tal categorización continúa vigente, agregaría a la lista al hasta ayer aliado Afganistán dominado por los Talibanes. Ahora, se escucha hasta el hartazgo la nueva categoría de estados parias. La capacidad de operar esas definiciones son el más brutal ejercicio de poder, y el atentado, más allá de su impacto simbólico, no ha trastocado la capacidad imperial de definir quiénes quedan dentro del mundo, quiénes se caen y quiénes deben ser condenados.

Las organizaciones humanitarias afirman que un millón y medio de



afganos están a poco de morir de hambre. Y llueve sobre mojado: la sequía, un oprobioso régimen religioso-militar, y la agresión del grandote del barrio, se descargan sobre ellos. Otra cantidad similar habita las fábricas tercermundistas donde producen las grandes marcas norteamericanas, en condiciones que nada tienen que envidiarle –en grado de explotación– al trabajo en los inicios del capitalismo. En otros países, el terror del hambre fagocita las posibilidades organizativas y los ímpetus subversivos. El capitalismo, que durante décadas se maquilló para salir a escena, hoy se pinta la cara para la guerra. Otra vez, se embadurna de sangre y lodo.

Quizás los datos que enumeramos no sean precisos, quizás los haya más abundantes y contundentes, pero no nos parece una cuestión de datos. La explotación y la deshumanización son evidencias, no hipótesis. Sabemos que existen. Sí se trata de hipótesis el suponer cómo se resisten.

Hemos dicho ya –en otro número– que las luchas globales o contra-globales, que toman constantemente estos temas, los hace tópicos, los construye como banderas para la acción, no nos entusiasman. El ataque a las torres (con su desmesura espectacular y con su precisa racionalidad) y las marchas antiglobales (con su confraternidad juvenil y sus variedades mediático-políticas) comparten: la suposición de que la resistencia se trata de un combate en el terreno de los símbolos imponentes: el G8 y las Torres, el Pentágono y el Banco Mundial. Suponemos que la resistencia o el combate contra el capitalismo debe ahondar

sus potencialidades críticas, y no limitarse al ataque de sus instituciones y símbolos. Encontramos la resistencia, antes que en las acciones espectaculares contra los grandes símbolos del capital, en las construcciones de formas de sociabilidad alternativas y combativas.

La Argentina

Hay una vieja presunción en el ejercicio de la política, que en algún momento se sistematizó como el teorema de Baglini. Este decía, más o menos, que a mayor cercanía con el poder mayor realismo, lo que significaba limar y atenuar todo componente crítico o disruptivo. El realismo se entiende, de este modo, como posibilismo: como adecuación a los poderes existentes. Se presume que la resistencia es, necesariamente, más costosa que la sumisión.

Frente a los sucesos internacionales, el gobierno argentino hizo gala de tanta torpeza apresurada como de sumisión al “líder continental”. El orgullo –extraño orgullo– devenía de la pretensión de ser “muy aliados”. Pero una vez más, los ribetes grotescos de la actuación no deben oscurecer otra escena: la escena donde se forja, efectivamente, esa situación de mucha alianza.

El operativo Cabañas en Salta y la proyectada base militar –norteamericana– en Tierra del Fuego, son algunas de las reales monedas de cambio para una eventual renegociación de la deuda externa. No es necesario tomar ímpetus conspirativos para pen-

sar esto, basta apenas con apreciar el entusiasmo del país del norte en disminuir, para la economía argentina, el peso de la deuda externa. Una ágil conmiseración no es su estilo; tampoco el de proteger a los débiles. Pero sí lo es su decisión de tener aliados muy aliados, capaces de ceder –prestar, suena menos enfático y definitivo– su territorio para operaciones estratégicas. A cambio, también otorga el privilegio de pertenecer al grupo de los selectos con derecho a ver las pruebas de los atentados.

No se trata, sin embargo, de considerar la cuestión con el argumento de la traición –del gobierno, de los políticos. Porque antes que ser un conjunto de voluntades y decisiones personales, es una adecuación a un cierto estado de la política y de gestión de lo público. Un estado cuyos síntomas son la rutinización de las elecciones, la conversión de los partidos en empresas, y la voracidad con la que las estructuras políticas tradicionales se aproximan a los focos de conflicto social. Cada cual quiere tener su grupo de piqueteros, o algún dirigente “social” en la lista. De todos modos, hay algo de escurridizo y vital en esas creaciones populares y en el modo en que encaran los conflictos.

Es probable que el destino de la Argentina no sea único, que sea, sólo, una expresión de las tendencias históricas mundiales. Es probable, pero nosotros escribimos y pensamos desde aquí. Argentina parece ser, en los

últimos tiempos, un territorio medio desguazado; un pizarrón en el que se anotan las derivas del riesgo país; un país en riesgo; un conjunto de alfileres señalando los conflictos sobre un mapa; una solicitud al desierto para los intelectuales, periodistas, políticos. Una inquietud. Eso: Argentina nos inquieta.

La percepción de la Argentina como inquietante ha impulsado, en otros momentos, grandes ensayos interpretativos: la saga iniciada por el *Facundo* se ahondó con *Radiografía de la Pampa*, y se radicalizó con *Qué es el ser nacional*. Esos ensayos no se pueden actualizar, no pueden volver a escribirse: el ser se hace fragmentos, la nación se evidencia como restos.

¿Cómo hacemos cargo, entonces, de la inquietud? No solemos tener más razón que ser interpelados por una inquietud para escribir, discutir, intentar pensar. Pero, efectivamente, escribimos, discutimos, y, una vez más, nos encontramos con que aquello que nos inquietaba era en demasía escurridizo. Para poder pensar algo sobre Argentina, fuimos solicitados por distintos caminos, por aproximaciones muy parciales. No por ello renunciamos: la experiencia política, los movimientos sociales, la literatura, la música, los viajes, la filosofía, los libros y la universidad, fueron objetos de nuestra interrogación. El número trata, finalmente, de aproximarse a la cuestión, sin que podamos decir “esto sí que es Argentina”.



Recortes y reversibles

por **Guillermo Korn**

"...¡Sálveme Cristo, Dios, Santa María,
Grita entonces el cronista enfurecido,
Y armado de tijeras
Recorre presuroso las galeras
De cuanto diario á mano se ha ofrecido
-Jesús ya me salvé, aflicción vana!
Ya hice mi trabajo hoy! -Hasta mañana".
Eduardo Wilde (*El cronista*, 21-8-1863)

"Querida Andrea: por lo que me decís, calculo que andás bien. Me entero también que estuviste buscando papeles del abuelo Mex, por el tema de tu ciudadanía. ¿Así que llegó a Argentina en 1895? Yo sabía que el viejo dejó a su familia pero no que se volvió voluntariamente para enrolarse y hacer el servicio militar en Alemania. Vos sabrás sobre la vuelta a Argentina, cuando se radicó en Santa Fe. Agregó: papá me había contado cómo conoció a la abuela en un viaje a Entre Ríos y la prole de 8 hijos. No sé si sabés, es uno de esos secretos familiares, los dos más grandes murieron muy jóvenes de polio. Don Mex sé que murió en el 55, a poco del golpe de estado. Imaginate que yo, como vos, claro, no lo conocimos más que por fotos. Pero creo que era un tipo... como te diría, raro. Venirse acá, hacer dos veces 15.000 km en barco, y caer en el culo del mundo.

Así que conociste el pueblo dónde nació: Tübingen ¿no? ¿Qué tal es, conociste a algún pariente? Che, me impresiona que me digas que ya hace catorce años que te fuiste, yo pensé que era después del levantamiento de Seineldín, y no el de Rico.

¡Qué vas a hacerle, hermanita, se me mezclaron las jinetas!"

La Nación Argentina tenía la letra muy chica, texto corrido, sin dibujos ni fotos y un tamaño descomunal. Su descendiente también es un diario incómodo. Para leerlo, para portarlo y para identificarse.

Un amigo, que se desayuna puteando contra la publicación a la que considera como uno de sus enemigos, no puede abandonar su lectura y para conjurar su bronca insiste con la necesidad de leerlo. Como no me convence, nos juntamos a leerlo juntos.

-Alguien me dijo que cambió, que se modernizó, ¿en qué? -rezonga- ¿en la diagramación?, ¿en las palabras cruzadas? Hace



poco me mostraba la parte dedicada al santoral. Mi sorpresa se evidenció en la cara.

—Sí querido, tiene santoral, tiene un lugar para que nos enteremos qué santo corresponde a cada día, al tiempo que en sus clasificados tiene su columna de Servicios para el hombre y la mujer: San Carlos, por un lado y Carlos, un dios, velludo para vos. Es parecido a lo que pasa con el Centro Cristiano Nueva Vida, ex Tabarís, donde puerta contigua —en el mismo edificio— te invitan a pasar para conocer chicas, quizás las que quedaron desocupadas con las reformas.

Dos ingresos al paraíso, en este caso, y dos morales. En aquel, dos morales y un mismo dios: el mercado, donde todo cabe.

Del mismo diario son las fotocopias que los docentes de Ciencias Sociales reciben en la escuela privada donde trabajan. Son una serie sobre la Ética ciudadana y los valores en la escuela. Se reciben acompañadas con una carta breve, impersonal, firmada por la rectora, donde insiste en la “necesidad de trabajar sobre esos contenidos en la escuela con nuestros alumnos”. Cada uno puede decidir si incluir o no las sesudas y profundas reflexiones de Víctor Massuh, Juan José Sebrelí, Santiago Kovadloff o Jaime Barylko como material pertinente a la materia que dicta.

Alguna profesora se anima a tirar las copias en el cesto de la sala de profesores, aunque unos minutos antes sonriera bochornosamente como diciendo: ¡qué interesante el material que Usted me proporciona!

¡Cómo le agradezco esos artículos, señora!

Poco tiempo después la misma sala será el escenario de los comentarios más enervados cuando la nota que reciben no contenga más fotocopias que la que la entidad propietaria, así le llaman algunos, da como modelo de un Convenio de reducción de asignaciones voluntarias, lo que en criollo y sin reflexiones que entorpezcan su contenido, se lee como rebaja salarial.

“No te cuestiono la decisión, no tenías laburo acá y probaste suerte. Ni el idioma conocías. Por suerte conociste a Jüngen y, mirá vos, me hiciste tío de dos críos rubiones. Sabés que te quiero mucho, aunque no dejo de pensar que sos, como te diría... una tipa rara”.

“La sociedad picanea al ejército” —bramó el Jefe del ejército para metaforizar el ajuste económico que recorta el presupuesto de su fuerza. Entonces algunos pidieron su renuncia. No fue muy feliz en su frase, claro, pero qué importa. No es un poeta precisamente, ni un filósofo, ni un empresario metido a periodista. Para su suerte, sus exabruptos no mellaron el prestigio de la fuerza que representa. Hasta algún apólogo, habla de la Ejemplaridad del ejército renovado.

Cuando no consiguen las partidas presupuestarias, dice ese artículo, “se aplican con estoicismo a desarrollar la imaginación, racionalizar los gastos y encontrar nuevas soluciones”. Un vocero, quizás. “En conclusión, esta institución de la república se ha prestado a una metamorfosis de creativa

Recortes y reversibles

adaptación ante una realidad muy áspera, que no sólo es meritoria en sí misma, sino que brinda un bienvenido ejemplo al resto de nuestra sufrida comunidad" finaliza la nota.

De Luis Barrionuevo se dice que –después de su nueva desafortunada frase donde sugería picanear a los que se llevaron la plata fuera del país para que expliquen el lugar de sus depósitos– estaría tratando de ubicar al autor de *El atroz encanto de ser argentinos*, don Marcos Aguinis, consejero del presidente, para que escriba ahora unas líneas pero sobre la Ejemplaridad del gremio gastronómico.

Solicitadas: lugar del diario al que acudimos para revisar firmas y salvar nuestra incapacidad de hacer otra cosa. Género de denuncia. Tantos pesos el centímetro por columna, costo variable según la página, el suplemento y, obviamente, el diario. Los partidos tradicionales y no tanto definen sus candidaturas a dedo, por teléfono o haciendo cuentas sobre el rating televisivo. Algunos partidos de izquierda no, apelan a su punto de vista clásico, la solicitada. –Ah, ¿ahí discuten proyectos, los puntos de acuerdo, los postulados? –No, hombre, eso se verá luego, primero acordamos vos en Capital, yo en provincia. Y dicen: Nos vemos hoy donde ustedes lo dispongan al mediodía. Ergo, dice el marxista, ¿cómo arreglar la cita si hasta mañana no sale el diario y esta noche cierran las listas? No hay tiempo, otra vez será.

"Pronto nos veremos las caras y también las canas. El reencuentro promete

unos mates amargos de tu parte y unos kilos de yerba de la nuestra. Acepto el desafío al ajedrez siempre y cuando me des la revancha al truco, ¿te acordás cómo se juega?"

Hay que decirlo, a sus dotes de escritor hay que sumarle los blasones de filósofo. En suma: todo un intelectual. Sin prejuicios –como esos que lo encuentran levemente parecido a Fernández Meijide pero sin bolsas– podemos leer su quincenal contratapa sabatina –por el día y por una entonación muchas veces similar a la del autor de *Antes de fin*– que nos hace que recordemos que además de escritor es filósofo, citando a Hegel permanentemente, sazonado con un poco de Sartre o Camus.

El escritor incluye dos títulos de su autoría sobre un total de seis recomendaciones cuando le encargan que rescate algunos ensayos publicados entre el alfonsinismo y la actualidad. La revista de *La Nación* –unos días después– lo entrevista junto a su mujer para contestar sobre qué cocina, cuántos zapatos tiene, cuántas horas duerme, cuántos kilos ha logrado bajar con su dieta, así como las cuestiones del orden doméstico: "...como si levanto o no –dice Feimann– la tabla del inodoro, con las consecuencias imaginables". Una muestra más de la totalidad hegeliana de nuestro hombre.

Remarco con lapicera otra solicitada, en este caso, firmada por varios organismos de derechos humanos donde denuncian tres hechos recientes que se vinculan:

–En la provincia de Buenos Aires,



según denuncias recibidas, no se están entregando las partidas estipuladas para los comedores escolares y comunitarios, para los hogares de niños. [...]

—Al parecer para las autoridades cada niño o adolescente pobre es un delincuente. Por ello, en lugar de cumplir con su obligación constitucional de 'proveer a su bienestar', se están buscando diversas maneras de sacarlo de la calle para que no se vea. [...]

—En la provincia de Jujuy existen decenas de escuelas de niños policías que son semilleros de futuros represores de sus hermanos. Seguramente la proliferación de este tipo de escuelas es el resultado de la absoluta pobreza de las familias, las cuales no tienen otra alternativa que 'colocar' a sus niños en donde les den la ropa y a comida que en la casa no hay porque en el país las autoridades han elegido 'honrar' la deuda externa antes que cumplir con su constitucional obligación de servir al pueblo al que se deben." (Página 12, 9-9-2001)

Tapas a color. La de la revista dominical DEL diario y la del suplemento Turismo del ya referido incómodo periódico. Para el mismo día el tema es Miami y los argentinos que se van a probar suerte. Otros hicieron uso del carnet que otorga la viveza criolla y se alistaron en el ejército español: tras el viaje, adiós y gracias. Menos metafóricamente, el clásico corte de manga. ¿Revanchismos por Aerolíneas a las empresas españolas? No, pero podrían posar como nacionalistas y tanto da.

Volvemos: Miami. Cerca de dos-

cientos mil argentinos están desde hace dos años intentando hacer la América (del Norte) en aquellas tierras: de Nito Mestre al panadero que vende panes de leche para la "comunidad", de Batata Clerc a una chica que vende puros en un bar, de un ex colaborador de Ruckauf a un bañero. Los que ya estaban radicados protestan porque ahora los que llegan bajan el costo de mano de obra y temen que se los confunda — dicen— con bolivianos. Más bien, el riesgo es que sean confundidos con los anticastristas que se radicaron en aquel lugar o con los que a mediados de los setenta apostaban a la plata fácil y el dime dos. De todas maneras, y para no ser escépticos, todavía hay chances: una publicidad del diario pero en otra sección anuncia bajo la bandera yanqui una lotería para obtener una de las 55.000 visas disponibles para vivir y trabajar en EE.UU. Si hay algún interesado, el dato es www.paraemigrar.org.

El tipo viajó. Conoció un par de países europeos, en verdad no le gusta nada el zamarreo del avión en el despegue y en los aterrizajes, pero igual fue.

Se encontró con amigos que se radicaron temporalmente afuera. Hablaron mucho sobre la situación actual, se angustiaron juntos, ellos lejos por ahora y sin saber qué hacer. Él, que vuelve en dos semanas tampoco sabe qué hacer. Se enteran vía internet que Escasany y Crotto presionaron al gobierno para que salga a reprimir piqueteros que hacen insostenible la situación para el país, que



Recortes y reversibles

se pierde dinero "gracias a la arbitrariedad de los que protestan" dice el diario. Que se está cerca de la cesación de pagos, que se instalaría una base militar norteamericana en Salta, que sube el riesgo país, que se devaluará, que se dolarizará, que ambas cosas, que se hará un gobierno de coalición, que Firmenich se candidatea a presidente, que se suspenden las elecciones, que...

En una caminata por las calles romanas, se come un *panino* con *formaggio* y *prosciuto*. Encuentra después un

restaurante argentino. Mira las listas. El tipo lagrimea cuando lee Tira de asado o Flan con dulce de leche. Se siente, claro, un boludo; tanto como cuando en el aeropuerto escucha a los connacionales que —ostentosos— gritan las compras que hicieron en el *Free shop* para ahorrarse unos pesos y disimula su argentinidad, escudándose en el pasaporte de la Comunidad europea que sacó gracias a los trámites que gestionó su hermana Andrea esgrimando los orígenes germanos del viejo Mex.



Experiencia (y política) en Argentina

por Diego Sztulwark

La Argentina no es una entidad profunda, perdida o inaccesible al pensamiento. Es un país. Dejemos a los espíritus escolares, atados a los ecos de las virtudes nacionales, contabilizar los elementos que componen la *argentinidad*. Mi interés no es ése, sino constatar hasta qué punto la Argentina "ha dejado de ser" un espacio de la experiencia colectiva para devenir un sitio de padecimientos comunes y resistencias variadas, usualmente despreciadas. Si me interesa plantear esta vía es porque la creo útil para acceder a la pregunta por las modalidades actualmente posibles de la experimentación política.

No pretendo explicar cuándo y cómo fue que la Argentina "ha dejado de ser" algo de lo que tiene sentido hablar *políticamente* y pasó a ser el terreno de una ausencia. Si algún interés tiene la pregunta por las modalidades del ser nacional se debe a las incidencias prácticas que tales formas de existencia puedan tener en los intentos más audaces de constitución de una nueva vía de experimentación.

Lo que intento, entonces, es presentar una idea –y sólo una, aunque todavía algo confusa– que ojalá alcance esa dignidad: no hay una nación, propiamente, sino en la medida en que se comparte una *experiencia* colectiva. A su vez, *no hay experiencias verdaderamente colectivas que no merezcan el nombre de "política"*. Si hay algo en juego, entonces, es, precisamente, la cuestión de la *actualidad de una ética de la experimentación política*.

No estoy intentando decir que toda experiencia colectiva sea exclusivamente política. Pero sí que toda experiencia genuina y verdaderamente colectiva, pública, es altamente sensible a eso que eventualmente llamamos política.

No querría que se confundiera tampoco el sentido de la búsqueda: no se trata de instaurar una autoridad intelectual o moral capaz de juzgar la validez de la experiencia política, sino de plantear, en ocho hipótesis, hasta qué punto este es un problema que requiere ser extraído del plano de lo evidente, para ser pensado.

1. El punto de partida puede ser el siguiente: o bien no hay actualmente, en nuestro país, experiencias colectivamente compartidas; o bien, si las hay, existen de manera tal que no

resulta fácil percibir las, entenderlas ni compartirlas. No se trata de un problema de escala, sino más bien de *intensidades*.

§ La primera gran pregunta, entonces, sería la de determinar si existen o no, en nuestro país, actualmente, experiencias *políticas*; es decir, de una *intensidad* tal que podamos reconocerlas no sólo por su existencia inmediata sino, y sobre todo, por sus *efectos constituyentes*¹; o si, por el contrario, estamos en una de esas épocas, nada extrañas según los historiadores (y demás científicos sociales), en que la política demuestra su *rareza* por la vía paradójica de su omnipresencia discursiva, nombrándolo todo para no materializarse en ningún lugar.

Si bien esa "mirada de historiador" tiene la enorme ventaja de advertirnos sobre un aspecto metodológico esencial, según el cual la política no es una propiedad natural de los pueblos, sino que bien puede ausentarse, su riesgo es el de concebir una idea sustancial de la política que limita su trabajo al reconocimiento de la presencia –o no– de algo que se cree conocer de antemano. Esta "mirada de historiador" es objetivadora respecto de la experiencia, tanto por considerarla sólo a partir de un modelo apriorístico, como por el tipo de subjetividad que pone en juego: la de la exterioridad respecto de la misma experiencia.

2. Podríamos convenir una definición –no importa si hay otras, ésta al menos es una– de lo que entendemos por experiencia: la emergencia de algún tipo de subjetivi-

dad –una universalidad concreta– *capaz de experimentar*, es decir, de obrar –a la vez– con conciencia de las determinaciones existentes, pero también con la vocación de *incompletar* el mundo, de indeterminarlo hacia el futuro, y no simplemente de *padecer* las fuerzas del pasado sobre el presente –las fuerzas conservadoras que actúan desde el presente y sobre el presente, pero por medio de una cierta actualización del pasado–.

Podemos identificar el espíritu de la experimentación como aquello que está dispuesto a ponerse en discusión a sí mismo, a transformarse en interrogación sobre sí mismo; como aquello que, existiendo, tiende a cuestionarse como vía de su trascenderse.

Al respecto, creo, en nuestro país –como en muchos otros– se ha transformado a tal punto el campo de la experiencia *posible* que podemos hablar, incluso, de una masividad de la no-experiencia, del *padecer juntos*.

En los límites de este ejercicio, la idea de experiencia –como actividad constituyente– se opone a la de *pasividad* –*actividad no constituyente, determinada*–.

Así, mientras la experimentación está asociada a la *subjetivación* y a la autonomía, el padecimiento se vincula a formas de *desubjetivación*. Ambas tendencias se encuentran, produciéndola, en una misma trama experiencial.

§ Subjetivación y desubjetivación son nociones lo suficientemente am-



biguas como para reenviar, permanentemente, la una al significado aparente de la otra. Habría que hablar de "sujeto" en la doble acepción que le otorgaba Althusser: como "sujeto de" (la medicina, la política, la historia, etc.) y como "sujeto a" (la medicina, la política, la historia, etc.).

El sujeto es un devenir producto/productor que "se constituye" en los puntos de encuentro entre ambos movimientos y no sencillamente un agente racional, dotado siempre de una unidad objetiva (la conciencia) ni un mero efecto unilateral de la estructura.

Subjetivación y desubjetivación no son fuerzas sustanciales sino efectos del encuentro de tendencias desplegadas en la trama: podemos decir, también, que el sujeto es sólo un punto de vista. Una *perspectiva* (en esa trama).

Pero lo cierto es que en la medida en que nos manejamos con este par "subjetivación-desubjetivación", lo hacemos teniendo en cuenta la distancia que hay entre la decisión de puesta en *acto* de la potencia subjetiva de determinar una nueva idea —una nueva práctica— y la de no activar esta potencia, que es la de la repetición de un recorrido determinado que no altera las trazas que lo estructuran. Las tendencias subjetivadoras-desubjetivadoras, son funciones de un campo de fuerzas reales que no tienen jamás una definición apriorística sobre sus eventuales resultados².

La paradoja propia del campo de subjetivación-desubjetivación nos impide pensar esto claramente: tanto las tendencias constitutivas al acto subjetivo como aquellas que destituyen y descomponen esta disposición de la

potencia son ambas fuerzas productivas de *efectos de subjetivación*. Pero mientras que las primeras son constituyentes de nuevas dimensiones que enriquecen la subjetividad, las otras tienden a empobrecerlas biologizando al sujeto.

Los escritos de Giorgio Agamben han logrado una vinculación precisa entre las actuales tendencias obstaculizantes de la experiencia, con la existencia de un dispositivo soberano biopolítico propio del capitalismo tardío³.

3. Si la política es lo propio de una experimentación colectiva, entonces, la no-política no resulta de un simple defecto de naturaleza, sino de una evidencia de esa carencia experiencial, que es también una carencia de *intensidades*.

La política no es *evidente*. Lo fue, pero ya no. No es una propiedad natural de los pueblos, siempre presente, sino una actividad y un pensamiento.

Un país sin política no es un país sin experiencias, sino uno cuyas experiencias no son rigurosamente colectivas. Pasan muchas cosas, pero estas cosas que pasan no alcanzan —en su *intensidad*— a fundar una dimensión de pensamiento colectivo.

§ Esta impotencia de la política tal vez sea lo propio de toda soberanía (estatal) plenamente ejercida. Como nos recuerda Agamben, el ejercicio soberano del poder produce, al interior del propio cuerpo político, una escisión entre dominantes y dominados bajo la forma de una unidad en

la que el dominante ejerce su dominio en nombre de los dominados.

Y, en efecto, en el centro del discurso de tal soberanía se encuentra la noción de *pueblo*.

Como ha sido largamente señalado en la teoría política, "pueblo" nombra, a la vez, al cuerpo político en su conjunto –como *sujeto* de la soberanía: el pueblo reunido en asamblea o representado en el parlamento–, pero también a su parte más empobrecida, subordinada y excluida –como objeto del poder soberano–.

Pueblo nombra, así, y a un mismo tiempo, tanto la operación fundamental del dominio biopolítico (la forma en que un conjunto social logra organizarse *políticamente* a partir de producir una "parte baja", *incluida* como tal, que le otorga consistencia a ese cuerpo político por medio de esa subordinación) como una categoría de la emancipación, lo que ocurre cuando "pueblo" designa una *experiencia* en la que todo lo fijo y sustancializado es puesto en cuestión por los efectos constituyentes de la experimentación.

Se ve hasta qué punto dentro de la idea misma del pueblo como categoría de la soberanía, se escinde el campo común en tendencias subjetivantes y desubjetivantes.

Esta es la identidad posible entre pueblo como sujeto y la política como un cierto nivel de *intensidad* que configura la experimentación. El punto de encuentro sería el hecho de que la experiencia política es la del pensamiento de las multitudes y la de los efectos constituyentes de tal pensamiento.

Pero, al mismo tiempo, las condiciones actuales de la experiencia polí-

tica rechazan toda subordinación con respecto a "lo político" como regulación soberana (estatal) de la *vida*.

4. Si podemos decir que la Argentina existe, al menos los últimos veinticinco años, es porque hemos vivido –en el sentido de que hemos padecido– no juntos, pero sí simultáneamente, una serie de acontecimientos comunes: una dictadura militar, una condena cerrada a esa dictadura que nos ha imposibilitado pensarla a fondo, una ilusión democrática que también nos ha impedido pensarla a fondo, una decepción democrática, una hiperinflación, etc. El conjunto de nuestros padecimientos actúa como *memoria* o fundamento común de nuestra identidad más reciente como país.

La experiencia vivida, en épocas de no-experiencia, sólo existe como *fantasmagoría*.

La experiencia pasada (más que pensada) termina operando como inconsciente del padecimiento conjunto.

Cada vez que se actualiza una posibilidad política, experiencial, se tensan los músculos de la patria: los fantasmas son invocados para activar profundos terrores, *no hay peligro mayor que volver a experimentar*. Así, Montoneros, resistencia, clasismo, liberación, Santucho, piquete, guerrilla, huelga general y otros, son los nombres que conforman el universo de referentes de aquella época, y que no remiten a una época de pensamiento político sino a un pasado, en el

sentido de algo que ya no-es-ni-debe-ser. La experiencia pasada acude convocada para sostener el padecimiento actual.

El terror habla claro y firme: la libertad es el origen de todos los males.

Cada vez que se frustra una posibilidad de experiencia política, vuelve a reinar el "país real", "material", cuyas moléculas están absolutamente sujetadas al sentido del padecimiento. La experiencia no es siquiera pensable.

Y ese hecho de que la experiencia no sea pensable es lo que oculta que la experiencia haya sido *pensamiento político*.

§ Así, la subjetividad como actividad, como pensamiento colectivo (*político*), como *intensidad*, existió en el país, al menos bajo dos formas privilegiadas: el peronismo, por un lado, y la izquierda revolucionaria, por el otro. En el medio, pueden hallarse todas las formas que se quieran.

Juan D. Perón y John W. Cooke son dos nombres, uno a cada lado de la correspondencia, de una de las modalidades de la experiencia política argentina. Expresan una pugna de ideas al interior de un mismo cuerpo de representaciones hegemónicas entre los trabajadores argentinos.

El peronismo fue, en este sentido, un síntoma de la vigencia de la política. La experimentación era posible en más de un sentido, en más de una dirección posible. Los amigos podían enemistarse y viceversa, porque las relaciones de amistad y enemistad, propias de las relaciones pertenecien-

tes al espacio de significaciones de lo político eran múltiples y activas.

Cooke considera que la experiencia argentina es peronista. Pero ese nombre es todavía poco decir: la denomina "hecho maldito del país burgués". El sitio está definido por la conjunción de todo lo que de subordinado hay en los intentos de constituir un cuerpo único soberano. Pero en Cooke decir "lo subordinado" es remitir a lo inconsistente, a lo que se insubordina, a una periferia social que es, a la vez, el centro mismo de las potencias de la nación que no han podido ser sujetadas, incluidas. Lo maldito es el síntoma, "lo real que resiste" toda totalización, se diría en lacaniano.

Como fuera, Cooke y Perón, por nombrar sólo a dos de los nombres posibles, constituían "proyectos" diversos al interior de un campo en donde la experimentación histórica estaba abierta.

Sobre la destrucción de esta trama –el campo político– (y de la represión salvaje de lo que de *maldición* hay en la Argentina), el peronismo quedó inerme, depurado, como una prolongación simbólica ya desprovista del contenido constituyente que le advenía del hecho de pertenecer a un campo experiencial, y no a la inversa.

El menemismo es la expresión más coherente y lúcida en un país en condiciones de carencia de proyectos de desarrollo nacional por parte del conjunto de las clases sociales. Es la manifestación más radical de *una política posible en condiciones de extinción de lo político*. El movimiento general es de caída libre o búsqueda ciega,

es decir: alfonsinismos, chachismos, *Carrió(ismos)*, etc.

La izquierda revolucionaria (particularmente guevarista y clasista) le puso el cuerpo a la radicalización de un pensar que iba más allá de las representaciones que contenían las prácticas políticas de la institucionalidad democrática, pero también a las –estalladas– representaciones nacionales contenidas en el peronismo. El desafío apuntó tanto a las relaciones políticas fundadas en sus modalidades representativas, jurídicamente instituidas (constitucionales y parlamentarias), como a las representaciones simbólicas hegemónicas que hacían del peronismo un cuerpo privilegiado de la experiencia política de la época.

Esta experiencia tendía a la democracia directa y al poder obrero: ese más allá de la representación política fue pensado en todos los sentidos. No hay más que ver la experiencia de las coordinadoras obreras que se fueron desplegando desde Rosario o Córdoba y que llegaron a movilizar a una importante porción de la clase obrera argentina, hasta chocarse de frente con las Fuerzas Armadas.

La dictadura militar acompañó y forzó el derrumbe de la experiencia política: la devastación se cristalizó en la emergencia dominante de la figura de individuos victimizados y convertidos en sujetos *de necesidades*, es decir, de todo aquello que actúa como negación de la experimentación.

5. La memoria histórica no es por sí misma *condición* de la experiencia. De hecho, la memoria no es

nunca *unívoca*: suele ser más bien selectiva.

En el recuerdo juegan un papel contaminante las premisas de la propia reflexión rememorativa: los momentos más activos acuden a la memoria a partir de su propia condición activa. La condición tiñe la búsqueda. El presente es la fuente de los sentidos. La rememoración los reforzará, a través de un recorrido por el pasado, en el cual la selectividad operará reconociendo sus propios antecedentes olvidados. Pero lo inverso también es cierto. Durante los períodos signados por el padecimiento, la memoria opera seleccionando imágenes aterrizantes. Cada apelación al pasado sufre las falsificaciones del caso. Se activa un mecanismo de congelamiento de la situación de padecimiento actual y se la proyecta hacia atrás, de forma tal que todo lo que en el pasado sucedió bajo la marca de la experimentación queda olvidado para dar lugar a un recuerdo afectado por el padecimiento actual. Así, los años de la experimentación de ayer son leídos como las causas del padecimiento actual y, por lo mismo, como amenaza de actualización de la catástrofe.

La *memoria*, como la *conciencia*, tiene sus propias coartadas.

La conciencia sobre quién es el enemigo es útil tanto para quienes desean la lucha contra él, como para quienes pretenden evitar todo combate.

§ *Memoria y conciencia no son con-*

dición *suficiente* para la *experiencia política*.

Algo de esto sucede con la memoria sobre la década del '70: suele ser representada como "los años de la violencia", del desencuentro, del caos y, al mismo tiempo, de la ingenuidad, de la irresponsabilidad de sus protagonistas. Todo lo cual pareciera confirmarse cuando escuchamos el testimonio actual de sus sobrevivientes.

Así, cuando oímos que esa fue, según testimonios para nada escasos, una década de "plenitud experiencial" y que "lo volvería a hacer", no resulta fácil acallar esa voz de la conciencia que murmulla, como uno de los protagonistas de la película *Cazadores de Utopías*: "sí, pero a qué precio".

O cuando alguien se arrepiente de todo: "éramos muy jóvenes", "no entendíamos el mundo". La prudencia de quien "ha entendido", por fin, que aquellas ilusiones eran peligrosas, resuena en las conciencias y configura la memoria oficial de la sociedad sobre sí misma.

Los primeros no pueden ser escuchados sino por quienes ya no tienen oídos para los segundos. Sólo desde una posición de búsqueda activa se puede entrar en contacto con quienes nos hablan desde la "plenitud del pasado".

Y, a la inversa, sólo la desubjetivación actual nos permite entender hasta la simpatía a quienes se desdican de haber vivido esas intensidades con retroactiva conciencia vergonzante.

En todo caso hay siempre una continuidad –y una discontinuidad activa– en nuestras propias capacidades de escuchar, de leer y de compren-

der lo que sólo podemos conocer a partir del testimonio de los protagonistas que se prestan a la palabra.

La dictadura mostró hasta qué punto la operación de exterminio fue algo muy distinto a un simple paréntesis entre dos etapas más o menos homogéneas de la experimentación política y social.

Efectivamente, todos los intentos de continuar los ademanes del setentismo militante han caído por igual en saco roto. Las condiciones de aquella experiencia fueron alteradas. La política fue transformándose sin poder comprender sus propias mutaciones. Mientras por un lado perdió toda efectividad, por otro, siguió repitiendo su oficio, sin interrogarse por las nuevas condiciones de su vaciamiento. Mientras la dictadura fue pensada como un paréntesis, el retorno a la democracia fue vivido como una frustrante constatación de la imposibilidad de la intervención política.

La actividad política, carente de sustento experiencial, quedó separada de los momentos más fuertes de la reflexión sobre sí misma y sobre las nuevas posibilidades de la experimentación: *la política dejó de pasar por la política*.

Si es cierto que el pasado no es algo que está a nuestras espaldas como aquello que pertenece a un tiempo ya ocurrido, si el pasado no se objetiva de modo que lo ocurrido toma forma de un hecho ya constituido y puesto detrás nuestro, es decir, accesible en su acabamiento perfecto a quien da vuelta su cabeza para aprender de él, sino que las dimensiones temporales sólo existen tal como se

nos aparecen en el presente, entonces, no es nada extraño hallar en éste una condición de lectura del pasado.

Así, luego de la dictadura se configuró, desde el alfonsinismo (como fenómeno que desbordó los límites del partido radical hasta hegemonizar buena parte del clima intelectual y político de la posdictadura) una lectura de los '70 cuya versión propagandística fue la famosa "teoría de los dos demonios" (propaganda que gozó de inmejorables presentadores como el escritor Ernesto Sábato, entre otros "orgullos" de la nación). Los efectos más perniciosos de esta teoría no fueron tanto las absurdas igualaciones entre las organizaciones armadas revolucionarias y el estado terrorista –objetivo político más inmediato y evidente–, sino el hecho de consolidar un presente de inmovilismo a través de socializar una lección inevitable: fuera de las inercias sociales mayoritarias, de los mandatos del poder y de la administración pacífica de los conflictos que atraviesan la sociedad no hay nada que se pueda hacer sin merecer, de inmediato, la más dura de las sanciones.

Así, los años '70 son recordados como los "años de la violencia armada". Este elemento es el que oscurece todos los demás componentes de aquella situación. Todo lo que se diga respecto de aquellos años será tamizado a través de este elemento dominante.

Así, el pensamiento político desplegado en aquellos años será –tanto para apologistas como para detractores– ocultado y desplazado bajo los fulgores bélicos tras el supuesto de que

este elemento tiene derechos retroactivos de ocupar el centro, hasta dominar, en una visión reduccionista, la riqueza de posiciones, debates y experiencias que estuvieron en juego⁴.

6. *No basta con que los elementos estén presentes.* La experiencia no se inicia al completarse la cantidad de piezas necesarias. Así, con un poco de clase obrera, otro de campesinado, una cantidad razonable de jóvenes estudiantes movilizados, un contexto habitual de hambre sumado a la existencia de moderados grados de organización de la subjetividad político-partidaria y, si no fuera mucho pedir, un conductor genial (o al menos no tan mediocre) sería posible, por fin, acceder a la política.

No hay constructibilidad de la experiencia colectiva. Los elementos suelen estar presentes y, por tanto, también la capacidad de autoengaño: el *voluntarista* suma los elementos y sonríe al comprobar que "están todos" dados (ya realizados, ya potencia). El *esencialista* descrea de la importancia de la relación entre los elementos, porque supone en cada uno de ellos una esencia común. El *dialéctico* confía –estoicamente– en que la *dispersión* de estos elementos (*fragmentos*) no son sino un "momento" de un movimiento único, del despliegue de una temporalidad que los hará ingresar en la danza de la *negatividad*, hacia la unidad *positiva*.

§ Hay una condición de la experiencia que es, precisamente, el po-

der ser pensada. Toda búsqueda radical se entrapa en la paradoja de Platón: uno busca lo que no conoce, pero entonces ¿cómo sabré reconocer aquello que busco cuando lo encuentre? Si no sé lo que realmente busco ¿cómo sabré reconocerlo cuando lo encuentre? Ante este *impasse* lógico, el recurso que hemos hallado es el de una admisión: aquello que llamamos búsqueda no es el comienzo, sino, casi el final de toda búsqueda. En rigor, toda búsqueda se inicia, como decía Picasso, una vez que algo “ya se ha encontrado”, y no al revés. Se busca porque se ha hallado *algo*. Se investiga porque se confía en las hipótesis. O, como recordaba Marx, se formulan sólo las preguntas para cuyas respuestas existen ya las condiciones.

Entonces, no está de más explicitar lo que hemos encontrado y los que nos mueve a la búsqueda: una idea de la *praxis que ya no se piensa en términos de separación*, instancias, globalidades ni momentos, sino como una unidad material singular e indivisible; un *materialismo que ya no depende de una metafísica de la materia*, sino que confía sólo en las prácticas resistentes efectivas; una *política que ya no se ufana de la existencia de los elementos necesarios, ni de la construcción de un sujeto*, sino como emergencia de una subjetividad no capitalista fundada en la producción práctica de modos de vida alternativos; una idea de *la experiencia que ya no es determinada por ninguna de las formas de la necesidad ni del padecimiento* –esa ideología profunda del capitalismo–; una noción de *situación* que ya no piensa en términos de un *social-carente* que sólo adquiriría “seriedad”

a partir de un *salto a lo político*; una idea de la ética de la “no separación” capaz de hacerse cargo del conjunto de las formas de existencia de lo humano y no sólo de su versión intelectual y moral dominante (ética de la comunicación, de la tolerancia, etc.); y, sobre todo, una fuerte convicción de que no hay pensamiento –político– potente (y no hablamos ya de una rigurosa filosofía política), si no es componiendo prácticamente con las resistencias que surgen como un contrapoder respecto de la subjetividad del campo, que es la del país *sin pueblo*.

7. La filosofía –política– en condiciones de carencia de política efectiva, puede devenir en una fuente de negación de la experiencia, contradiciendo abiertamente lo más valioso que la dialéctica nos legara: la prioridad –ontológica e histórica– de la *praxis*.

Seguir anunciando desde la filosofía política lo que ha de suceder a nivel de la experiencia política es, por lo menos, una confusión de registros. La filosofía política no tiene poderes constituyentes (más allá de la ilusión académica de estar trabajando con la verdad, la que sí tendría efectos, efectos de *verdad*); es siempre un poder de representación (constituido). Esto no necesariamente la anula ni la disminuye; mas bien le da un ámbito de validez, a la vez que nos previene de su tendencia natural a *comerse* a la experiencia, subyugando lo que de irrepresentable hay en ella en su potencia de abstracción.

Como dice Jaques Rancière, el pen-

samiento filosófico *de* (es decir, *sobre*) la política no es el pensamiento político *de* (es decir, *interior a*) la política. La filosofía (de la) política es *eso* que se ocupa de los discursos políticos en ausencia de la política (práctica).

§ ¿Hay razones para sostener la posibilidad de la emergencia de una subjetividad radical más allá del voluntarismo militante y del optimismo fideísta (no de "fideos", sino de "fe") de la agitación permanente?

Es difícil responder sin comenzar a mentirse un poco (porque las ganas se disfrazan de razones). Sin embargo, creo no caer en un mero voluntarismo ni en una fe vacía cuando sugiero que es posible que las resistencias actuales no necesariamente sucumbirán en alguna de las formas inevitables de la no-experiencia.

Pero no se trata de un *saber* sobre estas luchas lo que permite abrir un juicio de este tipo, sino más bien la idea de que el principio del saber (de la *verdad*) y el de la *experiencia*, son de un orden *distinto* entre sí. Tanto que lo que puede indicarnos el comienzo de una experiencia es, precisamente, la presencia de un "no saber" (que no es ignorancia).

Quiero decir: no se trata de obtener un saber que nos permita distinguir cuando y dónde hay –o no hay– una experiencia política, sino que, al contrario, es precisamente cuando los saberes son puestos en cuestión (por medio de la postulación de un "no saber") y se atenta contra su autoridad, que podemos estar frente al principio experiencial.

Y creo que este "no saber" se ha hecho presente en la existencia de luchas muy serias que se plantean la producción de lazos sociales alternativos y la creación de formas económicas y gestionarias nuevas.

Me parece que esas luchas *existen*: ya no se identifican exclusivamente a partir del *padecimiento común* o de la reivindicación de un sujeto *reducido* a sus *necesidades mínimas*.

La angustia de no saber si ya no habrá más experiencia, la incertidumbre que se corresponde a un tipo subjetivo agotado, y la interrogación de si es posible asistir a un nuevo tipo de subjetivación –y de política–, difícilmente se resuelvan por decantación.

La *visibilidad* de esas experiencias demanda un trabajo de búsqueda.

Este trabajo es el de la constitución de *núcleos de investigación militante* dedicados a la producción de la creación de *nuevos saberes experienciales* a partir de la noción de que *la política ya no pasa por la política*⁵.

8. Pienso que Argentina es un *cementerio* de la experiencia. Y que las opciones entre quedarse e irse son sólo formas de resolver una insatisfacción generalizada: una imposibilidad de *habitar*. Quienes se van tras una beca, un trabajo, una promesa de hallar una felicidad imposible de encontrar acá, se imponen una forma nueva del auto-exilio. Estos viajes ya no son restos de experiencias políticas destruidas en búsquedas de un refugio. Esos exilios eran *forzados*, y eran acompañados de una esperanza de que no todo se perdiera, de



que la vuelta no fuera *tan* lejana. El exilio actual, en cambio, es un flujo que en su no-estallido deja, por propia voluntad (aun cuando, claro, esto no sea tampoco tan así), un *lugar* que ya no tiene nada que ofrecerles. El exilio aquel era un encuentro fugaz entre biografías en peligro y un abandono generalizado de la política. El actual es un encuentro orgánico entre una sociedad ya *sin* política, y una fuga solitaria a la desesperanza. La creencia de que podemos funcionar mejor en algún otro lado es de una espiritualidad opuesta a la del exilio político de hace unas pocas décadas (y esto más allá del mundo espiritual de cada uno de los exiliados mismos).

La misma diferencia se muestra en las modalidades del quedarse. Esta decisión no implica una confianza en el futuro –o en el presente–, ni un temerario *arriesgar la vida* en contra de un poder tiránico. La permanencia en el país se parece más a una extraña forma de la indecisión, que nos hace recordar “demasiado tarde” que *acá* “no pasa nada” (pagando el precio de la frustración posible a cambio de reservarnos la ventaja de no abandonar toda sospecha de alguna vida posible que nos ampare de esa forma del exilio demasiado desarraigada –por voluntaria– que no podríamos tolerar).

¿Puede pensarse en una *vida política* (una vida que vaya más allá de un tortuoso sobrevivir) hoy en la Argentina?, ¿hay alguna vía *resistente* hoy en nuestro país?, ¿existen ac-

tualmente experiencias de nuevas formas de habitar la Argentina?

Los *espíritus políticos* no tenemos *vida posible* sino en vinculación directa y activa con los núcleos resistentes, productivos, que perforan las fuentes de la des-experiencia. Pero cuesta asimilar esta idea de que la *política* no siempre *pasa por* lo político.

Tal vez una clave para tal resistencia sea asumir hasta qué punto no se trata ya de experiencia del sujeto, tal como hasta aquí lo hemos conocido y pensado. Tal vez tengamos que asumir que “no sabemos” demasiado de la sociabilidad en formación.

Quiero decir: si es que estamos dispuestos a recorrer nuevamente los caminos de la experimentación quizás tendremos que trabajar contra nuestros propios saberes (políticos). Si fuera así, un gran desafío sería buscar las formas concretas de acompañar esta emergencia, de afirmarla y pensarla a partir de esta confesión de que todo saber universal y acabado sobre ella es imaginario.

§ Si algo caracteriza a la Argentina de hoy es la decisión de declarar la inexistencia de una parte de la población.

Esta inexistencia se declara bajo condiciones del dominio de la economía global sobre las posibilidades de la acción estatal-territorial. El Estado argentino no es sino un garante de la soberanía globalizada del capital.

Pero esta declaración puede ser contestada: si esos cuerpos se rebe-

lan frente al decreto que les manda "no existir", es decir, si aún debiendo no existir, insisten en una existencia inaceptable (al menos para las representaciones que buena parte de la sociedad se hace sobre sí misma), esos cuerpos –condenados a actuar su inexistencia– deberán resistir, aún más, los intentos de los poderes por eliminarlos.

Esa rebelión ya ha adoptado un nombre: *piqueteros*.

Se han activado, al respecto, los recursos culturales y políticos disponibles para comprender este nuevo fenómeno: una verdadera *voluntad de comprensión* ha puesto en movimiento energías largamente adormecidas.

Asociados a los miedos acumulados en el cuerpo social, los piquetes soportan herencias impensadas de la historia: pobreza, carpas, luchas, hogueras y, sobre todo, asambleas.

Si alguna promesa traen los piquetes es el de ser máquinas de una producción acelerada de politización.

Así, entre los espectros de un pasado que en el terreno del pensamiento aún aterroriza más de lo que inspira y sus efectos despabilantes, alrededor de los piqueteros se constituyen imágenes muy fuertes, e hipótesis variadas⁶.

Los obstáculos para pensar la resistencia de quienes han decidido existir en contra de los designios del poder no provienen de la falta de contundencia de los hechos de la realidad, sino de la falta de evidencia de todo lo que se presenta como evidente.

La *voluntad de comprensión* trabaja sin dejarse trabajar.

Se acerca al espacio de la emergencia del fenómeno desconocido con

los viejos instrumentos del saber político correspondiente al discurso de la soberanía: "inclusión" y "exclusión".

La intervención de esta voluntad social de comprensión, lejos de alterarse frente un núcleo experiencial que exige ser pensado en términos de la propia multiplicidad emergente, ejerce su violencia sobre su objeto –las experiencias que se encuentran en el piquete– *produciendo*, así, la figura piquetera, sin dejarse constituir, ella misma, por la novedad de una experiencia novedosa.

Esta fuerza *significadora* del pensar global reduce toda *novedad* (la emergencia de una *situación*) a un *hecho más* de la sucesión de los hechos de la no-experiencia cotidiana.

Esta interrogación sobre los piquetes es así rigurosamente *ideológica*. Fomenta las mismas conclusiones a las que ya había llegado antes de partir: los excluidos pretenden su *inclusión*.

Inclusión y exclusión se imponen así cómodamente como operadores dominantes del pensamiento posible (al menos desde el fin de la dictadura militar).

¿Y por qué quieren incluirse? ¿De qué quieren excluirse? ¿Estamos tan seguros de que éstas son las preguntas que nos revelarán los sentidos puestos en juegos en estas nuevas manifestaciones de lucha social?

Con el desplazamiento del marxismo como matriz dominante del pensamiento de las luchas políticas se ha tendido a sustituir el par burguesía-proletariado por el de inclusión-exclusión: de la lucha de *clases* a las formas de la inserción de cada una de las *partes* de la ciudad al cuerpo las

representaciones jurídicas, políticas y económicas.

El par "inclusión-exclusión", nos recuerda Agamben, se corresponde con una reflexión realizada al interior del discurso de la soberanía y las relaciones de dominio estatal, en las que *la exclusión no es sino una procedimiento inclusivo*.

La falta de autoexamen de la *voluntad social de comprensión* que trabaja a partir de la norma social de la inclusión es, precisamente, la que ha limitado la comprensión de lo que de novedad puede haber en las luchas piqueteras. Nos hemos cansado de oír que se trata de quienes se habían quedado afuera y ahora "quieren incluirse". "Buscan que los exploten". Y bien, *quieren* incluirse, se afirma, el problema es si *pueden*.

Se ha escuchado a la CTA afirmar que la *inclusión es posible*: no sólo existen suficientes fondos para ser distribuidos (es decir que es económicamente factible), sino que, además, la propia CTA está luchando por volver *políticamente viable* tal posibilidad.

Existe también la especulación sobre lo que sucedería si tal inclusión no fuese políticamente *viable* (en los límites más o menos estructurales de la coyuntura actual). Los piquetes serían, entonces, mucho más que una fuerza capaz de ensanchar las capacidades inclusivas del capitalismo argentino, para volverse la expresión de la *crisis* misma del sistema.

Estas reflexiones son actuales y permanecen abiertas, pero no por ser, en alguna medida, momentos activos de esta voluntad de trabajar "sin dejarse trabajar". Los piquetes, en am-

bos casos, son antes *datos acabados* de una coyuntura abierta y no experiencias, *fuentes* –en y– desde las que construir un pensamiento que renueve las condiciones del compromiso.

El problema con estos discursos que "ya saben" lo que "son" los piquetes –incluso antes de que los piquetes sean–, es que contribuyen a fijar los mecanismos de la no-experiencia, resistiéndose a dejarse trabajar por *una significación aún en construcción*.

Es que, al revés de lo que sugiere el refrán, nuestro problema bien puede ser el bosque el que no nos deje ver el árbol.

Notas

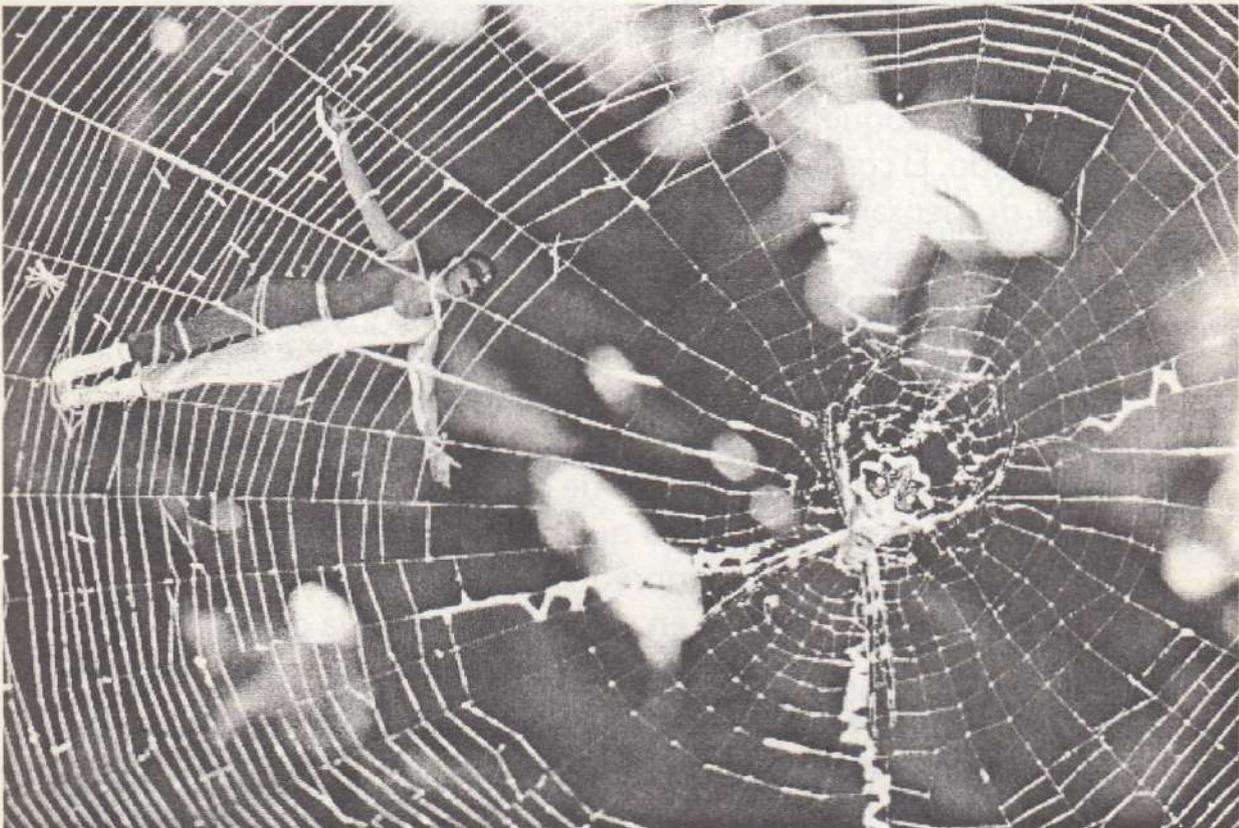
- 1 La intensidad es uno de los rasgos de la política entendida como una actividad en la que la palabra pierde su fuerza cuando no es sostenida con el cuerpo, tanto en el sentido de que se piensa habitando un lugar –situación–, como en el sentido de que hay que poder soportar con el cuerpo los efectos de lo que se dice. Al respecto C. Schmitt sostiene que la política sería lo propio de todo enfrentamiento, a partir de alcanzado un determinado grado máximo de esta intensidad. Una vez alcanzado este nivel, el enfrentamiento político pone en juego la vida de quienes se enfrentan. De lo que dice Schmitt retengo el hecho de que la intensidad alcanza a tocar la vida como lo real, y no la idea de que el enfrentamiento sea lo originario de la política, como él afirma.
- 2 Ese campo no tiene por qué ser pensado con la rigidez de una estructura sino que puede ser concebido como lo propio de la *situación*.
- 3 Giorgio Agamben: *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos; *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz*, Pre-Textos; e *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo.
- 4 Resulta alentador comprobar que el "campo académico" es capaz aún de demostrar

Experiencia (y política) en Argentina

signos vitales, así sean estos escandalizadas reacciones, frente a este tipo de observaciones. Afrontar el hecho de que los '70 – por ponerle un nombre a la experiencia política que surge con el peronismo y se prolonga de formas diversas hasta la última dictadura militar– sean pensados como una época de búsqueda intensa, de experiencia y de pensamiento, puede generar verdaderas alergias. Aunque no sea del todo fácil de comprender, un cierto “marxismo teóricamente correcto” sigue leyendo los sucesos de estos años como los de una época en que los balazos de la izquierda, los bombos del peronismo y las picanas de la derecha se combinaron irresponsablemente, produciendo unas condiciones “inapropiadas” para su propia intervención intelectual, cultural y política. Aunque no lo confiesen –del todo– en público, acusan a buena parte de la militancia política revolucionaria de aquellos años de haber provocado la reacción de las FF.AA. y el posterior genocidio. Esto explica, por ejemplo, el tono acusatorio, descontextualizador y pornográfico similar al de Daniel Hadad, con el que Ezequiel Adamovsky, miembro de la revista *El Rodaballo*, se ha horrorizado recientemente, como una gordísima –y moralísima– señora de la clase media argentina, frente a formulaciones que se ins-

criben en la intención de comprender la década de los '70 y las posibilidades actuales de la experimentación política en términos similares a los de este artículo. Desde entonces no ha hecho más que exigir aclaraciones y condenar como “imperdonables” dichos textos. Para quienes creen que exagero o que generalizo una situación individual, pueden consultar el lamentable –por calificar esa bazofia de alguna forma– artículo de Helios Prieto sobre el PRT-ERP, publicado en el número de *El Rodaballo* del año 2000.

- 5 Idea esta que me pasó, en una conversación reciente, Miguel Benasayag.
- 6 *Piqueteros*, sin embargo, no es una nueva categoría estatuida del pensamiento político. Es conveniente mantener abierta esta significación para no clausurar las posibilidades de pensamiento que fenómeno solicita. Un intento de pensar sistemático sobre algunas de las prácticas y las formas de pensar de los “piqueteros” pueden consultarse en el primer cuaderno de *Borradores de investigación* publicado recientemente por el *Colectivo Situaciones*: “Notas para la reflexión política (a propósito de la lucha piquetera en la Argentina)”, y el cuaderno IV de *Situaciones: Conversaciones con el Movimiento de Trabajadores Desocupados de Solano* (en edición).



Acerca de los modos estatuidos de pensar los '70 *

por Ana Fabbri

Montoneros es quizás el mayor emblema en la Argentina de aquello que se conoce, a falta de mejores y más precisos nombres, como los '70. Que su marca inaugural en la simbología nacional no se haya producido en esos años sino que se remonte a mediados del siglo XIX, podría prestar cierto atractivo a la idea de insistencia significativa para pensar las implicancias de ese retorno. Pero Montoneros es parte de la experiencia que hizo palpable en la Argentina algo irreductible a lo que un análisis tal permitiría pensar: que aquel presente, el de los '70, fue, no una evidencia histórica del modo en que se reproduce el estado de cosas o de cierta aparición insistente de "síntomas" que darían cuenta de "lo" inasimilable, sino parte protagónica de un proceso colectivo de creación de un destino.

Me interesa distinguir acá tres modos de concebir la idea de destino. Uno es aquel que podría ejemplificarse con el proceso desencadenado por la escanción que en la historia del movimiento peronista significó el golpe del 55: un "destino truncado" que a través de los años de resistencia al no reconocimiento político y a la creciente redistribución regresiva de ingresos, derechos y "dignidades", fue adquiriendo el estatus de un "mandato" proveniente del pasado. El componente mítico del peronismo revolucionario es difícil de pensar sin este llamado a la asunción de un mandato –"Luche y vuelve"–, y la idea de destino ahí involucrada es indisoluble de una representación de aquel que siguió reclamando pretéritamente las condiciones para volver –claro que ese pasado invocante continuaba constituyéndose desde un presente signado por una densa trama de experiencia colectiva. Pero acá me interesa, sobre todo, distinguir la idea de creación de destino con la que comulgarán estas líneas de lo que podría confundirse con las nociones deterministas que impregnaron esos años.

El movimiento efectivo en el que se produjo la densidad experiencial que fue la marca de esa generación, se nutrió en gran medida de cierta ficción relacionada a la inexorabilidad de la historia. La idea de creación de destino allí implicada podría nombrarse como la interpelación hacia el presente de un futuro ideal-



zado (la "historia" interpelando a la "pre-historia"). Mi intención no es analizar ese espíritu de época que precedió al que luego expresó –en un movimiento que posibilitó la elaboración, a partir del efectivo fin de los determinismos, de insólitas teorizaciones acerca del fin de la historia– un desmesurado contingencialismo, sino simplemente mencionarlo como fondo para contrastar una tercera idea en cuya clave cobrarán sentido las reflexiones que siguen. Es aquella que posiblemente sea la que más contrasta con lo que habitualmente se asocia a lo destinal –es decir, cierta representación relacionada a un devenir de los acontecimientos cuya resolución ya estaría inscripta y cuya percepción sería asequible para quien lograra ubicarse en un, digamos, no-lugar trascendental, y que implica que las instancias colectivas que coadyuvan a la emergencia de lo que vengo nombrando como creación de un destino, se bastan a sí mismas, y sólo encuentran su ubicación espacio-temporal en el aquí-presente, o bien que su verdad les es inherente. Para decirlo en otros términos, un proceso histórico caracterizado por la efervescencia de prácticas colectivas constituyentes como el que nos ocupa, da cuenta –desde un punto de vista sincrónico– de la presencia de un destino en proceso de creación, de modo que cualquier efecto producido por los acontecimientos que en el plano de la diacronía afectaran al real histórico, nunca podría invalidar el hecho cierto de que tal destino tuvo lugar. Por eso ningún acontecer en el plano real de la historia posterior podría legitimar la impugnación ontológica, de un parado-

jal destino-pasado, mediante el argumento de que no se realizó. Y sin embargo, lo cierto es que la escritura presente de la historia –ella misma, por supuesto, histórica– es la que teje el sentido del real-que-ha-sido, y no a la inversa.

Un libro escrito por dos periodistas de la revista *Noticias* cuya primera edición data de noviembre del 2000 tuvo su séptima reimpresión en febrero del 2001. Desde su título podemos vislumbrar ya una opción de pensamiento: Galimberti-Perón-Susana-Montoneros-CIA son los significantes a través de cuya contrastante resonancia se anuncia que una historia va a ser contada.

¿Qué sucedería si sobre el fondo de la ausencia de experiencia colectiva que hoy nos obstaculiza hasta la misma posibilidad de pensar lo nacional, se proyectara una versión de lo que probablemente sea lo más emblemático del momento histórico en que una experiencia tal existió –Montoneros–, que la presentara como siendo otra ausencia, sólo que una que invocara los fantasmas más tenebrosos de una sociedad civil disciplinada por el terror? Ésta pregunta es, claro, retórica. Pero su interés, si lo tuviera, residiría en su capacidad para poner en evidencia –una vez más– que no es tanto lo dicho como lo no dicho lo que otorga a un texto su efectividad simbólica. Quien se dispone a pensar y escribir, elige: sobre qué fondo de silencio lo que escribirá adquirirá sentido, mediante qué contrastes conceptuales se logrará la elocuencia del texto, etc. Cuando esto no sucede, o, para expresarlo mejor, cuando se pretende que no hay nada



de ese tenor que reclame ser decidido, entonces aquel que está enunciando deviene semblante de neutralidad y objetividad, y en ese movimiento, la eficacia simbólica de lo no dicho encuentra óptimas condiciones para su realización. Es sobre el fondo de un silenciamiento de la creatividad colectiva que la praxis de aquella generación expresó, como la historia personal de Rodolfo Galimberti aparece como siendo una buena excusa para contar el pasaje de un momento histórico signado por esa sociabilidad constituyente hacia otro cuyo rasgo más característico es una fragmentación social perpetuadora de lo estatuido.

La eficacia no es, en lo que respecta a lo que acá quiero pensar, una mala palabra. Si me interesa criticarla es en la medida en que lo estatuido está preocupado en su operatividad, y esto nos conduce a la pregunta por los modos en que se crean las condiciones de inteligibilidad. Posiblemente el sentido que habita la tan repetida y tarareada frase "la historia la escriben los que ganan" no sea ajeno a la constitución de aquellas condiciones, pero sólo si lo leemos con la sutileza suficiente como para percibir que esa escritura de la historia no es una simple e imaginaria tergiversación de los hechos, sino que "los que ganan" es una metáfora para nombrar la intensidad con que, como consecuencia del modo real en que se resolvió una lucha en el plano de la historia, el código del vencedor deja de ser percibido como tal, o como uno entre otros, y deviene aparente fuente de una mesurada objetividad. Si los sig-

nos se componen por la vinculación de ciertos significantes a ciertos significados, la fuerza con que se anuda ese vínculo entre unos y otros podría pensarse como la medida de cuán ajustado está el corset del pensamiento. La historia, es cierto, la escriben los que ganan –en el sentido al que aludí más arriba–, pero como también lo hacen los que pierden, "lo sepan o no", la tarareada frase se torna, por lo menos, engañosa. Y sobre todo: *eso en absoluto implica que hay otra historia, la verdadera, a la espera de ser oída.*

Si interesa acá indagar los modos en que significantes y significados se vinculan, es en la medida en que ello atañe a una eficacia de signo opuesto a la mencionada antes. Me refiero a la concernida en la puesta en práctica del pensamiento –entendido como capacidad disruptora del repetitivo discurso estatuido, o bien como el movimiento que subvierte el padecimiento del ser-pensado–. Y en la medida, también, en que ello nos permita vislumbrar cuán lejos de tales condiciones se sitúan ciertos textos que se ocupan de aquel período de la historia argentina. Este libro –entre tantos otros que podrían reunirse bajo el rótulo "periodista independiente progresista investiga una o varias dimensiones de lo ocurrido en la década del '70"–, contribuye a presentar a "los-hechos" o a "su-relatosin-finalidades-tendenciosas" como pasibles de ser captados en su verdad mediante el simple expediente de la buena fe: lejos quedaron Althusser y sus advertencias en el sentido de señalar la culpabilidad implicada en toda lectura.



Larraquy y Caballero, los autores del libro, describen así uno de los primeros acercamientos hacia su biografiado:

“Volvió a insistir en que lo tuteáramos. Pero su obsesión era saber quién nos pagaba.

—Entiéndalo, no nos paga nadie. Queremos hacer un libro que cuente los años 70 y los 90 a través suyo. El pasaje de un mundo a otro. Creímos que era una buena historia”.

“Galimberti” es, efectivamente, una buena historia, una buena investigación llevada a cabo por periodistas bienintencionados. No merece ser calificada de tendenciosa: no presenta a Galimberti como el paradigma de la experiencia de los '70, ni siquiera como el síntoma que revelaría lo “erróneo” de aquellas prácticas. Tal vez sea injusto, incluso, reducirlo —como en estas líneas— a una excusa que permita pensar otras cuestiones no implicadas en su percepción-de-sí, pero se trataría de una injusticia casi insignificante si la comparamos con aquella realizada por su texto, a saber: contar la historia de una generación que fue expresión de una potencia colectiva capaz de intervenir en lo real histórico con una intensidad tal que sólo pudo ser sofocada mediante la puesta en práctica de una “solución final”, a través de los avatares personales de un personaje que constituye la negación más contundente de aquella experiencia.

La historia vaciada de densidad experiencial no necesita que la escriban: se escribe y re-escribe sola —en ausencia de un pensamiento creativo que no se detenga ante el interdicto que delimita lo pensable— a través de la “obje-

tividad” irradiada por la intensidad con que el sentido común vincula los significantes a los significados.

Podrían encontrarse, en el diálogo antes citado, dos “variaciones” de un mismo mecanismo, a saber: la operación consistente en reducir a intencionalidad imaginaria el campo simbólico de producción o reproducción de sentido, o —en rigor— la sujeción de sus actores a ese campo. La usina significante a disposición permite a Galimberti sospechar una operación de inteligencia pergeñada por un autor —claro— intelectual, al tiempo que otorga contra-argumentos a los autores del libro, que, no siendo “mercenarios”, sólo intentan contar una buena historia. Se trata simplemente de la presencia de dos matices que la objetividad vigente está en condiciones de cobijar. Por el contrario, hay una doble ausencia que con estas reflexiones me propuse hacer brillar. Me refiero a la de la pregunta acerca de las razones por las cuales la valoración de una historia a ser contada aparece como “buena”, y a la del compromiso colindante en relación a la culpabilidad implicada en la decisión de su escritura. Mantener abierta una pregunta tal obstaculizaría en gran medida el ardid des-responsabilizador que la buena fe de la neutralidad valorativa operativiza. Pero esto implicaría, a su vez, poner en cuestión la objetividad —vigente— misma, y, ¿qué harían sin ella los periodistas objetivos?

* Algunas reflexiones a partir de *Galimberti. De Perón a Susana. De Montoneros a la CIA.*



Los problemas se quedan en casa

por Matías Molle

"...En el fondo lo que más quieren es simplemente una cosa: que no les hagan daño... virtud es para ellos lo que vuelve modesto y manso: con ellos han convertido al lobo en perro, y al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre."
Friedrich Nietzsche

"La ciudad crea ciudadanos y no hombres,
como la selva pájaros y no jaulas"
Ezequiel Martínez Estrada

1976. Umbral: *la vida que merece ser vivida*

En el año 1975, en la XI Conferencia de Ejércitos Americanos realizada en Montevideo, se decía: "En la Argentina van a tener que morir todas las personas que sean necesarias para lograr la seguridad del país". Dos años más tarde, esta misma voz, ahora representante de las Fuerzas Armadas en la administración del Estado Argentino, demandaba, en el diario *La Nación*: "... queremos una paz que merezca ser vivida".

En el trayecto que va del 75 al 77, de la tajante sentencia al sensible reclamo, se produce un hecho significativo que vendría, por un lado, a continuar un conjunto de circunstancias históricas en la Argentina, a saber: continuar con los sucesivos golpes de Estado a frágiles y vigiladas democracias; y, por el otro, una profundización tan visceral –un quiebre, más bien– que transformaría los modos de pensar el poder de toda imaginación que reclamase la emancipación.

Para exponer sobre el llano la potencia misma de ese quiebre medular, me interesaría tomar una expresión compuesta de dos consideraciones que a primera vista no nos muestran su indistinción.

No es un secreto a esta altura que en el trayecto que va del 75 al 77, con su epicentro en marzo de 1976, alguien haya podido afirmar en un campo de concentración a una prisionera que escondía una *gillette* con la intención de darse muerte: "Aquí dentro nadie es dueño de su vida, ni de su muerte. No podrás morirte porque lo quieras. Vas a vivir todo el tiempo que se nos ocurra. Aquí adentro somos Dios". Hay momentos en la historia en que ciertas palabras expresan en bruto el corazón de su secreto.

En los anteriores párrafos citados hay cuatro características que nos interesaría identificar, particularmente primero, e integralmente después. En primer lugar, la idea de que debe haber una paz que "merezca ser vivida". Es decir que hay una paz que no merece ser vivida. Aparece, rápidamente, una significativa valoración de la vida que tiene como correlato el problema de su disvalor. Hay aquí toda una teoría –vamos a decir política– de la vida. ¿Qué es la vida? ¿Cómo debe ser? Y en su revés de trama ¿Qué no es una vida o cuándo deja de serlo? En segundo lugar, me gustaría tomar la idea claramente planteada en el encuentro de Ejércitos Americanos, de que para poder vivir esta *vida que merece ser vivida*, se debe eliminar a aquella que no lo merece y que, por consiguiente, se transforma en amenaza y fundamento: es lo Otro contrario a mí que me solidifica, que me vuelve más fuerte en mi identificación, antes tenue. En tercer lugar, es necesario señalar que para esta política, esa vida que merece ser vivida, sólo se logra por medio de la eliminación de su extraño-opuesto, sin necesidad de caer en los problemas –que vuelven todo más lento– a que lleva el homicidio: es necesario entonces, ser Dios. Ser aquel que por medio de su decisión es la justicia primera y última: aquel que es el dador de vida y de muerte.

Tenemos aquí toda una política de la vida: Qué es una vida, qué la legitima. Pero eso no es todo. Lo más significativo es la idea de que la vida está en el fundamento primero de la política y que alguien puede decidir sobre ella. No sólo decidir sobre su

muerte, lo cual no cambiaría en nada los conceptos claves del pensamiento militarista. Si no en producirla. Y es aquí en donde entra la última característica. Porque las consideraciones anteriores atañen, al parecer, exclusivamente al poder militar a cargo de la administración del Estado Argentino. Pero sería necio pretender que en sus manos se encontraba la capacidad de transformación política de la que somos herederos y no pensarla, más bien, como un proceso que se dio a nivel mundial. Por eso mismo, lo que nos interesaría tener en cuenta es la imagen que se desprende de las palabras del guardián del campo: "No podrás morirte porque lo quieras. Vas a vivir todo el tiempo que se nos ocurra". Hay en estas palabras, a diferencia del tradicional poder de muerte ostentado por los reyes, la idea de que el derecho de vida es el objeto del poder.

Quizá pueda objetarse que este tipo de pensamiento sólo es posible en cierta época, en cierto contexto social, político, económico, cultural; bajo ciertas características, a saber: estar atravesado por la violencia que ha llegado a su expresión más abyecta.

Sin embargo, me interesaría pensar a esa estructura, en la que alguien decide sobre la vida (y la muerte), como la base subterránea de la historia política argentina. La estructura en donde lo político ya no es la vida cualificada, la vida del ciudadano investida de derechos, sino *la vida desnuda*, desprovista de todo valor (en el sentido estructural o "constitucional", si se prefiere) ciudadano.

Michel Foucault, al final de *La vo-*

luntad de saber, hizo referencia a este proceso a través del cual, en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforma en *biopolítica*.

“La vida entra en la historia”, dice Foucault. La *vida* y lo *viviente* son ahora los restos de las nuevas luchas políticas y de las nuevas estrategias económicas. Es decir, de lo que ha comenzado a hablar Foucault es de las condiciones de producción de la vida. No es otra cosa a lo que intentamos aludir al traer las descarnadas expresiones del estado totalitario del 76 como punto de inflexión en la historia política argentina. Como un umbral en donde un esquema de pensamiento comienza a decaer como un imperio de corta data, dando paso a lo que todavía está por ser pensado.

De la vida pues, como objeto del poder. De eso hablamos. Es por eso que las invenciones y transformaciones radicales del poder o del capital –en este punto, sinónimos de la institucionalización de las relaciones estratégicas de dominación– no deben buscarse, como lo ha hecho la tradición del pensamiento occidental, bajo la forma del “sujeto de derecho”, sino en la vida descualificada, en la *vida desnuda*: Dar el paso de la política a la biopolítica. Es en esta clave en que debe leerse la definición hecha por Aristóteles del hombre como ser viviente y, además, capaz de una existencia política. Puesto que no es, como se ha hecho creer incansablemente, una discusión alrededor del adjetivo, es decir ¿Qué es la política? O, lo que

es lo mismo, ¿cuál es la “mejor” política a desarrollar por este animal?, sino que el hombre es político en su misma condición de ser viviente: es la vida, en tanto tal, la que está puesta en cuestión.

Generalmente, a diferencia de esta idea, la historia política argentina ha sido producida en otra clave. En lo esencial, dos tradiciones –discursos– opuestas. Pero ambas con un mismo eje de pivote. Si una la escribió como la necesaria tarea de civilizar a la barbarie primero, y como el ataque de esta misma después; la otra, plebeya, como el progresivo ascenso de las clases bajas mediante la conquista de derechos sociales. Pero detrás de este largo proceso de antagonismo que conduce al reconocimiento de los derechos y libertades formales o a su disolución, se encuentra esta vida desprovista de toda cualidad.

Para recorrer esa historia me interesaría tomar las consideraciones de ciertos escritos que al relacionar la política argentina con el espacio textual (su literatura) llegaron a presentaciones mucho más acertadas y sugerentes que aquellos que nunca pudieron evadirse de la lógica binaria que los contuvo en la discusión sobre la esencia del “ser nacional”.

Historia. Viñas: de la patología a la genética

David Viñas, al prologar *El matadero* de Esteban Echeverría, escribió: “La tradición literaria de un país alude, opera –y sublima, claro está– su zona patológica”.

Su *zona patológica*, repito. Y pienso. Cuerpo, enfermedad y conocimiento en un mismo plano. El cuerpo puede enfermarse, corromperse, me digo. Por lo tanto puede convertirse en una amenaza. Una amenaza contra todo aquel que goza de plena salud. Y de qué otra cosa sino de eso se trata la patología: escribir elocuentes o mecánicos tratados sobre la dolencia del cuerpo, sobre las causas de ese malestar (una etiología), los síntomas que se repiten (una sintomatología), los correspondientes tratamientos y las posteriores sanaciones (una terapéutica). Un esquema interpretativo sobre los males que aquejan al cuerpo –de la Nación, pienso. Pero ¿quién escribe este tratado? No, mejor: ¿Quién determina el grado de insanidad de quien? ¿Quién define cuándo debe ser puesta bajo cuidado una vida? ¿Y cuándo una vida debe ser sacrificada por el bien de las demás?

Como hemos visto en el punto anterior, vida y muerte no son conceptos científicos; antes que nada, son conceptos políticos. Y el Estado es quien define estos conceptos. Por lo tanto, el Estado es quien toma el lugar del guardián, el lugar del que cuida por la salud de la Nación. Él es el médico mayor: el que diagnostica, trata y cuida-sana a la vez. Él es, al fin y al cabo, el que decide sobre la vida y la muerte.

Entendemos entonces, por *zona patológica*, el lugar en que la vida es politizada sin cualidad o virtud más que su bruta existencia. El lugar en que la vida, por el simple hecho de actualizar la posibilidad de enfermedad correspondiente a todo ser vivo,

es puesta bajo el cuidado de un poder mayor. En este caso, como se dijo, es el Estado del que hablamos.

La literatura de Viñas es un claro ejemplo de ello. Es decir: es la puesta en escena de los principales momentos o situaciones de la historia argentina en que esta *zona patológica* es expuesta en toda su magnitud. El *exterminio* del indio y del gaucho rebelde, la *eliminación* del inmigrante peligroso y la *liquidación* del obrero subversivo son sus marcas más precisas. En las novelas de Viñas toda decisión –vamos a llamarla Soberana– está contenida por su propia lógica; todo puede ocurrir, puesto que el poder del Estado –diseminado en múltiples relaciones– cree confundirse con la tarea de Dios. Su novela *Los dueños de la tierra* es ejemplar en este caso. Ella comienza diciendo: “Matar era fácil. ‘Pero así, no’”, y luego, unos párrafos siguientes, precisa: “Como guanacos o cualquier cosa”... “Lo importante es amontonarlos”. Hay aquí dos claves que recorren gran parte de la literatura viñesca. Si la primera se refiere al modo en que el poder opera sobre las modalidades del “ser”: la definición-afirmación del otro; la segunda nos habla de la progresiva tecnología que éste utiliza, por un lado, en el exterminio de ese otro y, en su revés de trama, en el formateo de la vida: su “cuidado” y su “producción”. Pero vayamos por parte.

En el primer caso, la animalización del otro es el pivote del cual se desprenden las demás consecuencias. Para aniquilarlo es necesario que no sea humano; despojarlo de todas las

cualidades que permitan reconocerlo como humano, puesto que "al mirarlo no hay que ver qué de él tengo en mí". Es necesario que aquello que se mata no sea un argentino; no sea un ciudadano pleno de derechos, como uno; no sea, al fin y al cabo, una *vida que merece ser vivida*. Brum, el personaje que pronuncia las líneas citadas, reproduce, aunque en su singularidad, la sentencia del *Führer* cuando éste ordena la muerte de millones de judíos: "como a piojos".

Viñas aprehende en toda su potencia esa constante, desde la novela citada en donde se alude al exterminio de los indios y al fusilamiento de los obreros de la Patagonia, pasando por la *Semana trágica* y los diferentes golpes militares, hasta llegar a *Cuerpo a cuerpo*, en donde se retrata la última dictadura argentina. Y si Brum dice esas palabras con total naturalidad —Hitler de por medio— Camps, "ese oscuro Comisario", va a poder decir sobre la Argentina del 76: "Aquí libramos una guerra... No desaparecieron personas sino subversivos". Del indio al subversivo se opera la misma mutación: pierden sus cualidades de ser humano para confundirse con las bestias. Perdón, ni con las bestias que reclaman un cuerpo, sino con los "bultos" o las "capuchas", ése es su destino.

Pero esa novela a la que aludíamos —*Los dueños de la tierra*—, que trabaja como bisagra en toda la obra de Viñas, no sólo nos propone el visceral escenario en que se desarrolla uno de los momentos claves de la historia política argentina, sino, también,

como ya se dijo, las tecnologías de vida y de muerte que lo atraviesan.

No es inocente, en este aspecto, el coqueteo de Viñas con las tecnologías del montaje que en esa época comienzan a volverse cotidianas con el cine y los medios de comunicación masiva. Y no sólo vemos este mecanismo en la primera línea de *Los dueños de la tierra*, en donde cuajan el discurso indirecto ("Matar era fácil") con el discurso directo ("Pero no, así no"), sino, también, en la totalidad de la novela. Puesto que en ella, la matanza de los indios en 1892 y el fusilamiento de los obreros de 1921, son puestas sucesivamente una sobre la otra. Así opera gran parte de la obra de Viñas, como un único montaje que intenta aludir a una totalidad. Como bien lo decía Einsestein: "el montaje es la determinación del Todo". Es la Idea. El montaje es esa operación que le permite a Viñas, al unir esos momentos o situaciones de la historia argentina, conformar una única estructura en la cual poner al desnudo "las bases materiales, de violencia y de muerte, de la propiedad capitalista y el Estado liberal en la Argentina".

Más brevemente: si a los indios hay que amontonarlos como a "guanacos", según la expresión de Brum, y exponerlos a la eficacia de los rémington; a los obreros, entonces, como "bolsas" en el galpón; para llegar, por último, a los subversivos como "capuchas" en el *campo* donde la operación sobre la subjetividad, no ya del detenido, sino de toda la sociedad, es el objetivo que subyace como una amenaza que apenas se insinúa y que,

en ese insinuar indeterminado, es más eficaz que una cabeza clavada en una pica en la plaza. Indios y gauchos; indios y obreros; indios y subversivos.

Pero creemos que hay "algo" todavía más subterráneo a ese interés por desnudar las bases materiales del poder económico y político. Y es justamente en el modo en que es utilizada la técnica del montaje en donde encontramos esta intuición. Puesto que en Viñas, la tecnología se ve asociada directamente con la muerte. En el perfeccionamiento de matar. ¿Cómo es más eficaz matar? Es la pregunta que va de *Los dueños de la tierra* a *Cuerpo a cuerpo*. En 2001. *Odisea en el espacio*, cuando el mono descubre que con el hueso puede efectivamente romperle el cráneo a otro mono, arroja el hueso hacia arriba y éste se convierte (en uno de los más brutales montajes de la historia del cine) en una nave espacial. En esa metáfora visual que propone Kubrik está resumida toda la historia de la tecnología. Toda tecnología es, efectivamente, tecnología de muerte.

Esta teoría o esta mirada acerca de la tecnología no es nueva. A esta altura es un lugar común. Digo, toda técnica puede ser utilizada para la muerte o la vida, esa es la idea ¿no? Pero una cotidiana evidencia nos invita a una sostenida sospecha. A lo que nos referimos, más bien, es a un "imaginario tecnológico". Ya Ezequiel Martínez Estrada escribía en la década del 30: "El salvajismo es más bien el estado de supercivilización, donde el hombre en vez de manejar la clava establece una confitería y en vez de pasar

a cuchillo a una familia entera, busca la producción de un gas mortífero para toda una ciudad". Y hoy, por ejemplo, Peter Sloterdijk se pregunta –la pregunta de época, dice él– *¿Qué puede domesticar al hombre, si el humanismo como escuela de domesticación humana fracasa? ¿Qué puede domesticar al hombre, cuando hasta ahora todos sus esfuerzos de autodomesticación en la cuestión principal sólo han llevado a una toma de poder sobre todo lo que es?*

En este punto encontramos una paradoja en la literatura de Viñas. Esta es: por un lado se encuentran las operaciones por las cuales el poder opera las modalidades del "ser" y con esto, las respuestas a qué es una vida y, en su reverso, qué no lo es. Es decir, Viñas encuentra este núcleo esencial de la política en el cual la "vida y lo viviente son los restos de las luchas políticas y las estrategias económicas". Pero, por el otro, encontramos sólo el modo negativo en el que opera el poder: es decir, la capacidad de dar muerte. Y aquí funciona al descubierto esa zona patológica de la que hablábamos. Puesto que en ella, de lo que se trata es de extraer, de aniquilar, de erradicar, de hacer *desaparecer* el mal. Más no así, de prevenir. Y sin embargo, este es el punto más significativo del poder, y el que nos interesa pensar en este momento: **la posibilidad de "prevención" como producción de la vida.**

Es por este motivo –el lado negativo de la zona patológica, el poder de dar muerte– que Ricardo Piglia pueda interpretar a la literatura viñesca, también, como la "historia de las víc-

timas". Lo cual, a esta altura, sigue siendo un problema. Porque el hecho de pensar en términos de víctimas –y victimarios, claro está– alude a la misma lógica con que es fundamentado y estructurado el discurso jurídico-institucional (en igual medida trabajan los grandes laboratorios biotecnológicos desde su creación a la actualidad). Es decir: pensar al hombre en términos de "víctima" es pensarlo –y definirlo– en su condición más esencial: como ser para la muerte. Y, con esta posibilidad de actualizar la muerte correspondiente a todo ser vivo en tanto tal, se levantan todas las teorías políticas que legitiman –más allá de sus diferencias puntuales– la maquinaria estatal como única posibilidad de bregar por el cuidado de la Nación y sus ciudadanos.

Y no sólo la teoría contractualista pone en juego esta operación (piénsese en la idea del hombre como lobo del hombre –como guanacos, había dicho Brum), sino, también, todos los golpes militares que a lo largo del último siglo se efectuaron con la Doctrina de Seguridad Nacional en una mano y la espada en la otra.

Esta lógica binaria, de víctimas y victimarios, de sanos e insanos, de héroes solitarios e iluminados y de masas salvajes como en el texto de Echeverría; o de mercenarios del poder estatal y económico y de guanacos-indios en la novela de Viñas; o de argentinos occidentales y cristianos (derechos y humanos) y subversivos desaparecidos en el Proceso de Reorganización Nacional; decíamos entonces, esta lógica binaria de blancos y negros nos impide ver las diferentes

gammas de grises que lo evaden continuamente.

Así se pensó tradicionalmente la argentina: civilización o barbarie. Como una gran lucha, un campo de batalla en el cual la plebe barbárica pudiera convertirse, al final, en esa civilización ciudadana.

Y esta no es otra historia que la del humanismo, como lo señala Peter Sloterdijk: "Al credo del humanismo pertenece el convencimiento de que los hombres son 'animales bajo influencia' y por ello es imprescindible hacerles llegar el género correcto de influjos. La etiqueta 'Humanismo' recuerda –con falsa mansedumbre– la permanente batalla por el hombre que se realiza como pelea entre aquellas tendencias que bestializan y aquellas que lo domestican".

Decíamos que en Viñas la tecnología era tecnología de muerte. Y esta lectura proponía una interpretación del poder como un campo cerrado estructurado en una lógica binaria de, entre otras posibilidades similares, víctimas y victimarios. Pero antes habíamos dicho, también, que esta tecnología operaba, al mismo tiempo, como productora de vida. De modos de vida. ¿Funciona esto en Viñas?, es la pregunta que sigue. Digamos que, en principio, sí. O, por lo menos, se insinúa. Y para fundamentar esto quiero volver a unas líneas de la novela ya citada.

En ella, en las primeras hojas, no mucho más adelante que la sentencia de Brum, Gorbea, el jefe de los mercenarios que Brum contrató para liquidar a los indios, se le acerca a éste.



Traía al costado de su caballo una bolsa. En ella se encontraban los testículos arrancados a los indios que yacían en la planicie del desierto. Ellos, los testículos, eran la "prueba" que les permitía a Gorbea y "su gente" cobrar por el "trabajo" realizado. Cada tantos testículos, tantos indios muertos.

De esta imagen, obviamente muchas cosas pueden ser dichas. Digamos que excede cualquier tipo de interpretación que pretenda cerrarla. La nuestra entonces, será una entre tantas otras.

Lo que vemos en esa práctica es algo que excede a una zona patológica. Aquí no se trata sólo de erradicar el mal, sino más bien de interrumpir una historia genética. Es el fin de una población, pero que pone al descubierto el poder de control y planeamiento sobre cualquier población. En ese gesto se evidencia la capacidad del poder de operar sobre la vida, no sólo la presente, manipulándola o matándola, sino la futura, delineándola. Y nuevamente encontramos una relación con los campos de exterminio de la dictadura de 1976. Sólo que, en este caso, la generación por venir no es interrumpida sino expropiada y vendida. ¿Es necesario ser más claros?

Es a partir de aquí en donde la *zona patológica* deja su lugar a la *zona genética*. Puesto que en ella, en las capacidades de la genética, se encuentran las posibilidades del control absoluto.

2001... Y al final, sólo preguntas en el medio de la laguna

Dos puntos completos y un tercero por escribirse. Quizás sea el momento de proponer una síntesis, se dirán. Pero qué lejos nos encontramos de esa posibilidad. Sólo preguntas se asoman al final. Y, quizás, lo escrito sólo fue una introducción a ellas.

Es cierto, hasta aquí, que la literatura de David Viñas es el centro de este ensayo. Ella fue el trasfondo sobre el que nos propusimos pensar la historia política argentina. Pero, a sabiendas de que la vida –su bruta existencia– era el personaje central de esta historia. No intentamos pensarla a través del "sujeto de derecho", y tal vez eso es lo que nos haga más difícil el asunto.

En la literatura viñesca, decíamos, encontramos una especie de cartografía. Una línea sinuosa y subrepticia, que esbozaba, apenas si la vislumbrábamos, la trama compleja de relaciones entre gobierno, población y economía política que nos remite a la dinámica de fuerzas coextensivas que fundan una nueva relación entre ontología y política. Según la expresión de Foucault: un *biopoder*.

Pero esta intención –pensar las consecuencias actuales del biopoder, de eso se trata– sólo nos es posible a partir de pensar el año 1976 –en la Argentina– como un umbral entre dos épocas. Y decimos que es un umbral porque es entre 1976 y 1983 en donde estas dos épocas se encuentran como una materia en metamorfosis. Una zona de indistinción. Entre una

época que quedaba atrás, signada por modos característicos de pensar la relación del poder con el Estado, prendida por la lógica binaria propia de un modelo de guerra; y otra que se abría, en donde las profundas consecuencias están todavía por ser pensadas.

A la primera de esas épocas, que va desde el inicio del estado argentino hasta 1976 –por poner una fecha, lo cual siempre resulta incómodo–, la llamamos **patológica**, aludiendo con ello a la insistencia de ciertos síntomas que no cesaron de aparecer –y con ellos, los modos de pensarlos y tratarlos– y, a la segunda, que comenzó con la vuelta a la democracia en 1983 y que todavía sigue vigente, la llamamos **genética**, aludiendo con ello a la capacidad del poder de crear formas de vida: en donde la vida de todo ser vivo –el hecho biológico– es el objeto del poder. Pero con esto no queremos decir que antes el poder operaba de un modo determinado y que ahora lo hace diferente. No. Sólo que, al pensarlo, al pensar sus relaciones y consecuencias, sí se lo hace de modos diferentes. Aunque siempre, detrás de ese antagonismo, haya sido la vida y lo viviente el objeto de las luchas política y las estrategias económicas.

Si en estas líneas decidimos que es la capacidad de producir la vida el punto neurálgico del poder y, con ella, la genética como ciencia –e imaginario, claro está– que representa esa posibilidad, es necesario, pues, pensar las consecuencias radicales de esto, como, así también, los modos de resistencia.

La genética, como la ciencia que

estudia la herencia biológica, es decir, la transmisión de los caracteres morfológicos, estructurales, fisiológicos, bioquímicos, e incluso de comportamiento de una generación a otra de seres vivos, nos ofrece una imagen de la radicalidad con que opera el biopoder. En este sentido, esta ciencia como imaginario, nos permite pensar, entre otras tantas, dos características que difieren sustancialmente de lo que denominamos *zona patológica*. Estas son:

- Tradicionalmente cada especie producía individuos de su clase y no de otra. Esta regla, con las posibilidades que ofrece la genética, queda obsoleta. La genética va al núcleo de la vida y es ahí en donde opera. Todas las características hereditarias pueden ser “subsanadas” en pos de una “nueva forma de vida”. Experimentar, es el lema. Allí, en esa novedosa posibilidad, se puede ver el problema de indistinción que nos sobrevuela. Hoy, la lógica binaria que oponía víctimas a victimarios, amigos a enemigos, sanos a insanos, excluidos a incluidos, es puesta en entredicho. Puesto que las formas de exclusión a las que hoy estamos expuestos son mucho más complejas que las de antaño, donde la exclusión se torna inclusiva. En este nuevo estadio del capitalismo, en donde todo es vuelto mercancía –incluida la vida misma en su bruta existencia y no sólo como capacidad de trabajo– y cada mercancía lleva consigo la dosis de promesa que antes ofrecía el discurso políti-



co, la ilusoria posibilidad de ascenso social –de cambio de vida– se encuentra al alcance de la mano. Es por eso que deben ser pensadas de manera radical las formas de lucha que tienen como centro la idea de “excluidos que deben ser incluidos”. Todas las luchas que ponen como centro la cuestión del “derecho” deben ser pensadas teniendo en cuenta que en nuestra época, es la vida, en tanto tal, la que es puesta en cuestión; El movimiento y la construcción de este poder ya no puede ser pensado a través de la figura clásica de la represión. La represión sigue y seguirá funcionando, eso es claro. Pero sólo como una modalidad más de las características de un Estado en retirada, que sólo se acota a administrar los inconvenientes coyunturales a los que una política mundial lo empuja. Hoy el poder no sólo se mueve a nivel mundial, dejando como pieza de museo a la soberanía nacional, sino también como flujos que al entrecruzarse en formas de redes, abren una posibilidad de relaciones mucho más grande e inestable que la que nos ofrecía la imagen clásica del Estado, en el nivel institucional y el antagonismo o la puja distributiva en el nivel económico.

Son estas las características que reclaman ser pensadas en nuestro tiempo. En el momento en que decisiones de un poder económico y fi-

nanciero pueden declarar la muerte de poblaciones enteras. Y mientras los esquemas tradicionales de la política en nuestro país aluden al cuerpo sólo en una metáfora que ondulan como bandera de batalla: la *corrupción*.

Es aquí donde se terminan estas consideraciones. Sin aire. Con demasiadas incertezas, lo cual ya es un lugar común en esta época al momento de hablar “sobre la coyuntura”.

Piqueteros es la palabra de moda que alude a esa misma coyuntura que nos evade, reacia a los coqueteos. De ella se dicen muchas cosas, como si fuera un trozo de arcilla dispuesto a ser trabajado por las manos ávidas de experiencias novedosas o un diamante en bruto a cincelar por las más sutiles consideraciones. Pero no hemos llegado con tantos problemas al final de estas líneas, como para tomar esta categoría y darle un cierre “redondo” a lo que pretende hacer agua por todos los costados –esa, suponemos, es la intención del texto que entregamos. Lo cual no invalida, claro está, a aquellos que piensan con los ojos puestos en esa práctica o, los pensamientos que en la práctica se hacen posibles. Que se entienda: hablamos de una complicación propia. Nuestra intención era dejar sólo lo que nos queda: preguntas. Marginales quizá, como tábanos que molestan en la noche. Con este aire entonces nos vamos, dejando que el agua corra por los cauces, escurriéndose entre nuestros dedos, preguntándonos hacia dónde.



Apuntes en el cuaderno universitario

por **María Pia López**

"Lo cierto es que mi vida cambió desde entonces."
Rodolfo Walsh, "Nota al pie"

¿A qué llamamos Argentina? ¿A qué, además de un territorio, un cierto modo del andar, un idioma compartido? Sabemos: un pasado no muy rotundo, un enigma sarmientino, una fantasmagoría de bombos y banderas. Un adjetivo a endosar a cada acto, movimiento, empresa, sueño o texto; para muchos, también una condición que se padece, algo a renunciar. Una imagen: la Argentina que se deshoja, otoñal, a medida que recordamos verdos pasados. O que nos ilusionamos con ellos.

Pero no es sólo eso. Es también el territorio –real e imaginario– de nuestras vidas. Hace unos meses, León Rozitchner escribió sobre Aerolíneas Argentinas. Planteaba la necesidad de pasar de "la nación abstracta ('todos somos argentinos', 'la bandera azul y blanca') a la nación concreta (sustentada por sus habitantes y su materialidad geográfica). Y esto significa "abarcarnos a la Argentina desde nuestros propios cuerpos". Lo que hace existir a una nación, entonces, es el compartir comunitario de un territorio determinado, el ser atravesados y constituidos por las mismas experiencias; compartir una actualización del pasado en función de la situación presente. Por eso, una impugnación de la nación como forma puramente imaginaria, ilusoria, espectacular, no es menos ocultadora que su reivindicación idealizada, porque supone un territorio yermo allí donde hay existencias vitales.

De todos modos, no sabría qué decir sobre "Argentina", más que revisar una historia cultural y política que ha sometido sus distintas encarnaciones a ese nombre metálico. Ese no saber es un síntoma: no podemos dar por sentado que la dimensión de nuestras búsquedas políticas tenga que ser la del territorio nacional. Si eso fuera obvio, como lo fue para otras generaciones, este artículo podría ser un programa de recuperación.

Las páginas siguientes no son ni una cosa ni la otra –ni una reflexión sobre la historia nacional ni un programa argentino–, sino un intento de pensar qué significa, hoy, la universidad argentina. Y



pensar qué significa no es un ejercicio semiótico, sino que está vinculado a la urgencia de saber qué hacemos—qué defendemos— frente a la crisis universitaria. Pasar de la nación imaginaria a la nación real—como solicitaba Rozitchner— es pensar los espacios que solemos habitar o vivir. Por eso, lo que llamo “universidad argentina”, es una denominación en extremo enfática, no voy a escribir sobre otra cosa que la Universidad de Buenos Aires y, particularmente, la Facultad de Ciencias Sociales.

Haroldo Conti, en la revista *Crisis*, narró su visita—inspirada en algunos datos sueltos y en lejanas curiosidades— a una isla que estaba muriendo lentamente. El artículo se llamaba “Tristezas del vino de la costa”, y es uno de los escritos más conmovedores que existen. En la Isla Paulino, los hombres son sobrevivientes que, rodeados de huellas de otro país más promisorio, y con la memoria plagada de tragedias menores y mayores, quedaron viendo el río, aguardando la muerte. El texto es desolador, porque narra a esas personas en una situación de espera, esclavas de las mutaciones de la naturaleza, incapaces de detenerlas o de moderarlas.

Conti escribe su última mirada sobre la Isla: “La isla está ahí, fantasmosa, pero entre sus árboles viven hombres de carne y hueso que esperan a pesar de todo esas ligeras amarras que la salven de irse a pique para siempre. Yo mismo mientras recruzo el río no pierdo la esperanza, porque, vaya vulgaridad, todavía creo en el hombre y creo en este país y me juro sobre el tembloroso Ford A que empuja

nuestra frágil madera que volveré un día a echar la meada inaugural en el baño público de la invicta y soñadora Isla Paulino”.

Muchas veces se ha usado, para hablar de la universidad, la imagen de la isla: para sus críticos esto aludía al encierro, al aislamiento; para sus defensores, la posibilidad de mantener, en un territorio devastado, formas democráticas de lo público. Son dos imágenes poderosas, y que, aunque parezcan antagónicas, provienen del mismo tronco: la constatación de fuertes muros que separan a la universidad de otros espacios. Sabemos que no es una isla, no sólo por sus escasos compromisos comunitarios, sino por su deslizamiento hacia el mercado. La lógica mercantil—con distintas adecuaciones— atraviesa la universidad, y las formas menos públicas de la política organizan su funcionamiento. Sin embargo, su estado actual es el de una isla (o un rezago, diré más adelante, de otro país) que espera amarras que la “salven de irse a pique”. La imagen es, ciertamente, exagerada, pero no es falsa. Algo más parece ser la universidad que puro pasado; y sus integrantes más que desolados sobrevivientes. Saber qué es ese plus es lo que sostendría un debate sobre su persistencia que vaya más allá de los argumentos sobre el derecho y el patrimonio.

La tristeza, ya lo ha señalado luminosamente Spinoza, es síntoma de la impotencia. Y la impotencia colectiva e individual es el subsuelo sobre el que se despliegan las formas más miserables de la existencia. Lo miserable no es la carencia de objetos o bienes sino

de posibilidades vitales. Es la condición de quienes tienen, cada vez, menos capacidades de lograr una existencia plena, porque en cada espacio son sujetos de la coerción o el dominio. No es, por lo tanto, sustrato de la rebelión, sino abono de la sumisión.

La tristeza es la vivencia dolorida de esa impotencia, de ese devenir miserable de las vidas. Es la constatación de las mutilaciones. A veces, las apariencias engañan. Y *parece* haber acciones vitales allí donde hay efectos de la impotencia: la búsqueda de poder o de atribuciones jerárquicas, la competencia o la defensa del lugar obtenido, el encierro egocéntrico y solitario no son, precisamente, manifestaciones de un aumento de la capacidad de actuar sobre el mundo, sino aceptaciones subjetivas de esa incapacidad.

Bajo la apariencia de un aumento de la libertad individual, decía Adorno, se suelen internalizar los mecanismos de opresión. Y eso es resultado de la impotencia: "La desproporción, que se vuelve desmesurada, entre poder e impotencia sociales se prolonga en el debilitamiento de la composición interna del yo, hasta el punto de que éste no se mantiene sin identificarse con lo que, precisamente, le condena a la impotencia. Sólo la debilidad busca ataduras; según esto, la compulsión a someterse a ellas, que se glorifica a sí misma como si se alejase de la limitación del egoísmo y del mero interés particular, no se rige en verdad por la dignidad de los hombres, sino que capitula ante la indignidad humana. Tras esto se es-

conde la ilusión –socialmente necesaria y reforzada por todos los medios imaginables– de que el sujeto, de que los hombres, son incapaces de humanidad: la desesperada fetichización del estado de cosas existente".

¿Es exageración pesimista afirmar que esa es nuestra condición actual? Que, al menos, son índices impresionistas de ella las caras mustias de los hombres y mujeres que transitan por las calles, la desazón impresa en los rostros de los viajeros en un subterráneo, los balbuceos y los lamentos con que unos a otros nos flagelamos en cada diálogo. Si la tristeza es la impresión en los cuerpos de la impotencia social, la contracción de los rostros es la huella del hundimiento colectivo. Aquello que parece ser efecto del realismo lúcido, no es más que la identificación con los mecanismos que organizan la realidad de ese modo. El "no se puede hacer otra cosa" que excusa los peores comportamientos individuales, expresa la adhesión profunda a un orden que se vive como ineluctable.

La tristeza actual no proviene tanto de los ríos culturales que fueron organizando una identidad nacional –ni de Martínez Estrada ni del tango, ni de una artesanía amarronada o una literatura melancólica–, sino de la confirmación de una destrucción permanente de las formas habituales de vida.

En estos días de conflicto he estado por las aulas, por los pasillos, por las asambleas. Salvo algunos momentos excepcionales, la sensación es de tristeza. Una tristeza similar a la que impregna otros espacios de este país. Hay mu-

cho lamento, mucha queja, demasiada incertidumbre, cierta sensación de derrota anticipada. Estoy entre los que creen que la derrota ya ha sido consumada, y que faltan sólo las transformaciones más escandalosas. Reconocer y pensar esas derrotas que hemos sufrido quienes sostuvimos otra universidad (que no es la de las jerarquías académicas, la de los posgrados obligatorios, la de los aranceles, la de las pedagogías autoritarias, la de las investigaciones simuladas), no es sino asumir eso que dice la tristeza visible en los cuerpos. Las derrotas pasadas nos obligan a la búsqueda de su reversión, a evitar, por lo tanto, la mera conservación de lo que existe tras los muros de la histórica institución.

Recuerdo momentos en que un conflicto social o político determinado y las tácticas que se empleaban en él daban origen a una cierta alegría. Una alegría que podíamos percibir en una huelga, una asamblea, una movilización. Una alegría que no provenía tanto del optimismo de quien supone un triunfo posible, sino de ese momento de reencuentro, de existencia comunitaria, que se hacía posible o manifiesto por el conflicto. Momentos de resquebrajamiento de las ilusiones que naturalizan el "estado de cosas"; de iluminación, de posibilidades inéditas del vivir.

Cuando no se producen esas grietas, prima la fetichización del orden. La suposición de su inmutabilidad organiza las prácticas conservadoras, y está agazapada tras los reformismos débiles, que se resquebrajan apenas se anuncia un sismo. Se enlaza, es cla-

ro, con la tristeza actual: Las cosas son así porque somos impotentes para transformarlas, y, como sus consecuencias suelen incordiarnos, nos retiramos hacia el dolor o el malestar. Los desiguales resultados de los enfrentamientos sociales, las tendencias predominantes, y la construcción mediática de los discursos hegemónicos, ratifican cotidianamente esta presunción. Es decir, ratifican una ilusión. Porque, insisto, ilusión triste no es lo mismo que principio de realidad.

¿Cuál es la imaginación que se desvaneció en las luchas universitarias? ¿De qué se trata aquello que era pregnante de entusiasmos y hoy ni siquiera se olfatea? O, dicho de otro modo, ¿por qué los cuerpos han devenido meros ejecutores de una sinfonía de lamentos, portadores del hastío de una coreografía conocida?

Apéndice o arteria de un país, la universidad argentina fue perdiendo las dos condiciones que la mantenían viva: una, su ligazón a un destino nacional; la otra, su capacidad de ser el espacio de resonancias o de impulsos de los debates políticos y culturales.

Cada proyecto de país solicitó un tipo de universidad. Sea el país democrático, o el de la modernización económica, o el de la revolución buscada, todos eran países. Sus apólogos y constructores pugnaban en términos de definiciones nacionales, y esas definiciones incluían a la universidad. Una universidad que era pensada como fábrica de núcleos dirigentes: de abogados humanistas dispuestos a ocupar posiciones estatales en los años

20; de profesionales modernos y modernizantes en los años 60; de militantes revolucionarios en los años 70. A cada país le correspondía una elite: la universidad era el espacio para producirla.

Por las características de Argentina, nunca se convirtió en una institución destinada a producir lo que Bourdieu llama –para el caso francés– una “nobleza de toga”. Es decir, núcleos dirigentes que funcionan con códigos y ritos determinados, y cuyo pasaje por una institución universitaria para pocos los destina a posiciones dominantes. Si la vieja nobleza se sostenía por la distinción de sangre, la nobleza universitaria porta el blasón de haber pasado por un edificio determinado.

Por aquí nunca se creyó en la nobleza, y la universidad explicó sus mejores y sus peores cualidades en sus aspiraciones democráticas. Al menos, desde su refundación en el 18, sus legitimaciones abrevan en la supuesta apertura a todos los sectores sociales –su igualitarismo económico–, y en su potencialidad de impulsar una democratización del país. De más está aclarar que, de todos modos, tendió a formar cuadros especializados para conducir el estado, las empresas o las luchas políticas.

La universidad, en los últimos años, combate por seguir flotando sin país. Sin el lujo del Titanic, y sin la ligereza o la liviandad de los gomones, flota un poco y se hunde un poco. O combate por seguir flotando a la espera de que alguna Argentina, recreada o fundada, venga a reclamarla. O espera, sin combatir, persistir por la misma inercia de la repro-

ducción. Sus habitantes, como los de la Isla Paulino, trabajan a la espera de una catástrofe o de un milagro, aun cuando entornen los ojos, reflexionen, y, con voz grave, pronostiquen el triunfo o la derrota.

La universidad perdió el sentido de su existencia, que no es la mera funcionalidad, sino que se trata de las razones profundas que hacen que una sociedad sostenga la educación. Ese sostén no deviene sólo de una función determinada –se necesitan médicos, se fabrican médicos– sino que se asienta en argumentos de legitimación: la universidad como garantía democrática, como reserva de pasiones políticas o de un humanismo culturalista, como promesa de una movilidad social progresiva. Esos fueron elementos del imaginario de la universidad argentina.

Una universidad que perdió su sentido tradicional y no pudo fundar otros modos de pensarse, no es más que un edificio que se está desmoronando. Sin embargo, no es un desmoronamiento que nos ponga alegres. Porque de hecho, no presuponemos que en su caída deje más que suelo arrasado e infértil. No se trata, sin embargo, de afirmar que la universidad no existe y festejar que una representación más ha sucumbido.

En alguna reunión, Sebastián Carrasai comparó la defensa habitual de la universidad con la de Entel. Se trataba de ponerla en la serie de las grandes empresas estatales que terminan siendo defendidas sólo por quienes trabajan en ellas. Si esto es así, efectivamente, la universidad no puede correr otro destino que el de ser la última de las huellas del viejo

país que los actuales sectores dominantes se proponen borrar. Ya sea entonando los cantos de la modernización –en la universidad se la llama, coqueteando con sus más caras tradiciones, reforma–; ya sea blandiendo la amenaza del terror –la cesación de pagos, en la lengua de los claustros, se llama cierre o arancelamiento–; el caso es que esos procesos de transformación de la Argentina llevan varios años. No es necesario insistir sobre algo que conocemos todos: acerca de cuán destructiva ha sido esa transformación respecto del patrimonio económico y social, y de las condiciones de producción política y cultural argentinas. Es sencillo constatar esa destrucción, pero hacerlo nos coloca ante un dilema: ¿puede haber universidad sin país?

En México hubo una huelga universitaria de nueve meses, contra la imposición de aranceles. El ataque arancelista a la UNAM se produjo pocos años después de una reforma constitucional, una reforma que transformaba uno de los mayores legados –a nivel simbólico y material– de la revolución mexicana: el artículo 27. En un par de páginas los constitucionalistas habían pretendido garantizar el carácter inalienable del subsuelo mexicano y la propiedad ejidal de las tierras allí donde existiera. Se trataba, para decirlo sin eufemismos, del petróleo y de la propiedad comunal. La Constitución mexicana fue creada durante la guerra civil, durante el año 17, pero el artículo de marras tuvo efectos durante el gobierno de Cárdenas, a mediados de los años treinta. Esa Constitución es el mayor inten-

to de conciliación de los sectores en guerra, y la fundación de un nacionalismo económico que, poco después, tendría fuertes expresiones culturales con la gestión de Vasconcelos. Los largos años de hegemonía del PRI no llegaron a destruir ese nacionalismo, más bien se limitaron a tratarlo como un archivo de buenos recuerdos o como vestuario para las fiestas patrias.

Recién en 1993, el gobierno de Salinas de Gortari cede ante las viejas presiones estadounidenses contra la Constitución del 17. El EZLN, que aparece públicamente unos meses después, trató la cuestión como el detonante para su emergencia insurgente. En 1999, el blanco fue la Universidad, y los estudiantes de la UNAM delinearon una respuesta en la que enlazaban formas tradicionales de resistencia y vínculos de inspiración zapatista. Es evidente que la reforma constitucional –la extranjerización del petróleo y el ataque a la propiedad comunal– y el arancelamiento de la universidad expresan una voluntad política de destruir la vieja nación mexicana, de destruir ese México posrevolucionario, tan injusto materialmente como conciliador simbólicamente. La cuestión del petróleo es la de la historia de la nación; la cuestión de la comunalidad de las tierras es la de la historia indígena y campesina.

El zapatismo, que ha sido la mayor respuesta a esa destrucción, no contesta sólo con la memoria de la identidad nacional, aun cuando se reconozca en el nombre de uno de sus constructores, sino con la apelación, por un lado, a una identidad más antigua, la de la propia existencia



campesina e indígena, y por otro lado, a la multiplicidad que encubre cualquier identidad. Lo nacional es, en el mismo movimiento, desbordado e intensificado: desbordado porque esa multiplicidad no puede ser acotada a lo mexicano; intensificado por sus profundizaciones comunitarias.

La huelga de la UNAM expresó la reacción universitaria frente a la destrucción de la nación que incluía –entre sus blancos– a la propia universidad. Sin embargo, por su democratismo radical y sus tentaciones indigenistas, no fue sólo una defensa nacional. Quiero decir: es la existencia del zapatismo lo que permitió el largo combate por la universidad mexicana, es la existencia de otras posibilidades políticas frente a las hegemónicas la que permite la radicalidad del conflicto.

Hemos defendido la universidad argentina poniéndola en las serie de nuestras pérdidas nacionales. Pero no alcanza para “justificar” –no se trata de justificar ante otros, sino de encontrar, sus propios defensores, las razones y las pasiones necesarias– su defensa. Faltan esas otras experiencias disruptivas, que fungieron de combustible para el radicalismo universitario mexicano. O faltan las experiencias o falla la capacidad de la universidad de dejarse atravesar por ellas.

Hay una construcción ideológica que en general permite afirmar la concepción nacional: la construcción de un relato de invasiones y ocupaciones. El gobierno es percibido –aun por quienes lo votaron, sostuvieron, publicitaron o, incluso, integraron–

como fuerza de ocupación, destinada a aplastar al país: Se dice “los que ocupan la casa rosada” o “hasta cuándo abusarán de nosotros”. Es una imagen tranquilizadora: de este lado todos, de allá el ocupante. Tranquilizadora y falaz, porque nos deja a “todos” unidos y libres de culpa y complicidad. Y hay proporciones directas entre la contundencia del enemigo o su maldad, y nuestra inocencia virginal. Contra el “ocupante” se recurre a los íconos nacionales: las larguísimas banderas celestes y blancas en las marchas, el inicio de cada acto con un himno cantado cuyas estrofas más sostenidas son las que prometen “con gloria morir”. Morir por la liberación nacional, de eso se trata, de luchar contra el invasor.

A medida que se advierte la disolución de este país –sin metáforas, se trata de la pérdida estatal del control sobre la economía, sobre el territorio, se trata de la decreciente capacidad de reorganizar las condiciones de vida de la población–, crece la recurrencia a la bandera como elemento publicitario. Desde la publicidad de una tarjeta de crédito que sponsorea a la selección nacional, hasta el jabón en polvo que se declara celeste y blanco, la bandera es el centro de una recuperación mercantil e ideológica de lo nacional. ¿La bandera nos cubre –ya protectora, ya manto de guerra– o nos encubre el vacío que hay tras de sí?

Si el crucifijo espanta diablos, la bandera se supone talismán para conjurar disoluciones, fetiche para espantar invasores. Los invasores pueden ser los agentes del capitalismo financiero, o los subversivos apátridas. Sea

quien fuere, el mecanismo de reconstrucción de la comunidad frente al otro funciona del mismo modo, aunque con distintas consecuencias. Si frente a un enemigo, lo nacional es la lucha por la liberación; frente al otro, es la organización de la represión a los miembros más activos de la comunidad.

El gran diario argentino, cuyas opciones políticas no deja de percibir el menos avisado de sus lectores, organiza el lamento nacional —enumeran, día a día, a quienes eligen el paso por Ezeiza— mientras busca los infiltrados que resquebrajan la comunidad nacional. Para interpretar los piquetes y supuestos combates en Salta, encontró oscuras conexiones de grupos políticos de la izquierda argentina con las FARC y hasta con Sendero Luminoso. Ya engolosinados, los periodistas objetivos, se dedicaron a numerar cuántos militantes del MTP andaban por la zona, y a cuestionar a los que sólo denuncian la violencia estatal.

No es cuestión de enfrentar mal periodismo a periodismo correcto, no aquí por lo menos, sino de señalar que esa es una de las estrategias del periodismo en su construcción de la nación. La estrategia más evidente, de aplicar sobre el país la amenaza del terror. Que se articula con la visión más bonachona y sentimental de un Julio Bazán que sufre por los que se van, y acompaña a los hambrientos. No se contradicen, se articulan. Para el grupo comunicacional más poderoso del país, la Argentina sentimental debe ser una Argentina obediente, encerrada en la defensa de sí mis-

ma, frente a la agresión exterior. Suponen que la comunidad puede recostarse en sus propios ensueños de orden, cuando ya no le quedan ilusiones de progreso.

Es evidente que la universidad argentina puede ser colocada en la misma serie de las grandes empresas nacionales que fueron despachadas —“por los que ocupan la casa rosada”— como trastos viejos e ineficaces, evidente que la UBA es una sigla parecida a YPF, o un nombre algo parecido a ENTEL, o a la menos rotunda OSN. Que universidad pública a veces sueña como Ferrocarriles Argentinos, aunque lejos estemos de considerarnos operarios. Si la pensamos en esa serie —que es una serie de fundaciones fuertes y de expoliaciones impiadosas—, los combates por la universidad, son combates por mantener un recurso estratégico, el conocimiento, para el desarrollo nacional.

En tanto patrimonio público, la universidad es pensada como objeto de la expoliación exterior: desde la centralidad de las denuncias sobre el origen de los fondos que financian las investigaciones¹, hasta la recurrencia de la metáfora de la ocupación para hablar de sus directivos. Muy pocos han sido los intentos de pensar la decadencia de la universidad como el producto de una lógica que en muchos sentidos le es propia, como producto —esa decadencia— de mecanismos contruidos y desarrollados por la institución.

Ante la pérdida de sus sentidos tradicionales, la universidad se fue limitando a constituirse en una institución



con reglas propias de funcionamiento, y con pretensiones de autonomía. Su eslogan puede ser "la universidad por la universidad", como a fines del siglo diecinueve los artistas gritaron "el arte por el arte" y culminaron el proceso de despliegue de la autonomía artística. En "la universidad por la universidad", los debates oscilan entre qué conocimientos son más relevantes o interesantes, y cuáles son las reglas más adecuadas para organizar la producción y legitimación de esos conocimientos. Como la discusión sobre la relevancia o el interés del conocimiento exige la vinculación de la cuestión universitaria a los debates políticos más generales, y eso es intolerable, en definitiva, para "la universidad por la universidad", la cuestión central ha sido la definición de las reglas adecuadas. No sabemos si un conocimiento es relevante o no, pero sí si respeta los mecanismos de producción. Aquello que se debe respetar, para la lógica académica, es el formulario y no su contenido. La institución se encierra en la defensa de la autorreproducción, en la lucha para que el ciclo no se interrumpa.

¿Puede tener otro destino la universidad argentina?, ¿puede ser otra cosa que una empresa estatal de un estado en derrumbe, puede ser otra cosa que una lucha por la autoconservación? ¿La universidad puede ser más que la academia? Los momentos más interesantes de la universidad suelen no ser creaciones de la propia institución. Son los momentos en que se vuelve porosa, receptiva, a una vida política y cultural que no está sólo en ella. Hoy esa vida no está dentro de

ella, pero nadie podría afirmar que existe fuera de sus muros. Más allá de las voluntades de grupos y personas por la agitación, el mundo cultural parece inmóvil. La universidad, en este sentido, no tiene frente a qué inmortalarse en nombre del pensamiento ni de la política.

En los últimos tiempos, la defensa de la universidad pública, abrevó en las fuentes del derecho y en la de preservación del patrimonio. Son defensas comprensibles, en las que, de hecho, solemos abundar. La cuestión universitaria involucra los temas del derecho, del patrimonio público, y la de ser un ámbito de trabajo más o menos asalariado. A partir de esas dimensiones —y enfatizando más una u otra— se construyen las estrategias de defensa. Aun si son eficaces como arsenal polémico, no bastan para pensar qué sucede con la universidad.

(Imagino cuestionamientos a la "oportunidad" de este escrito. Se dirá que los tiempos de luchas exigen certezas y no debates, que exigen acción en las calles, y que para eso una crítica hacia nuestras prácticas universitarias es poco alentadora. Las certezas con las que, habitualmente, tomamos las calles, son las del derecho y el patrimonio, o, los que no se engalan con reparos intelectuales, la de defender la fuente de trabajo.)

Pero, ¿no es algo más la universidad que todo eso? Lo pregunto de otro modo: ¿qué es la universidad para aquellos que hemos cuestionado sus modos académico-burocráticos de funcionamiento, para los que suponemos que sus lógicas predominantes obturan el conocimien-

to y el pensar? Y no se trata de saber, sólo, si tenemos algo más que defender que el patrimonio, el trabajo, o el derecho. Más bien se trata de saber qué motivos tiene nuestro compromiso con la universidad.

Michel de Certeau enfrenta las tácticas a las estrategias. Escribe: "llamo 'estrategia' al cálculo de las relaciones de fuerzas que se vuelve posible a partir del momento en que un sujeto de voluntad y de poder es susceptible de aislarse de un 'ambiente'. La estrategia postula un lugar susceptible de circunscribirse como un lugar propio y luego servir de base a un manejo de sus relaciones con una exterioridad distinta. La racionalidad política, económica o científica se construye de acuerdo a este modelo estratégico.

Por el contrario, llamo 'táctica' a un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Se insinúa, fragmentariamente, sin tomarlo en su totalidad, sin poder mantenerlo a distancia. No dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias... Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos 'ocasiones'. Sin cesar, el débil debe sacar provecho de fuerzas que le resultan ajenas."

En toda institución hay estrategias, que están vinculadas a la lugar, a la propia racionalidad de ese espacio, y a las posiciones de poder; pero también –y este es el centro del análisis

de De Certeau– se multiplican las tácticas, que son locales, menos abarcativas, resistentes, desplegadas desde el no poder.

En la universidad, hay estrategias de ataque –arancelistas, privatistas– y estrategias de defensa. Ambas comparten una racionalidad de fondo: la racionalidad de la institución universidad.

Sin embargo, existen tácticas –en el sentido que vengo, largamente, citando. Tácticas de resistencia y de creación: proliferación de lenguajes, de estilos, interrupciones sobre las formas habituales de producir conocimiento, salpicados lúdicos de la lisura académica, compromisos con las luchas emancipatorias. Esas tácticas existen a veces en las aulas, otras en los bares, o en los pasillos, o en las revistas. Son fugas que se alimentan de la universidad –incluso del hastío que ella produce–, y que no cesan de realimentarla –aun en aquellos aspectos que hastían. Esas tácticas nunca pueden ser evidentes y rotundas como las estrategias –no tienen lugar propio. Apenas son sus grietas momentáneas.

Hay tácticas en la universidad, como hay tácticas en todos los espacios sociales: desde el barrio a la fábrica. Quiero decir: la ruptura con las formas de la sumisión no tiene en la universidad un territorio privilegiado, pero tampoco una tierra completamente estéril. Si hay que abandonar cualquier confianza iluminista en una relación entre los aprendizajes formales o teóricos y la voluntad de liberación –o las posibilidades de emancipación–, ello no significa que se deba condenar esas instituciones que dis-

tribuyen algunos saberes y muchos títulos.

La universidad no es una isla democrática ni, mucho menos, un territorio liberado. Es una institución más o menos disciplinaria, estamental, con regímenes de admisión y permanencia, con jeraquizaciones, con sistemas de acumulación de postas –grado, maestría, doctorado, postdoctorado–. Los mecanismos producen subjetividad: los cuerpos deben adecuarse para estar cómodos.

El tipo de conocimiento que construye hoy la universidad no nos satisface. Tampoco las formas en que nos obligaría a vivir, mucho menos el tipo de relaciones que se establecerían con otros. Pero allí donde se prioriza el conocimiento por sobre la norma; donde se interrumpe el mil millas de la academia para detenerse a pensar; cuando la jerarquía institucional se diluye en producción colectiva; están los atisbos de una universidad menos lejana a nuestros deseos. A veces esas interrupciones existen en las aulas; muchas otras, se convierten en fugas hacia espacios no institucionales. Esos momentos tácticos no son postas de una estrategia mayor², sino atisbos de otra sociabilidad y otro vínculo con el conocimiento. No son momentos de una estrategia porque es impensable la extinción del carácter reglado (institu-

cional) de la institución; antes que eso, se trata de ahondar las interrupciones, fortalecer las tácticas, sabiendo que hay distintas formas de estar en la universidad y que esta no es –ni debería ser, sospecho– la predominante.

Finalmente, de nuestro paso por la universidad, muchos podemos decir que “lo cierto es que mi vida cambió desde entonces.”

Notas

- 1 Suelen centrarse las denuncias en que el proveedor de los fondos es el Fomec –dependiente del Banco Mundial–, porque eso afectaría el contenido de las investigaciones. Se suele olvidar que las investigaciones que financia la propia universidad o las que son recomendables para transitar una carrera académica decente no son muy diferentes a las del Fomec.
- 2 Foucault, en su *Historia de la Sexualidad*, imaginó a las resistencias –múltiples y focalizadas– como momentos a ser enlazados por una estrategia contrahegemónica. No es la idea de tácticas y estrategias que tomamos de De Certeau. Y si elegimos uno y no otro es porque, hoy, en la universidad, no es posible pensar estrategias que impugnen su existencia institucional, que la desarmen como tal, pero sí desarrollar tácticas. Quiero decir: puede haber estrategias sindicales o político-electorales en la universidad, que transformen algunos de los modos en que en ella se produce, pero sólo se interrumpe momentáneamente su lógica académica en las producciones tácticas concretas.

El wah-wah de Troilo

por Cecilia Flachsland

Hoy es una expresión familiar, como la fórmula diaria que se utiliza para saludar al portero o como las muletillas de los sketches de Tinelli que se contagian como el sarampión. Forma parte del paisaje cotidiano, circula con naturalidad en la vida diaria y en los medios masivos de comunicación. A nadie le asombra escuchar la locución "rock nacional" o "rock argentino". Sin embargo, en sus comienzos, sonaba extraña. Como hoy puede sonar raro el hablar de "tango japonés" o de "flamenco alemán", o como pueden causar asombro esas expresiones que combinan libremente palabras en castellano y en inglés¹.

El primero de los dos términos es la síntesis de la expresión rock and roll ("mecer y rodar"). Bajó a la Argentina, exportado de Estados Unidos e Inglaterra, a mediados de los '50 con las canciones de tipos como Little Richard y Gene Vincent. Se terminó de instalar a principios de los '60 con la llegada de los Beatles, los Rolling Stones y Bob Dylan, entre otros. El segundo término –nacional o argentino– se adosó al poco tiempo de arribado el primero. Pasados los mediados de los '60 ya se empezaba a hablar de "rock argentino o nacional". Desde muy temprano, los músicos locales, en lugar de copiar literalmente la música hecha por los norteamericanos y los ingleses, transformaron al rock en el folklore urbano de los jóvenes de esta parte del mundo.

En la locución *rock nacional* está escrita una de las tensiones que siempre caracterizó al movimiento rockero local: cómo apropiarse desde un lenguaje musical y poético argentino de otro lenguaje proveniente de las culturas hegemónicas de occidente. "Los argentinos, los sudamericanos en general, estamos en una situación análoga (a la de los irlandeses): podemos manejar todos los temas europeos, manejarlos sin supersticiones, con una irreverencia que puede tener y ya tiene consecuencias afortunadas"², escribió Borges en el artículo "El escritor argentino y la tradición". Ese mismo gesto irreverente permitió que casi cuarenta años después, los rockeros argentinos, en vez de adaptarse pasivamente a la cultura del rocanrol que bajaba de los países centrales, reconquistaran radicalmente su lenguaje.

Dice Luis Alberto Spinetta sobre esa época: "En tres o cuatro meses habíamos pasado de la nada a todo. Como por arte de ma-



gia, ahí empezó la vorágine. Decidimos que todo lo que tocáramos lo íbamos a cantar en castellano, había que empezar a crear. Barajábamos cosas como la música de Waldo de los Ríos, que era como el futuro, Beatles, Piazzolla, mezclábamos todo, nos gustaba La Misa Criolla. Era un quilombo. Sabíamos que el producto tenía que ser como barroco, tenía que cumplir con todas las necesidades. Tenía que ir directamente a la poesía sin ningún tipo de prejuicio...". La cabeza de Spinetta, siempre efervescente, pergeñó en esa época el primer disco de Almendra, que contenía, al menos, cuatro canciones que resuenan en la cultura argentina hasta hoy: "Muchacha", "Ana no duerme", "Las manos de Fermín" y "Plegaria para un niño dormido". Melodías complejas, hallazgos sonoros, poesía e invitados provenientes de otros mundos musicales como Rodolfo Alchourrón y Rodolfo Mederos.

Javier Martínez –líder del grupo Manal– trabajaba, por su parte, en otra conquista: confrontar la estructura musical blusera con letras de inspiración tanguera dichas en castellano. Para que la extrañeza no sea total, Martínez (también baterista) adoptó la forma de cantar de los *bluesmen* negros. "Aprendí a cantar a mi manera pero tomando los timbres y los sonidos del blues, cuya manera de cantar proviene de ejercitar una forma exagerada de vocalizar. Los cantantes negros tienen unas cualidades notables de inflexión y de potencia, de sonido metálico. Usan la voz como un instrumento, no como una voz (...) Yo creo que nosotros nos ganamos el derecho de cantar blues porque al sur del Río Bravo to-

dos somos como negros. No negros, sino como negros. A partir de esa comprobación, me pareció válido lo de cantar blues en castellano. Sabía que me iban a tirar con todo pero el mensaje iba a llegar". De este cruce salieron algunos temas que en el futuro serían reescritos –con nuevos títulos y nuevos formatos– por muchas bandas rockeras. Entre ellos: "Una casa con diez pinos", "Avellaneda Blues", "Avenida Rivadavia", "Para ser un hombre más" ³.

"Yo me iré a naufragar..."

Todo movimiento que se precie de tal debe tener un origen, un momento en el que, previa quietud, las cosas se pusieron en marcha. Aunque ese momento sea, en realidad, una ilusión (¿qué movida cultural puede decir que empezó de cero?) siempre existe la pretensión de un hito inaugural. En el caso del rock argentino el gesto fundacional –recogido por libros periodísticos y repetido por testimonios de músicos de toda calaña– fue la grabación del tema "La balsa" por el grupo Los Gatos (originalmente llamados The Wild Cats). Esto ocurrió el 19 de junio de 1967 en los viejos estudios TNT, en avenida Santa Fe y 9 de Julio. Sin embargo, un año antes, el grupo The Beatniks (Moris, Pajarito Zaguri y dos músicos de jazz, Alberto Fernández Martín y Antonio Pérez Estévez) había registrado en el estudio CBS el que, en rigor de verdad, fue el primer disco de rock nacional, un simple que incluía los temas "Rebelde" y "No finjas más" ⁴.

¿Por qué, entonces, es "La Balsa" el texto fundante del rock nacional? ¿Por qué quedó en la memoria como una suerte de canción-manifiesto?⁵ ¿Por qué se convirtió para el movimiento rockero en una especie de Martín Fierro distorsionado? Se podrían ensayar algunas respuestas y leer allí, algunas señales proféticas sobre lo que el rock local sería en el futuro (mezcla de angustia y cañita voladora, cóctel de plan barrial y estrategia de mercado, cruza de contracultura y espíritu cortesano). Veamos:

– La composición de "La Balsa" estuvo rodeada de cierto misterio. Se sabe que fue escrita en el bar La Perla del Once por Litto Nebbia y Tanguito. Sin embargo, distintas voces se ocuparon de divulgar leyendas divergentes y variadas anécdotas sobre el modo y el momento en el que fue creada. Esas narraciones y la muerte prematura y nunca esclarecida del todo de Tanguito, contribuyeron a convertirla en un texto mítico.

– Fue el primer hit del rock nacional. El simple, que del otro lado traía el tema "Ayer nomás", vendió 50 mil discos. Cuando volvió a editarse como parte del primer disco de Los Gatos llegó a vender 250 mil placas. De alguna manera fue el texto que evidenció que la existencia del rock –como la de cualquier producto cultural de la modernidad– no puede construirse por fuera del mercado, o sea: por fuera de la industria cultural que lo constituye como producto. Para poder grabar "La Balsa", Litto Nebbia debió ceder frente a ciertas presiones de la grabadora. Mientras que la letra ori-

ginal decía "estoy muy solo y triste acá en este mundo de mierda...", Nebbia debió cantar "estoy muy solo y triste acá en este mundo abandonado..."⁶.

– Varias letras posteriores entraron en diálogo con esta canción y con la idea del naufragio (palabra-invento que en los '70 definía prácticas rockeras tales como pasarse días sin dormir, componer durante toda la noche, recorrer distintos bares, etc.). La letra de Nebbia-Tanguito dice "con mi balsa yo me iré a naufragar". En el '73 en el tema "Cantata de puentes amarillos" Spinetta escribe: "y en el mar naufragó, una balsa que nunca zarpó, mar aquí, mar allá...". En el '82, en un tema compuesto como un juego entre Spinetta, Charly García y Pedro Aznar llamado "Peluca telefónica", entonan: "el poeta tenía razón, la balsa hay que tomar (mh, mh) (Estoy viviendo aquí mh en este mundo abandonado) ¿Te alcanza la renta? No ¿a quién? Au sse aha uh". Y en el '86, el Indio Solari lanza en "Canción para naufragios" la siguiente estrofa: "Bombas de aquí para allá puede ser, es, irreal. Ya no estás solo, estamos todos en naufragar, son seis minutos y nuestra mami va a contestar"⁷.

– "La Balsa" inauguró una de las modalidades típicas del rock nacional: definirse por oposición. La propuesta de Los Gatos se presentaba como "no comercial o progresiva" en oposición a la de La Joven Guardia (grupo del que originalmente Nebbia había estado muy cerca) que hacía música "comercial o complaciente". Miguel Abuelo decía sobre esta diferencia: "El Club del Clan era de plástico y nosotros éramos buscadores". Charly García,



años después, aportó una novedosa categoría para distinguir un universo musical de otro: *"música de hoteles alojamiento vs. música que te pone un poco nervioso"*. Con el tiempo esta *"modalidad versus"* se instaló en el interior mismo del movimiento rockero, multiplicando sus tribus y sus combates subterráneos (duros vs. blandos, caretas vs. firestones, soda vs. redondos, pop vs. rock, barriales vs. glamorosos, punk vs. heavys, etc. etc.)⁸.

"Basta de pensar"

En el rock los debates pocas veces prosperan. Se insinúan, pero no se desarrollan. Son apenas un destello. *"Las cosas se hacen, no se discuten"*, parecen decir los rockeros. Para ellos, el rock nace de un instinto. Más que trazar planes, los músicos –al menos en la primera etapa del movimiento local– se lanzaban a la aventura. Agarraban lo que tenían a mano –muchas veces muy poco– y lo trabajaban con la ilusión de que algo saldría, pero no obedeciendo a un proyecto sino a cierta intuición. A diferencia de otras faunas musicales –más institucionalizadas– el rockero se hacía sobre la marcha, marcaba cuatro y le daba para adelante. *"¡Basta de pensar!"* cantaba Spinetta en uno de sus temas y Pipo Lernoud –suerte de líder "político" del rock de los '70– escribía un manifiesto contra los intelectuales en el que decía: *"Los intelectuales perdieron el tren. Todos quedan girando en larguísimas discusiones que desembocan en la frustración. El intelectual porteño es el animal más inútil del universo. Se*

muere en un café, resolviendo en complicadas abstracciones, vestido de cadáver, mientras a su lado pasa la vida, en colores y cinemascopio (...). Todo hierve. Hay mucho comercio detrás, está bien, lo sabemos ¿y? El cambio se da, no importa el esquema teórico con que intentemos liquidarlo. Los Beatles critican la guerra de Vietnam, apoyan el laborismo, dicen que Jesús está pasado. Y su voz es inmensa, llega a todos los rincones, los murmullos de los literatos de sobaco no se oyen. Hace falta el estruendo. Señores, no se mueran".

Esta primitiva opción por el "hacer" en lugar del "decir" o el "reflexionar" –muchas veces producto de una limitación más que de una elección– atraviesa el rock nacional desde sus inicios. La cuestión de cantar en castellano tal vez se debatió pero en la memoria quedó ligada a cierto espontaneísmo producto del entusiasmo y la energía creativa. Revisando los libros escritos sobre la primera época del rock nacional aparece una sola referencia, en boca de Spinetta, sobre el debate "cantar en castellano". Lo que él recuerda no es tanto la discusión –argumentos a favor o en contra– sino la puesta en escena del debate. *"Una vez en el teatro Payró hubo una polémica en la que estuvo Palito Ortega, me acuerdo que también había un par de fans de Tanguito. Yo estaba con Emilio (Del Guercio, bajista de Almendra). No sé, en ese momento teníamos el poder de ser disolventes. Cuando se armó la polémica, nos habíamos repartido en lugares diferentes de la sala para poder discutir entre nosotros como si no nos conociéramos y poder levantar así la presión del ambiente. Emilio*

me decía: 'sí, porque hay que hacer esto...'. Yo me paraba y contestaba: 'Sí, pero no te olvides que también además si esto no pasa, esto otro va a suceder, si los músicos no empiezan a tomar conciencia de cantar en castellano...'. Ese tipo de cosas".

Imaginar lenguajes, imaginar formas de vida

La temprana "conciencia de cantar en castellano" –hecho que no ocurrió en ningún otro país de América Latina– puede rastrearse en las formas de vida que practicaban los rockeros de aquel entonces.

1) En sus inicios los rockeros se movían como tribu. Conformaban una suerte de "carnaval minoritario". Una ficha técnica diría que eran: jóvenes pertenecientes a las clases medias urbanas y del conurbano con sus hábitos, prácticas y consumos⁹. Entre ellas estaban:

– La práctica diaria de un "city tour rockero". En la Capital Federal sus puntos claves eran La Cueva, La Perla del Once, Plaza Francia, y varias pensiones céntricas.

– La puesta en marcha de una rutina delirante que dinamitaba las convenciones burguesas que hacen del cuerpo un espacio reglamentado (se vestían a la usanza hippie, usaban el pelo largo –las mechas al viento operaban como una contraseña, tanto que según relatan muchos jóvenes de la época cuando iban por la calle se saludaban entre sí–, jugaban con la libertad sexual y consumían y experimentaban con drogas). Estas prácti-

cas hicieron de los rockeros un blanco predilecto de diversas acusaciones higienistas. Les han dicho: degenerados, putos, faloperos, vagos, promiscuos, etc.

– Su forma de moverse generó un lenguaje propio, una extensión del lunfardo porteño, que aparecía en las letras de las canciones y en la comunicación diaria. Veamos algunos ejemplos:

- palabras y frases cotidianas: *copar* (tomar un lugar), *cope* (la historia de cada uno, "es el cope de Fulanito"), *naufregar*, *mano* (¿cómo viene la mano?), *loco*, *despabiletas* (así llamaban a las pastillas que tomaban, algunas de ellas recomendadas por los universitarios que las ingerían para estudiar toda la noche), "tirame las agujas", "pasame un cilindro fumático o acelerame el cáncer", *plomo* (la palabra nació para designar a quienes daban una mano en el escenario y de tanto monitorear se convertían en molestos. En la actualidad... ¡hasta tienen un sindicato!).

- palabras para referirse al tiempo: *senever* (medida de tiempo que abarcaba desde que uno se levantaba hasta que se levantaba la próxima vez, podía ser una tarde o tres días), *cansancio* (medida de tiempo que abarcaba desde que uno empezaba a caminar hasta que se cansaba).

- palabras-juego:

- * Javier Martínez y otros cueveros habían creado *Negal S.A.*, una empresa en chiste comandada por tipos muy bien vestidos con maletines negros que se dirigían a alguna persona que fuera densa, le extendían un certificado y le decían: "desde hoy, por decreto



de Negal S.A. usted queda negado de por vida". De este juego nacieron dos términos de la época: "te niego" y su contrario, "te superafirmo"¹⁰.

* El número seis se usaba con connotaciones negativas. Aunque nadie recuerda bien porqué, sí se recuerda el uso "en clave" que se le daba al término. "Una vez –relata Ricardo Soulé, cantante de Vox Dei– un plomo al que le decían Superyes trabajó de asistente de sonido en una función de gala del Colón. Como era una fecha patria estaba el Presidente de la Nación que era Lanusse. En un momento Superyes tuvo que caminar por la alfombra roja del corredor principal y quedó enfrente de Lanusse. Lo miró y le dijo: 'Lanusse, Lanusse, seis, seis'. Ser un seis era no valer nada".

II) El rock recoge la herencia de los tangueros. Por un lado, se apropia del lunfardo y le incorpora términos propios (por ejemplo, las palabras "porro" –incluida en los diccionarios de lunfardo– y "loco"). Por otro lado, la experiencia de compartir noches de composición, delirio e intercambio de información es una práctica que fue muy frecuente entre los tangueros de los años '30. El relato de Cadícamo sobre esa época es igual al de los rockeros. Dice Cadícamo: "En los años '30 nos pasábamos las noches en los bares escribiendo poemas, hablando, cambiando el mundo. No imaginábamos ninguna gloria, lo hacíamos sólo por fervor y porque nos gustaba la noche, estar en los bares escribiendo hasta la madrugada sin poder parar. Creo que eso nunca se volvió a dar. ¿Cómo? ¿Eso

también lo hicieron los chicos del rock? No lo sabía. ¿Por qué nunca me cuentan la historia completa? ¿Se piensan que soy un viejo que no va a entender que la historia siguió?"¹¹.

III) La relación que el rock mantuvo con otros mundos culturales y políticos de fuerte presencia en los años '60 y '70. Podemos apuntar a vuelo de pájaro:

- el contacto fugaz que estableció con el Instituto Di Tella.
- los vínculos que tejió con los textos provenientes de las movidas poéticas beatniks y surrealistas.
- su roce esporádico –y conflictivo– con el mundo intelectual politizado¹².

IV) Los rockeros, hombres de guitarras eléctricas y técnicas de reproducción masiva, hablan un idioma que cambia al ritmo de la técnica. El lenguaje, lejos de quedar pegado a la guitarra criolla, se modifica a la par de los amplificadores y la distorsión. Acá hay que apuntar que los rockeros locales, debido a sus mínimos recursos y a la escasa producción nacional de instrumentos eléctricos, armaban sus instrumentos "atándolos con alambre" (distorsionaban el sonido de una guitarra con un grabador Geloso o usaban un televisor como amplificador). Sin embargo, la posibilidad creciente de obtener un mayor volumen, una mayor potencia y nuevos sonidos alimentó constantemente la extensión del vocabulario (aparecen términos como *delay*, *minimoog*, *distorsion*, *LP*) y generó articulaciones inauditas entre los sonidos, el volumen y las palabras.

V) El idioma de los rockeros argentinos conserva todo el tiempo resonancias del inglés. Muchos músicos –aparte de mantener palabras como *baby* o interjecciones como *yeah*– confiesan que cuando componen, primero sanatean en inglés y recién después incorporan la letra en castellano. Los rockeros van a la escuela del rock inglés y norteamericano, para Charly García los músicos que no saben tocar temas de los Beatles “son analfabetos”. Un estudio detallado de estos entrecruzamientos tendría que preguntarse: ¿cómo es un castellano que aparece reemplazando palabras antes dichas en un inglés inventado?, ¿cómo es el castellano mirado desde ese inglés?, ¿cómo suena?, ¿qué palabras elimina?, ¿cómo cambia las acentuaciones de las palabras?, ¿cómo es un idioma que prioriza el sonido y la fonética por sobre el contenido?¹³

Si se llama *nacional o argentino* seguro que imagina una patria; que supone –aunque sea como problema– una idea de la argentinidad. ¿Cómo es la patria que se escucha en el idioma rockero? Se me ocurre que del idioma rockero argentino se desprende una noción de argentinidad similar a la que Néstor Perlongher definía como: “Una forma domesticada, blanda, de la extranjería, ya que uno no puede estar, esquizo, más que afuera. Pero también un terciopelo de calles y de roces, un estado de cuerpos asaz rígido, más cuyas emulsiones se pringan de un olor familiar, acochambrado: el de uno. Torpor orgánico, semianimal, que lleva a echarse en los cojines conocidos, aún a despecho de la pesadilla católica y los desfiles de lápidas, mar-

móreos caquis. Significativo que en una sociedad tan homogeneizante y controladora como la argentina, los diferentes de todo pelaje se vean impelidos a co-dearse en heteróclitos reductos que mezclan punks, tráfugas de circo, nómades de café y todo el carnaval minoritario, eslabonando complicidades intempestivas entre los intersticios del panóptico (ojos de los servicios, porteros y vecinos). La Argentina de mis afectos –perdóneseme la pretensión– sería la de esas socialidades menores –¿una especie de ‘Argentina menor?’– con sus alianzas, angustias, expansiones...”

Notas

- 1 Se me ocurren al boteo algunos ejemplos de esta práctica discursiva:
 - El canto tipo hinchada que surge en los recitales de rock en honor a Luca Prodan: “ole, ole, ole, Luca not dead”.
 - Las estrofas de algunas de las canciones de Illya Kuriaky & The Valderramas. Por ejemplo, la del tema “Abarajame”: “yo le dije a Pedro, you are latino brotha/ be carefull of pigs, they are trying to be badder/ el no me hizo caso y se fumó un perro/ un ovejero yuta de un dueño hijo de puta/ Pedro murió de ocho tiros policiales/ según la ley ocho tiros legales/ yo aspiro a la paz, tu aspiras de la otra/ saqueame la dicka sin tu tropa/ abarajame la bañera, abarajame la bañera, nena”.
 - La expresión que los jóvenes latinos residentes en Estados Unidos usan para manifestar que les duele la cabeza. Dicen: “me duele la one hundred”, o sea, “me duele la sien”.
- 2 Desde el presente, Adrián Dárgelos –cantante del grupo Babasónicos– expresa con humor burlón algo similar: “Estoy muy consciente de que estamos en el tercer mundo. Es más: todo lo hago desde la postura ‘qué bueno que me tocó ser sudamericano’. Sé que soy un outsider dentro del mundo, trato de expresarlo y de pensar qué libertades me ofrece. Disfruto de esto, de ser sudamericano y de tener una visión bizarra y barroca.

Porque yo veo todo como bizarro, que la televisión sea fea me gusta, que tengan que poner un enano como símbolo, está bueno. Pienso: qué bueno vivir acá donde cualquiera puede hacer cualquier cosa en cualquier lado y no hay tanto drama. Esto tiene que ser una condición primordial, somos sudamericanos, entonces tenemos que ser libres. Que vivan más oprimidos los del primer mundo que tienen más problemas. Nosotros vivamos libres, si total siempre nos van a coger".

- 3 Si bien es exagerado decir que la historia del rock argentino es una nota a pie de página de las canciones de Almendra y Manal, a partir de estos grupos se podría armar una genealogía. De Spinetta saldría una línea rockera más "refinada", más cercana al pop, que podría continuar con: Charly García, Fito Páez, Federico Moura, Gustavo Cerati, Palo Pandolfo. Y desde Javier Martínez saldría una vertiente rockera más "pesada" y callejera que se continuaría con: Pappo, El Reloj, V8, Memphis, Sumo, Los Redonditos de Ricota, Los Piojos, La Renga, Los Caballeros de la Que-
ma, Divididos, Las Pelotas. Si afinamos el oído, este 'cuadro familiar' debería complejizarse y reescribirse de tanto en tanto porque los rockeros, de disco en disco, cambian y se mueven de un lado al otro.
- 4 El simple de The Beatniks obtuvo una escasa repercusión. Su lanzamiento, sin embargo, instauró dos mecanismos de comunicación que en el futuro definirían la práctica rockera:
- el graffiti: pintaron por toda la ciudad la leyenda: "Por aquí estuvieron los Beatniks ¡Cuando no!".
 - el tomar por asalto la ciudad: presentaron el disco arriba de una camioneta estacionada en Florida y Corrientes y después se bañaron semidesnudos en una fuente ubicada frente a la disco Mau Mau. Este hecho fue narrado por el noticiero de Canal 7 con términos del estilo: "jóvenes depravados y perdidos que Buenos Aires sufre como un cáncer", "la sociedad se siente herida en su conciencia moral".
- 5 Aparte de esta canción-manifiesto, el rock nacional produjo una serie de manifiestos escritos con la forma tradicional de ese género. Los poetas y periodistas Pipó Lernoud y Miguel Grinberg firmaron varios de ellos inspirados en el espíritu de los hippies y los poetas beatniks. Spinetta, por

su parte, atraído por los manifiestos surrealistas, escribió en 1973 un texto titulado: "Rock: música dura. La suicidada por la sociedad" en el que, entre otras cosas, dice: "Denuncio a los tildadores de lo extranjerizante porque reprimen la información necesaria de músicas y actitudes creativas que se dan en otras partes del planeta, y porque consideran que los músicos argentinos no pueden identificarse con sentimientos hoy día universales. Además es de prever que si estos señores desconocen que la Argentina provee a su música nuevos contenidos nativos, ellos mismos están minimizando la riqueza de una creación local apenas florecida".

- 6 Pajarito Zaguri recuerda que Tanguito, a diferencia de Nebbia, cantaba el texto de distintas formas: "Tengo la idea de irme a la concha de mi hermana... Después la cambiaba y decía: Tengo la idea de irme a la concha de mi abuela, no a la concha de mi tía, no... Se quedaba trabado ahí y se reía: 'jjjjjjj'".
- 7 Estos diálogos entre canciones rockeras son recogidos por Claudia Kozak en su libro "Rock en letras", en el que realiza el siguiente análisis: "El concepto fundamental alrededor del cual se arma esta trama es la palabra-invento-definición naufragar. Si 'La balsa' define al rock por el naufragio y a través de él le da una proyección de futuro, 'Cantata de puentes amarillos' niega el naufragio (y el hippismo) como proyecto trunco que ha perdido sentido. Spinetta no define al rock por su origen sino por su posibilidad de transformación, dice en el mismo tema, 'aunque me fueren nunca voy a decir que todo tiempo pasado fue mejor, mañana es mejor'. Aún en su diferencia, un mismo gesto de confianza en el futuro (ya sea por la realización del naufragar o por la perpetua transformación) sirve de hilo conductor a esta historia; hilo que se corta en 'Peluca Telefónica', un tema que se levanta como parodia del origen y que define el lugar del rock como la mezcla de voces presentes, las de los rockeros que no quieren justificarse por sus predecesores. Esa forma de distanciarse de la tradición se da en este caso como una burla (ver por ejemplo todos los tonos paródicos de esta letra: uso de habla caribeña, mezcla de letra cantada y dialogada, etc.) El proyecto originario del rock argentino queda así negado. Las ideas que se tienen del rock sólo obtienen consenso a un nivel general como práctica juvenil diferenciadora que pone en escena formas de pensar, de vivir



de los jóvenes; más allá de los límites de esa definición existen una cantidad de estéticas variadas y en muchos casos opuestas. La historia que se arma con el naufragio no termina, sin embargo con la negación que hace 'Peluca Telefónica'; más adelante Los Redondos vuelven a la carga. Con su característica escritura anti-transparente dan otra respuesta a 'La Balsa'. En su canción no se niega completamente la idea del naufragio sino que se la retoma con un cambio de sentido. Naufragar no es ya el proyecto utópico de un personaje individual (aunque el rock siempre lo haga colectivo) sino el modo de estar en el presente en un mundo casi opuesto al de 'La Balsa'. El mundo del personaje —solo y abandonado— de 'La balsa' era indiferente, el de la 'Canción para Naufragios' es el dado por 'bombas de aquí para allá', un mundo agresivo que hace que el náufrago se perciba más como aquél que va a la deriva (toda la sociedad pareciera) que como proyecto transformador. De tal manera, tanto la negación total como el cambio de sentido dan otra versión de la historia que contaban 'La Balsa' y los relatos del origen: o el rock no puede ser pensado en absoluto con el término-definición de naufragio, o el naufragio es otra cosa. En ambos casos, entonces, el rock no se define por el origen sino por la re-vuelta contra el origen".

8 Según el libro *Entre Gatos y Violadores* de Pablo Alabarces es a partir de 1970 que definitivamente se empieza a hablar de rock nacional en lugar de nueva ola, beat, pop o música joven. En esta cambió según el autor influyó, por un lado la aparición de la revista *Pelo*, dedicada exclusivamente al rock. Y por el otro, lo ocurrido en el festival B.A. Rock realizado en noviembre del '70. "Lo que hasta ahí eran Festivales de Música Joven o Sábados Beat, caen en desuso (...) En ese 1º B.A. Rock, el público colabora en la edificación de las fronteras: cuando el grupo de Rodolfo Alchourrón presenta como cantante invitado a Carlos Bisso, ex miembro de Conexión 5 (uno de los tantos grupos inventados por las discográficas) la lluvia de monedas e insultos lo hizo huir del escenario. En ese momento se funda, ahora sí, el rock nacional. Ya se sabe quiénes son los amigos, pero especialmente quiénes son los enemigos".

9 Pedro Pujo —cofundador del primer sello independiente del rock, Mandioca— re-

cuerda que en sus inicios los rockeros "tenían en contra a la derecha de FAEDA (Federación Argentina de Entidades Democráticas Anticomunistas) y a la izquierda porque los bolches decían: 'no es un problema de generación, es un problema de clases'". Pero ¿podía pensarse a los rockeros sólo en función de su pertenencia de clase social? Los pelilargos ponían de manifiesto que cada vida tiene una singularidad que no puede reducirse al lugar que ocupa en la estructura productiva. Los rockeros ¿eran sólo jóvenes lumpenes? Para definir al rockero, aparte de preguntarse por su pertenencia de clase, habría que responder otras cuestiones: ¿qué grupos de música prefiere?, ¿qué drogas consume?, ¿cuáles son sus preferencias sexuales?, ¿cada cuánto se corta el pelo?, ¿alguna vez se vistió de mujer?, ¿cuántas veces estuvo detenido?, ¿cuál fue su último trabajo?, ¿viviría en comunidad?, ¿cuál de los cuatro Beatles le hubiera gustado ser?, ¿qué haría si su novia practicara la libertad sexual que proclaman los hippies?, ¿preferiría ser Presley o Chuck Berry?, ¿dónde se compra la ropa?, ¿alguna vez pasó hambre?

10 Dice Pipo Lernoud sobre esto: "La idea inicial era desarrollar los poderes mentales, con un idioma siempre cambiante. Se decía: 'organizar la mano cafetal porque hoy la cafetería estroboscópica viene bien...' así todo el tiempo, un idioma difícil que se inventaba a cada minuto. La etapa de La Perla es importante porque formó un espíritu, formó el idioma. Después empezó la época de las pastillas y la cosa se puso pesada..."

11 Cadícamo, que dice desconocer la movida, escribió un tango llamado "Música beat" que refleja la visión que en un momento tuvo sobre el rock. Dice: "Unos cantas amigos me invitaron a tomar whisky a un lugar pituco/ me sirvieron el whisky y comenzaron a darle leña a un tango de Pichuco/ Era para que entrara por el aro/ y poco después puso un cretino canciones de los beats y les declaro que las sufrí como un tormento chino/ Era un ruido de cuerdas que mataba, un tono y dominante insoportable/ El cantor era un rope que ladraba y todos lo encontraban formidable/ Es esa moda que a mí me reventaba y a ellos les hacía erizar la piel/ Yo pensaba: estos turros ¿no habrán escuchado nunca un disco de Gardel?".

12 Una figura que en esa época aparece vin-



La escena contemporánea

culada a estos dos mundos es Jorge Álvarez, quien comandaba la editorial que publicaba a Rodolfo Walsh, Ricardo Piglia, Oscar Masotta, David Viñas y Dalmiro Sáenz, entre otros, y que, junto a Pedro Pujó, fundó el primer sello musical independiente del rock nacional, Mandioca. Por medio de Álvarez, personajes de ambos mundos se cruzaron en el año '68 en la casa de Pirí Lugones (secretaria de la editorial de Álvarez y militante montonera, desaparecida en diciembre de 1977). Varios relatos reconstruyen esos encuentros y, en general, los califican de desafortunados. Los militantes miraban a los rockeros como "tibios, ingenuos, escapistas y extranjerizantes"; los rockeros, por su parte, estaban en "mambos más personales que sociales".

En el lenguaje, sin embargo, hay cruces reveladores. A principios de los '70, Raymundo Gleyzer en su película "Los traidores" eligió para una de las escenas más fuertes, cuando están torturando a uno de los sindicalistas, el tema de Pescado Rabioso "Post crucifixión". Así como en la película se dice una frase que luego fue leída como una profecía: "es una guerra que va a terminar con el exterminio de algu-

no", la letra del tema también anticipa la violencia y la desolación: "Abrázame, madre del dolor. Nunca estuve tan solo, en este mundo. Abrázame, madre del dolor. Estoy tan solo, tan lejos de mi cuerpo. Abrázame, amanece y hay resignación. Y en esta quietud, que ronda en mi muerte, no tengo presagios de lo que vendrá. Abrázame, madre del dolor. Estoy tan solo, tan lejos de mi mundo. Abrázame, amanece y hay resignación". Se me ocurre –bah, se lo ocurrió a mi amiga Mariana Moyano– que otra forma posible de acceder a la trama que tejen el lenguaje, la cultura, la política y la violencia sería superponer dos relatos que, cada cual a su modo, contaron la "batallas subterráneas" de la Guerra de Malvinas: el libro *Los Pichiciegos* de Rodolfo Fogwill y el disco "Yendo de la cama al living" de Charly García.

13 ¿Qué otras cosas ocurren cuando se va y se viene del inglés al castellano? Luca Prodan cuando empezó a componer sus primeras canciones en castellano dijo que a muchas de las palabras las elegía más por el sonido que por el contenido. Reconoció sentirse fascinado por palabras como *Chivilcoy*, *Nesquik* o *Pehuajó*.



Visto, oído y hablado

Sobrevivientes

por Verónica Gago

Esta reflexión sobre los sobrevivientes en la Argentina está enteramente inspirada en el libro *Ese infierno. Conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA*¹. A diferencia de las formas habituales de tratar estos temas en las dos décadas posteriores a la última dictadura, signados por la querrela de la sospecha acusatoria o la comprensión justificante, lo que intento es pensar –más allá del tono moral que ha primado durante algún tiempo– la forma en que los efectos aterrizantes del campo sobre el cuerpo social han obstaculizado el valor de la experiencia de los '70, por un lado, y, por otro, han constituido una de las matrices más fuertes de la subjetividad dominante actual.

1.

La figura del sobreviviente en Argentina es un problema en sí mismo: revela la incapacidad de testimoniar la experiencia revolucionaria de los '70. El fracaso consiste en la constatación de la imposibilidad de *contar*, desde la subjetividad *destruida* por la experiencia del campo de concentración, la verdad de pensamiento desplegada en aquellos años.

Si el sobreviviente es doblemente tal, con relación a la experiencia revolucionaria y la del campo: ¿qué es lo que se *testimonia*?, ¿cuál es la experiencia que lo funda como *testigo*?

La vivencia del campo de concentración es el obstáculo específico para pensar la militancia de los '70. La imposibilidad del relato sobre la lucha no se debe a una traba azarosa, un vacío incomprendible ni a un silencio infundado, sino de otra forma de la experiencia: la *tortura*.

Todo relato de la época es un relato del exterminio.

La secuencia militancia-campo de concentración deviene –retroactivamente– una continuidad causal. El terror *coloca* a la militancia política como su prelude. Se vuelve muy difícil pensar el

compromiso político sino como un descuido histórico, un momento en el que debió prever –y no se lo hizo– lo que vendría después.

Los testimonios que rememoran públicamente su experiencia política desde la ingenuidad o el engaño *padecido*, recuerdan aquellos años de militancia como lo que precipitó la represión. Cuando los '70 se convierten en antesala del horror, no hay rescate posible. Toda recreación queda censurada. Concluamos: los efectos del exterminio no dejan pensar los '70. Si hay un *fracaso político* de la posdictadura es la imposibilidad de (re)construir, a través del testimonio de los sobrevivientes, los saberes políticos de la época, que permitieran “seguir la lucha”.

2.

El recuerdo se volvió evocación de la muerte. A través de él, sólo se llega a revivir el terror del campo. El sobreviviente queda atrapado en la ética del testigo²: *testimoniar el horror*. Y sus palabras no son entendidas por sus contemporáneos, su *público*, sino como un *nunca más*, que se actualiza en cada nuevo balance de la experiencia de la Argentina de los '70.

No se trata simplemente de sobrevivientes que concluyen que “no volverían a hacerlo” –lo que no escapa a la conciencia individual de cada quien– sino a la afirmación que le subyace: “no entienden por qué lo hicieron”. Sobre ese *desconocimiento* del sentido de sus propias vidas se erige una perpleja figura del sobreviviente,

que vive extrañado respecto de sí mismo y de su época.

Ese desconocimiento –vivido como *engaño*– no es más que una mueca desde el *presente* que reniega de un *sentido* con que los militantes de entonces actuaron. Sin embargo, este extrañamiento, creo, sólo es pensable a partir de un *sentido actual constituido* sobre la base de la derrota.

Este presente no es cualquier presente.

Se entienden los '70 como efecto de un *hechizo*: mientras duró el encanto, las cosas funcionaron; pero “cuando nos dimos cuenta” –se dice– “ya era tarde”. Así, no hay ningún *registro* de la *producción real* y concreta de la época; ni del pensamiento, ni la política.

El presente desde el que se evalúan “los hechos”, *está signado por esa derrota*. Y su reproducción como *tiempo de los vencidos* tiene como premisa la renegación de un tipo muy especial de testimonio: el que logra captar el sentido de aquellas vidas.

3.

Sólo desde el presente las cosas *aparecen* claras. Se revelan los pliegues de la historia que, en el pasado, fueron invisibles. El testimonio de los sobrevivientes viene, así, a *confirmar* un relato: uno que nuestro sentido de época construye con las vidas desflecadas de los sobrevivientes.

En él, la historia comenzó con hombres y mujeres decididos a hacer la historia, y que, al final, descubrieron –los que alcanzaron a hacerlo– que

era la historia la que se realizaba a través de sus cuerpos destruidos en los campos.

El campo como *verdad* de los '70.

El sobreviviente es la fuente *testimonial* –y por tanto, irrefutable– de que así sucedieron las cosas.

Su testimonio termina de contar aquello que, los que murieron antes, no pudieron nunca saber: la verdad de los '70 *estaba* en el campo.

Así, los sobrevivientes son los que se salvaron para *revelar* como fantástico lo que en un momento se vivió como si fuera verdad³. El sobreviviente, se constituye como prueba de la transitoriedad de los sentidos en la historia y en respaldo empírico del hecho de que las verdades que sostuvieron alguna vez la *realidad* son también una trampa que el tiempo se encarga de desnudar.

El sobreviviente está desencajado en un presente que le resulta extraño⁴. Pero esa incomodidad surge, sobre todo, al descubrir que aquello en lo que había *creído* en aquel otro puro presente era sólo una ficción. Desgrana sus culpas por sentir que los demás, los muertos y los desaparecidos, no tuvieron tiempo de darse cuenta que la trama de la que participaron estaba ya predestinada. Su tragedia íntima consiste en no poder decidir si fue mejor quedar vivo para ver con sus propios ojos la *gran mentira*, o si hubiese sido más feliz muriendo, con sus compañeros, sin saberlo.

La incomodidad del sobreviviente del campo es la de quien, apegado a la vida en los peores momentos, ya no puede vivir más allá del testimonio. Por un lado el sentido imprevisi-

ble de su vida, el testimonio, lo empuja a sostenerse y, con ello, debe convencerse hasta que punto valió la pena salvarse. El drama fundamental es cómo hacer para que ese *saber* de que todo era una gran ficción no implique una *traición* a los que murieron. A quienes no vivieron el *desencanto*.

4.

Si, como decía al comienzo, ciertos testimonios se duplican, son dos veces testimonios, o testimonio de dos experiencias distintas –de la lucha de los '70, por un lado, y de los campos de detención y tortura por otra– lo dificultoso es preguntarse hasta qué punto la experiencia del campo ha logrado destruir la de los '70.

El testimonio que se constituye sobre una yuxtaposición de ambas experiencias es, claro, el más tortuoso, ya que las imágenes de la primera fueron duramente destruidas por el terror padecido en la segunda. Los efectos de terror del campo, por supuesto, no afectan sólo a los que pasaron por él sino que se extienden –aterrorizantes– a toda la sociedad.

En el libro *Ese infierno* hay un testimonio de los '70 y un testimonio de la ESMA. ¿Pero se expresa allí la relación entre ambos?, ¿se puede encontrar en el sufrimiento superpuesto con los recuerdos de los '70 los efectos de un momento sobre el otro?

Lo que vemos allí funcionando son los efectos desubjetivantes de la experiencia del campo de concentración, operando sobre el testimonio de



los sobrevivientes y renegando de su experiencia política. Incluso, excusando su *engaño* en ser simples *perejiles*.

Los antiguos militantes que se reconocen como *perejiles* hacen una lectura que goza de mucho consenso en la crítica *progresista* a las organizaciones revolucionarias armadas. La propia noción de *perejil* delata, en buena medida, la percepción que se sustenta.

Se trata de separar al individuo, tal cual es —más allá de las circunstancias que le toca vivir, de su época misma—, para mostrar luego cómo fue que el relato dominante los hizo actuar de *perejiles*, revolucionarios, etc. ¿Cómo personas libres e inteligentes se convirtieron, por la fuerza de la historia, en marionetas desubjetivadas, cuyo único final posible podría ser el campo?

El desprestigio actual de las organizaciones corre paralelo al rescate de las historias militantes *personales*: su cotidianeidad, sus anecdotarios, es decir, la historia de cómo las personas de “carne y hueso” representaron el guión de la guerra de liberación.

Se restituye, así, la dimensión humana que la época —y las organizaciones con sus máximos dirigentes a la cabeza— habrían negado.

Este descubrimiento de la *vida privada* se da como violación: se le impone a aquellos jóvenes militantes una subjetividad traspolada desde el presente, y además, se lo hace desde una grilla que sólo es capaz de distinguir “vida pública” o “vida privada”. Se pierde así, nuevamente, la subjetividad de la época (que justamente habría destruido ese tipo de grillas). Y

es esta pérdida de sentidos uno de los efectos de la destrucción sobre la experiencia real que allí había y que registra la única mirada que hoy aparece como posible sobre los '70.

Vistas así las cosas, se considera a las organizaciones como una máquina totalitaria que dividía entre los cuadros y los *perejiles*. Los primeros son recordados como verdaderos monstruos, cuyos inconfesables intereses y descomunal habilidad les permitía manipular, hasta mandar a la muerte, mientras que los militantes de base se recuerdan a sí mismos despotenciados, asilados de esa trama subjetiva que los articulaba a los barrios, las universidades, y a las organizaciones.

La tragedia, finalmente, reaparece como una comprensión tardía de hasta dónde todo estaba dispuesto para la catástrofe.

5.

El recuerdo paralizante se vuelve un *nunca más* a la experiencia política: esta es una forma en que el testimonio se articula con el presente. El testimonio como práctica de la memoria consiste en volver a poner en acto, a representarse, el pasado. Y es esa forma, la que se practica desde el presente a modo de espejo retrovisor, la que nos interesa pensar como figura porque es ahí donde se elabora un *sentido actual* que *bloquea* el pensamiento sobre los '70. No se trata de juzgar por qué los sobrevivientes vivieron o cómo se comportaron dentro del campo⁵, sino de pensar qué hacen hoy con esa experiencia y, so-

bre todo, qué podemos hacer nosotros con eso.

Luis Mattini contó una vez que desde los '60 los grupos armados se organizaban a partir de asumir lo que era entonces un estado de ánimo colectivo: "algo hay que hacer", se decía. La secuencia que activó el campo de concentración fue el célebre "algo habrán hecho". "Lo que hicieron" efectivamente es lo que se pierde o queda como en una nebulosa sin dejarse pensar. Lo que sí sabemos es que la *animación* actual del razonamiento es hoy un slogan del *sentido común*: "no hay nada que hacer" ⁶.

Hay un sentido diferente de la memoria que, a la vez, habla de otro modo de recordar los '70. Dice, de nuevo, Rozitchner en 1980 (quien, dicho sea de paso, prologa *Ese infierno* con una interesante refutación a la idea arendtiana de la "banalidad del mal"): *No habrá más pena ni olvido*. Al deseo de conjurar el dolor, "la memoria trae a la política y mantiene presente allí la dimensión real del obstáculo, eso que lo siniestro reveló: la dimensión inhumana del poder represivo y de su fuerza". Y sigue: "Ni olvido: puede entonces que la experiencia del exilio y de lo siniestro se convierta en un nuevo punto de partida y los hombres y mujeres asesinados, insepultos en nuestra memoria, nos ayuden a animar la vida de otro modo, mirando por sus ojos muertos que avivarán con su última verdad, la que cerró, los propios".

6.

La experiencia de los '70 no fue destruida sólo en la ESMA. También lo fue en el destierro o, de otra forma, la destrucción de la *experiencia setentista* dejó irreconocible el país, aún para quienes volvieran con ímpetus de entonces.

¿Cómo es volver a Argentina para el sobreviviente que pasó por el *exilio*?

La posdictadura estuvo signada por el intento por reproducir, en el propio país, la *condición del exilio* en forma permanente; esto es: el *distanciamiento del cuerpo común*, colectivo. El exilio –como teoriza Rozitchner desde su propia experiencia– consistió en la apertura de un nuevo campo que logró excluir el terror que reinaba en la tierra de la que se partió.

Una democracia que *simula al exilio* es la fundación de un *distanciamiento* imaginario de lo que fue la Argentina en los '70.

Un personaje de una novela argentina reciente –*Detrás del vidrio*, de Sergio Schmucler– cuenta lo que siente un exiliado que vuelve al país: no sabe el momento ni el lugar donde pasaron las cosas que sí sabe que pasaron. Se enloquece pensando que, tal vez, por la esquina por la que cruza fue donde secuestraron a su hermano y a sus compañeros más cercanos. No puede volver a vivir en esa ciudad en la que ni siquiera sabe cómo desaparecieron todos los que faltan.



Notas

- 1 *Ese infierno. Conversaciones de cinco mujeres sobrevivientes de la ESMA*, Munú Actis, Cristina Aldini, Liliana Gardella, Miriam Lewin, Elisa Tokar, Sudamericana, Buenos Aires, 2001. El 2001 es el presente de cinco mujeres que se juntan a contar lo que vivieron hace 25 años. Como ceremonia previa, cada una adelanta su vida actual. Un hallazgo no ignorado por la editorial: aún después de haber pasado por la tragedia, han logrado *rehacer* sus vidas. Todas gozan de un relativo éxito profesional que, sin embargo, no logran "valorar" ni "disfrutar" del todo.
- 2 Y más aún del testigo que sobrevivió azarosamente. Por decisión de otros, de los captores. Entonces ¿cómo asumir que sea *uno* el que está allí para hablar lo que tantos otros ya no pueden decir?, ¿y en virtud de qué valor –o disvalor– está *uno* y no *cualquier otro*, en vez de *uno*, dando el testimonio? Esta angustia inevitable del sobreviviente está directamente asociada con la arbitrariedad del poder del campo, un *poder de matar* pero, también, de *dejar vivir*.
- 3 Uso la palabra "engaño" para distinguirla de lo que León Rozitchner llama "ilusión" en su artículo "Psicoanálisis y política: la lección del exilio". León analiza esta forma de pensar la derrota como "el triunfo anterior de la fantasía que se distanció de lo real". Cuando Rozitchner explica la política como el campo que se abre entre el deseo y su realización, analiza la "ilusión" como "un momento de desvío fuera de la materialidad del objeto o de la situación", lo que atribuye a la confianza en la *representación* de fuerzas y no en su presencia real (crítica, a su vez, que le hace a las organizaciones políticas armadas de los '70 que piensan la guerra con "las categorías de la derecha").
La distinción que me interesa hacer dice que mientras la "ilusión" es un obstáculo específico de una subjetividad política operativa en situación de guerra, el engaño es una operación retrospectiva, a través de la cual la derrota se naturaliza y se proyecta hacia atrás. La subjetividad de entonces es revivida como inauténtica y aquellas verdades se desvanecen como ficciones propias de los relatos dominantes de una época felizmente superada.
- 4 El presente del sobreviviente es uno muy complejo. En la medida en que está signado por los efectos del terror del que, él mismo, es pieza fundamental, queda atrapado a estos efectos que lo constituyen como testigo y que, a la vez, sostienen los efectos del terror, en un círculo del que no es fácil salir. El drama del sobreviviente es buscar las claves de la derrota y de las imposibilidades de acceder nuevamente a la experiencia en la fatalidad de la historia, en sus pliegues y detalles, cuando –tal vez– sería más efectivo buscarlas en este presente que le permanece vedado en su propia *circULARIDAD*. Quizás el sobreviviente, que ya no puede dejar de asumirse como tal, pone las condiciones de comprensión sobre los efectos del terror pero, a la vez, precisa de otras formas de la vivencia, la memoria y la intervención más eficaces si de trabajar las potencias del presente se trata.
- 5 Pilar Calveiro en su libro *Poder y desaparición* logra analizar los comportamientos dentro del campo de concentración sin tratamientos morales pero, a la vez, sin excluir la posibilidad de la dignidad allí dentro. El estudio parte del principio que toda situación –aún una límite como lo es, sin dudas, el campo– tiene sus propias opciones de resistencia. Si el anonadamiento del sujeto del que habla Calveiro es el objetivo del poder desaparecedor, cualquier intento de construir otra sociabilidad, aún donde parece imposible, es un acto de resistencia. Calveiro anota que cuando un secuestrado –o varios– empiezan a conspirar dentro del campo crean, en ese acto, otra sociabilidad; en esa resistencia posible la vida cambia: "comienza a pertenecer a algo distinto del campo y opuesto a él desde dentro".
- 6 A la vez, los intentos de hacer de los '70 la inspiración dominante de la política actual se frustran en los efectos del campo de concentración como destructor de esa experiencia. La reedición de los '70 como forma de convocar a la política se olvida de que efectivamente hay un quiebre en el medio que imposibilita partir de allí.

Cronicar

El interior del interior

por Lilliana Herrero

Soy lo que se dice, una mujer del interior, una provinciana. Pertenecer, digamos a parajes recónditos de este país, posee sonoridad y evocación de combates bravíos, lides irresueltas remolcadas a lo largo del tiempo y que han constituido, en su agitación, una nación. Son sonoridades, evocaciones y también, desde luego, estereotipos. Los sentimientos del pueblerino son complejos y contradictorios. Confundido en cierta inferioridad respecto del centro, bulle en él la convicción de poseer una verdad esencial que el capitalino no comprende. En general se traduce en un rencor torvo, disimulado con pinceladas corteses, pero que encierran cierto despecho y arrogancia. Basta recordar ciertas bromas que hacíamos cuando niños o que se realizaban con carcajadas ostentosas en nuestras casas, para saber que el porteño era siempre el depositario de males fundamentales. Sobre todo de una insondable torpeza acerca del espíritu de la tierra que, sin embargo, al lugareño se le presenta de una manera inmediata. Estos perfiles del pensamiento remiten a un punto fijo que ni las sutilezas o las ironías son suficiente resguardo en el intento por evitarlos.

Sin duda las ciudades establecen rápidamente contactos con mundos diversificados, múltiples y, como se dice, modernos. Hay una modernidad que la ciudad detenta. O para decirlo definitivamente: la ciudad es *siempre* moderna. Cuando un hombre de la ciudad va al interior, va al campo o a la puna, piensa que sería posible y descontaminada la vida allí. Y de hecho muchas personas han realizado esta experiencia. Traslasierra, El Bolsón y tantos otros lugares sirven de ejemplo. Es la actitud de lo que podríamos llamar un renunciante, individuo típico de las sociedades hindúes en la antigüedad. No de los griegos que no podrían haber imaginado jamás un renunciante, el griego es la polis y en la polis y sólo allí yo soy. Ya que para los griegos clásicos mi alma es el alma del mundo que está mí. Es decir, la relación *yo-los otros*, es condición



imprescindible para la existencia de cualquiera de los dos términos. No hay ninguna anterioridad a esa relación y a la vez esa relación es posible porque antes hay trato comercial, habla política, y espectáculos públicos cívico-religiosos. Es decir la idea de lo público siempre en esta Grecia a la que hacemos referencia, es decisiva para la constitución de la individualidad. Hay individuo porque hay ciudad o si se quiere, el individuo es en la ciudad.

Sin embargo persiste la idea que el interior expresa una purificación que el ciudadano no tiene y que ese intento es solo para algunos que se atreven a realizar ese tránsito digamos así, íntimo. Porque finalmente se trata de lo familiar, de la intimidad, de los lazos de la memoria que se anudan en lo recóndito, lo guardado. En el interior se insiste en la idea contraria: la ciudad es el lugar de lo embrollado, de lo plebeyo, el lugar del olvido de la identidad.

Cuando Sófocles enfrenta a Creonte con Antígona no hace más que exponer esos dos tableros tensos en los que se sitúan cada uno: la polis y lo familiar-religioso. O como dice Hegel, la ley de la polis y la ley del corazón. De igual manera esa relación no hace más que expresar una enorme tensión que a la vez abre el horizonte de aquello que se está constituyendo, de algo que está naciendo y eso que viene es la ciudad. Por eso cuando Aristóteles se refiere a la Tragedia como meros relatos preñados de leyendas, ya la ciudad está definitivamente consolidada y tales formas narrativas pertenecen al pasado. Pero sabemos que el pasado insiste y la fi-

gura de Antígona se ha agigantado en el transcurrir del tiempo y se ha presentado en diversas formas artísticas y políticas desde hace muchísimos años.

Si este binarismo permanece es porque en este país periférico, los desarrollos han sido y son decididamente desiguales. De manera que todo lo novedoso en cualquier plano, sea cultural o artístico o intelectual, acontece en las ciudades y no en el interior. De modo que Buenos Aires va con sus ocurrencias al interior, esa es la marcha de la flecha viajera. Aunque para ser justos debo decir que vivan donde vivan las personas, todas buscamos un territorio aglutinador de memorias históricas que anudaría una herencia y un linaje porque todos aspiramos a pertenecer a una comunidad. Finalmente son vaivenes y alternativas que acompañan el gran dilema de la identidad. Y así, a pesar de que siempre debe haber un punto unificador que con su hálito de verdad anule todo pensamiento dicotómico, la comodidad y la fuerza sugerente del modelo nos devuelve, continuamente a las consideraciones que oponen el campo a la ciudad, el interior a la metrópolis.

Cuando fui a Santa Catalina, un poblado ubicado a 60 kilómetros aún más "arriba" de La Quiaca en Jujuy, lo que he expresado sobre el interior se me presentó con enorme contundencia. Pero de una forma extraña porque eso era más aún que el mero interior. Era el interior del interior, por lo tanto un punto más cercano a lo absolutamente otro, lo extraño sin más. Lugar ignoto, desconocido, inclu-



sificable para la mente "urbana", así parece Santa Catalina. Las montañas descomunales se abalanzan hacia nosotros y nos colocaban en una inermidad esencial que, por supuesto, no se reducía a la geografía. ¿Hay algo en la ciudad que se nos imponga de la misma manera? Geográficamente pienso que no lo hay, pero existencialmente Luca Prodan diría sí. Diría *hombre tirado ahí con su botella de Resero*. El viaje desde La Quiaca hasta Santa Catalina permite ver un paisaje que es la misma desolación. Llamas, frío, horizonte sin fin, altura, plantas aisladas, piedra, adobe y soledad. Alguien, allá lejos y desde hace tiempo, desde siempre, diría, camina, arriando cabras, sin prisa, en silencio. Las montañas que se despeñan sobre nosotros representan así el tiempo puro, cáustico, detenido. Y he aquí que nosotros pasamos en autos modernos, modernísimos. No olvidaré jamás ese ánimo y ese sigilo. Esas miradas –miran los hombres, pueden mirar las piedras– era la eternidad, el agua y la arena regresada en individuo, "pudiendo leerse en la elocuencia muda de su cara acongojada" –como dice Mansilla de Goyito– la ignominia de cinco siglos igual.

Mercedes Sosa me había invitado a cantar uno o dos temas en su concierto de cierre del ciclo "Argentina vivo". Toda la parafernalia (lo que los periodistas llaman así, es decir, la complejidad del utilaje técnico) estaba allí. Camiones repletos de luces, sonido, escenarios, grúas. Eso cargaban los camiones que venían subiendo desde Jujuy capital, el otro interior. De ese modo la ciudad se hacía presente. El

contraste era notable, ostentoso y hasta mortificante.

Santa Catalina estaba festiva, sus paredes blanqueadas, un paseo artesanal que inauguraría Mercedes Sosa algunas horas más tarde con solo dos puestos. En la víspera el Jefe comunal, Diaguita él, haría su discurso ante el ojo avizor de miles de cámaras de televisión, fotógrafos, periodistas, políticos, gremialistas. Y la aldea –que allí estaba, sin duda– se haría presente en sus cantoras y copleras con sus cajas cantando bagualas y vidalas a voz en cuello. Enharinadas por el carnaval tenían en sus rostros cetrinos la alegría de las fiestas populares. Pensé en Manuel Castilla y en la Cantora de Yala, en Santa Leoncia de Farfán: "la harina del carnaval le pensamienta las sienes cuando sobre el mujerío su canto finito crece".

Luego vino el concierto. El río, que separaba el escenario del público, se llenó de hombres y mujeres con las banderas Kolla y Argentina flameando sobre un fondo de montañas y de nada. A lo lejos, comenzamos a ver mujeres que con sus polleras coloridas, rojas, verdes y azules bajaban lentamente de la montaña deteniéndose en cada piedra, sentándose en sucesivos descansos un poco para darle tregua a la caminata y otro poco para testimoniar sus recelos. Las cabras las rodeaban y grandes piedras, aunque lejanas todavía, fueron sus últimos acercamientos. Mercedes Sosa cantó como solo ella sabe hacerlo, es decir, dejó fuir un misterioso tesoro que obliga a pensar en la extraordinaria presencia de un don. Y nosotros celebramos la alegría de esa rei-



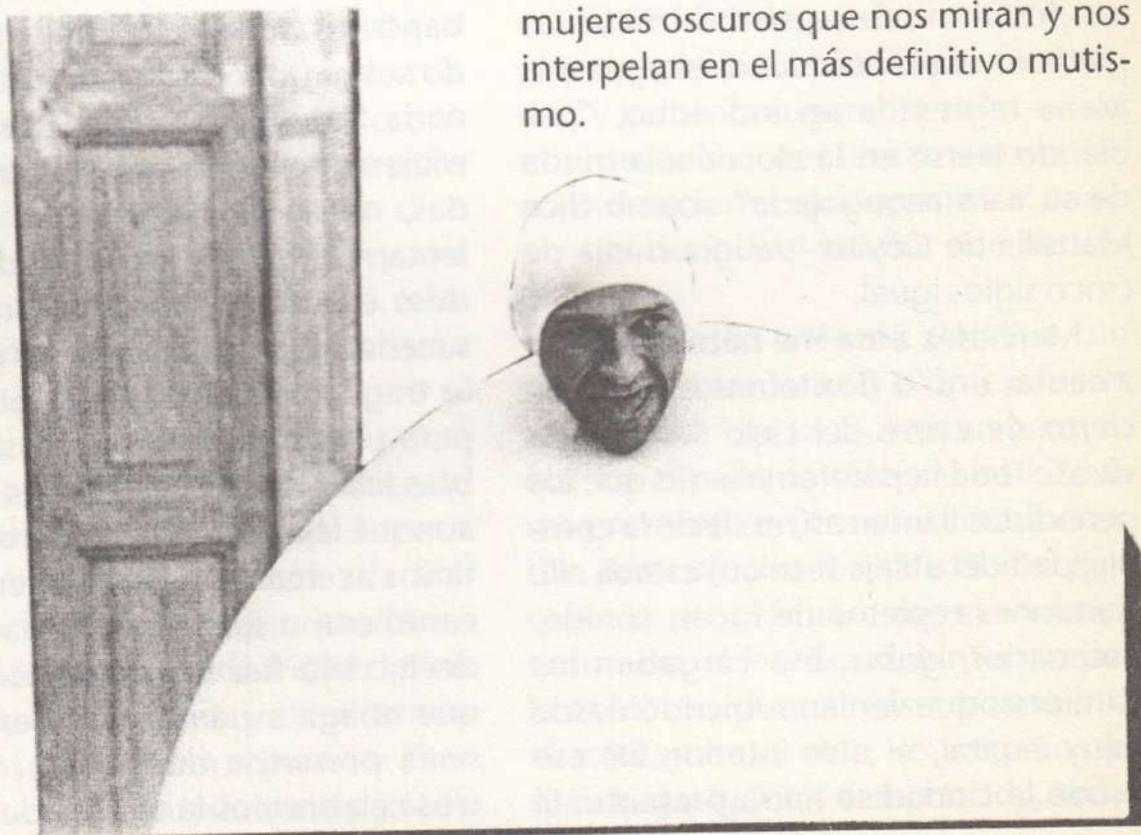
terada inauguración del mundo que ocurre cada vez que ella canta. Pero ese día, su voz nos reveló también las oscuras habitaciones que el mundo tiene destinado para los pobres de América.

Luego comimos, bailamos y nos divertimos. El patio de la Iglesia, el mismo del edificio comunal y de la milicia nos cobijó en esa forma institucional de las aldeas en la que todo se une como si fuera la representación pura de algo que la ciudad diluye y enfrenta, mientras los gendarmes colocaban cables y alambres a la antena (parafernalia menor) para que pudiéramos ver, todos juntos, la transmisión por Canal 7, el canal del Estado, de aquello que habíamos realizado apenas unos minutos antes. Ahí estábamos, todos juntos- festivos y frágiles- atentos a la pantalla del único aparato de televisión del pueblo.

Cuando los camiones, los autos, la técnica finalmente, se puso en funcionamiento para regresar y en la ruta zigzagueante se veían las luces de esa caravana extravagante, pensé que el Estado, una vez más se retiraba de esos territorios en los que nunca de todas maneras, nunca se había hecho presente.

Santa Leoncia, la cantora de Yala, estaba allí en esas mujeres desdentadas, con los hijos colgados en la espalda, descalzas, enfermas, pobres. Pero era el carnaval, amanecerían allí y en esas oportunidades, como ya se sabe, *el manantial de sus coplas las llevaría por senderos viejos y despenaría todas las soledades.*

Todos los estereotipos con los que los hombres pensamos nuestro lugar en el mundo podrían quedar suspendidos en una dilatada interrogación cuando nos tropezamos con ese mundo ajeno y condenado. Allí no hay ciudades ni provincianía, hay hombres y mujeres oscuros que nos miran y nos interpelan en el más definitivo mutismo.



Nos queda la palabra

Se trata de un hombre pequeño, humilde y frontal. Jesús Olmedo, de él hablamos, es el cura párroco de la Iglesia Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, La Quiaca. Nació en Sevilla en 1943 y se ordenó como sacerdote misionero claretiano en 1971. Su primer destino fue Humahuaca, Jujuy. Durante su exilio, provocado por la última dictadura militar, recorrió algunos países latinoamericanos hasta recaer en España. En 1991 vuelve a Jujuy, esta vez a La Quiaca, donde desarrolla su trabajo –eclesial, social, y político– junto al pueblo Kolla.

Es autor de *Una cruz en la Puna, La cultura del silencio, Puna safra y socavón, Los claretianos y Las luchas por la justicia en la Prelatura de Humahuaca* y de la transcripción de su diálogo con *El Perro Santillán*. Actualmente Olmedo –hermano del Obispo de la Prelatura de Humahuaca– es uno de los referentes de la lucha de los desocupados del norte del país y del progresismo religioso.

A mediados de septiembre visitó Buenos Aires junto con una delegación de desocupados de La Quiaca, para converger con la CTA en una movilización contra el hambre y la pobreza y para entrevistarse con funcionarios del gobierno nacional.

Nos atendió, apresurada pero atentamente, para conversar sobre los modos de organización de su comunidad.



De Sevilla a la Puna.

Entrevista al padre Jesús Olmedo

por Matías Molle, Diego Sztulwark
y Fabio Wasserman

¿Cuál es el trabajo que usted realiza en La Quiaca? ¿Qué tipos de trabajos comunitarios son los que hace?

¿Se refieren al aspecto social?

Al social y al componente político que seguramente ese trabajo tiene.

Por supuesto. Quiero empezar aclarando que la misión nuestra, como sacerdote, es muy integradora. Quizás ustedes eso lo entiendan menos o les interese menos. Pero todos los planteamientos sociales o de trabajo social y político que yo hago en La Quiaca, tienen una mística, una orientación desde el Evangelio de Jesucristo, que es la construcción de su reino, pero que lo es también en la tierra y que es luchar por el bien común de la gente. Por eso, el trabajo nuestro está orientado a la liberación de los pobres, de los excluidos.

Digo liberación porque cuando llegué a La Quiaca me encontré con un pueblo silenciado, también silencioso, que practicaba la postura de silencio, que se aguantaba toda la injusticia, que era incapaz de gritar, que siempre decía "qué le vamos hacer, Diosito lo querrá así". Entonces, por ahí yo interpreté su silencio como un grito muy fuerte para meterme de lleno en la lucha social. Y, aunque tiene una historia muy antigua, yo me voy a basar un poquito en los últimos seis años.

Todo empezó cuando comenzaron los cortes de rutas en todo el país. Ahora que están de moda los piqueteros, hay quien dice que si comenzó en Jujuy, que si comenzó en Cutral-Co, en la Quiaca. No importa, el tema es que por el año 94 comenzamos los primeros cortes del puente y de la ruta en La Quiaca. Fue por la zona franca, fue por el tema de los planes Trabajar. Hasta que, creo, en el 95 se dio la explosión en Jujuy de unos 37 cortes en

toda la provincia simultáneamente. No se puso nadie de acuerdo, no había líderes, era la gente desesperada, como está ahora, porque no había trabajo de ninguna clase, porque la gente vivía en la miseria, porque había hambre, falta de salud, de medicamentos. Una situación, diría, límite, de todo un pueblo. Así la gente de La Quiaca, y de toda la puna comenzó a empezar a gritar.

En principio se apoyaba mucho en nosotros, los sacerdotes, porque ese miedo ancestral, más que miedo, ese silencio en el que la habían sumido, todavía la dejaba con mucho respeto de enfrentarse con gendarmería o de enfrentarse con la gente que estaba en la ruta, los camioneros. Entonces había que estar ahí. No por deseo de protagonismo sino porque queríamos estar con ellos. Alguien decía que no era misión de los sacerdotes. Yo les digo –como dicen en España– que no es bueno mirar a los toros desde la barrera, sino que hay que meterse en el ruedo, hay que estar en el barro para comprender a ese pueblo y comprenderlo desde su realidad. Y en concreto, como sacerdote o como misionero, ahí aprendí mucho más el evangelio. Porque ellos nos evangelizan, nos dan un sentido muy profundo de lo que es la vida, de lo que es la historia y de lo que es el dolor y lo que es también la lucha por la liberación. Entonces surgieron estos cortes de ruta, después el gobierno respondió con unos planes Trabajar que ellos no sabían administrar. Nos tuvimos que poner casi como un gobierno a la sombra.

Recuerdo que nosotros, los Clare-

tianos, nos instalamos en Jujuy en el obispado, donde con 2 o 3 ordenadores empezamos a distribuir los planes Trabajar (nos los encomendaron a nosotros) a toda la provincia. Esto duró un año entero. Luego volvió a la normalidad. Pero a partir de allí descubrimos que con la lucha se consiguen cosas, y justo a partir de allí, de esos planes Trabajar en La Quiaca, les dimos un sentido comunitario y además un sentido social muy fuerte. Comenzamos a hacer casas para los desocupados y por los desocupados. Que nunca tenían posibilidad de adquirir una casa porque se les exigía un trabajo fijo y una cuota que no podían darla. Recuerdo que allí pusimos plata, la misma plata de mi herencia, es decir que todo lo pusimos al descubrir que era posible vivir y sobrevivir una pobreza extrema.

Esos planes repercutieron también en una organización, que para mí es lo más importante, y la fundamental era la de las mujeres.

¿Cómo se dio esa organización?

Históricamente, la mujer más aun en la puna, siempre quedaba fuera del ámbito de lo social, quedaba en la casa. El esposo a veces no la dejaba salir, no participaba en los centros vecinales, no participaba absolutamente en nada. Entonces nosotros nos dimos cuenta que la mujer era la protagonista fundamental de estas luchas. Por dos razones: porque por allá hay un montón de mujeres –casi el 70% están sin pareja y con hijos– y porque históricamente la mujer estaba siempre arrinconada; entonces

ellas descubrieron que podían ser protagonistas de una lucha social. Para mí muchas mujeres comenzaron a descubrir su dignidad de mujer y persona humana en esta lucha. Iban a los cortes de ruta, participaban en las manifestaciones y empezaron a conseguir trabajo. Inventamos formas para que la mujer accediese a un plan Trabajar. Ahí se descubrió el tema de la atención de los ancianos en su casa, la atención a los niños en los hogares en riesgo, atención a los ancianos en los lugares de ancianos, atención a una guardería que al principio era muy precaria. Ahora ya son tres saloncitos y ya terminamos de construir, con los desocupados, una guardería muy linda con un proyecto que conseguimos para el material.

También la mujer descubrió que habían tenido muchos hijos, que no habían tenido una capacitación de planificación familiar, ahí descubrieron ellas otro proyecto. Ellas sabían que en la puna lo único que podían tener para medio sobrevivir de su trabajo era la lana de oveja y de llama. Ahí surgió el tema de las hilanderas, de las tejedoras, de la curtiembre. Hay ya cuatro proyectos muy lindos sobre esto. También descubrieron que, naturalmente, la gente a veces vive y sobrevive con poquitas cosas, entonces otro grupo descubrió que podían hacer papas fritas con otro proyecto. Y todas son mujeres. En estos momentos hay 25 proyectos que están funcionando de construcción, que son para hombres pero donde también hay mujeres. De estos, cinco serán sólo de hombres, pero los restantes son de mujeres. Entonces, más allá del tema

de conseguir trabajo y proyectos, para mí ha sido una experiencia muy hermosa de descubrir que la mujer, cuando se organiza, y cuando se las acompaña, descubren su dignidad en la lucha social.

*¿Cómo distribuyen los planes?
¿Lo hacen ustedes o lo hace el gobierno?*

No, no, lo hacemos nosotros. El gobierno naturalmente los dan con garantías. Antes los daban la municipalidad, La Quiaca en concreto. Descubrimos que lo hacían políticamente, hicimos una denuncia, entonces nos organizamos como ONG y con personería jurídica. Nos costó un poquito, lo conseguimos y entonces ellas ya pueden recibir su plan Trabajar, pero con un organismo responsable que le dé garantías. Ese organismo es la parroquia, es la Prelatura. Nosotros ponemos la contrapartida porque el gobierno solamente da los sueldos, nosotros tenemos que buscar los materiales, las máquinas de las hilanderas. Bueno, estamos intentando que algún día sean ellas solitas las que los consigan.

Pero: ¿cómo se distribuye? En principio fue muy difícil porque no había para todas. Entonces empezamos a hacerlo con algunos criterios: que fuesen familias numerosas, es decir, que tuvieran muchos hijos, que nadie tuviese trabajo, etc. Pero al final todas tenían las mismas características y comenzamos a sortearlos. Eso traía conflictos porque eran pocos a distribuir cada mes. Ahora son 50, antes eran menos y había problemas. Había ro-

ces, peleas de pobres contra los pobres, había denuncias falsas; y esto hay que entenderlo porque muchas veces la pobreza crea lucha entre ellos mismos. Hasta ahora los distribuimos por sorteo, después los rotamos. Así damos más posibilidad, porque son de 3 o 4 meses, algunos son de 6, como los de construcción. En la guardería hay 15 mujeres en tres turnos, cuando llegan los 3 meses cambian con las otras y dejamos a una o dos fijas para que haya continuidad con los chicos. Y así en todos los proyectos. Ahora hemos conseguido para estos meses hasta fin de año. Y esto les da mucha alegría porque creo que va a aliviar un poquito el tema.

Decía recién que lo más importante de esto era que se creaba una organización...

Sí, efectivamente, la organización básica es la asamblea de desocupados. Hay gente que les extraña, porque las asambleas las hacemos todos los lunes. Y nos encontramos con que todos los lunes estamos en un salón grande, de teatro, y el salón está abarrotado.

No es de delegados, van todos...

Todos. Es impresionante, porque todo se decide en asamblea. Después está la comisión que eligió la asamblea, que son unos 15 miembros. La mayoría mujeres y algunos hombres. Los lunes nos reunimos para preparar la asamblea: cuando hay proyectos distribuirlos para el sorteo, presentar las alternativas; si ese mes no hay

planes Trabajar, presentar el plan de lucha... Pero en definitiva, la asamblea es soberana y, como digo, todo se resuelve en la asamblea. Y hay quien se extraña porque está todos los lunes lleno. Cuando hay otra reunión en el pueblo por otra cosa no va nadie, cuando hay una asamblea de desocupados va la gente. La organización ha surgido desde ellos por una necesidad, una necesidad que a veces es el plan Trabajar, otras veces llega mercadería y hay que repartirla, el día del niño los juguetes, etc. Lo hemos centrado todo en la asamblea.

Pero la comisión es un apoyo importantísimo porque son las que hacen los proyectos, los arman, son las que los presentan en Jujuy, son las que los reciben. Por supuesto nosotros somos los que tenemos que firmar como garantes porque si no los proyectos no salen adelante. Ahora mismo, no nos están mandando la cuota segunda para las casitas que estamos terminando, entonces la Prelatura responde sacando fondos de otros sitios. Estamos continuamente con ellos. Acompañándolos en todo, porque en el momento en que se queden solos, el gobierno los funde. Y como nosotros hay más gente.

¿Ahora, esta asamblea es de toda La Quiaca?

Y bueno, nosotros le llamamos la asamblea de los desocupados. Hay de toda La Quiaca y de los barrios. Lo que pasa, y esto lo hemos detectado que muchas familias del campo se van a La Quiaca, alquilan una piecita y se van a buscar un trabajo. Esto nos

traía problemas porque aumentaba la población, los desocupados y, por ende, hay menos planes Trabajar. Entonces le hemos dicho al gobierno que vayan al campo para que también ellos tengan esta oportunidad. Pero qué pasa en el campo: no tienen computadora, hay que armar todo eso, no saben hacerlo, están en las casas, cada uno en un rinconcito. Entonces ahora la alternativa que nos ha dicho Martínez, –el de la Secretaría de las PYMES que está encargado de los planes Trabajar–, es que van a dar un Seguro de empleo y formación, que supliría al plan Trabajar, y que se lo darían a la gente de campo sin la necesidad de tener que armar proyectos.

¿Cómo es la organización que se da en la asamblea?

La Comisión tiene allí su oficinita, bien armadita, y todo esto funciona en el ámbito de la parroquia, porque ellos no tienen nada. Yo estoy convencido que solos no podrían haber progresado tanto, pero queremos que se despeguen ya. Entonces los miembros de la comisión trabajan con un plan Trabajar, porque... ¿Tienen que vivir, no? Esos planes son para otra cosa, pero se autoriza que los que están trabajando en la oficina se les dé ese sueldecito y trabajan de la mañana hasta la noche. Ellos son los que arman los proyectos. Han hecho un fichero muy completo de unas mil familias de desocupados, que son los que, normalmente van a la asamblea.

¿Qué pasa con los que no son desocupados? ¿Tienen algún tipo de relación o de participación?

El tema es que cuando hay algo que afecta también a otras cuestiones del pueblo, sí participan. Tenemos la experiencia con el tema de los maestros –por ejemplo– que les deben unos cuantos meses. Todavía no les han pagado. Entonces hicimos una pequeña reunión, se hizo una especie de frente amplio. Entonces todos los sindicatos, médicos, maestros, profesores, hicimos una marcha en nombre de eso, juntos. Es decir, para acciones puntuales participamos todos. Pero... digamos... la lucha más fuerte, más fuerte, es la de los desocupados. Eso no quita que en ciertas acciones también participemos con otra gente. Y después, el gran problema que a veces se tiene es “quién tiene derecho a pertenecer a la asamblea”, entonces no se le pide ninguna garantía, lo único que se le dice es que sean desocupados. Y antes incluso se aceptaba a los del campo. Ahora, por ejemplo, no nos parece con el tema del campo porque aumenta mucho el número en La Quiaca, entonces cuando nos dan el plan Trabajar piensan que es sólo para La Quiaca y resulta que hemos asumido un montón de compromisos con la gente del campo. Entonces hemos insistido que las comunidades también tengan su organización. También hemos tenido la experiencia –y nos fue mal– de hacer un corte de ruta junto a la gente del campo, comunidades aborígenes, que se están organizando bien, con personería jurídica según lo reconoce la

Constitución. Ya hay un montón de comunidades que están reconocidas. Entonces una vez hicimos una marcha juntos y un corte de ruta. Hicimos un petitorio, uno en La Quiaca y otro hicieron ellos. Pero lo que pasó es que, a la hora de ver qué es lo que estamos exigiendo, ellos estaban peor organizados y ¿qué pasó? Cuando viene la gente del gobierno a preguntarnos qué necesitamos, bueno, planes Trabajar, les decimos, y como ellos no están organizados, bueno, les damos 200 para La Quiaca, entonces. Ahí entran los del campo: "que La Quiaca quiere conseguir todo, no sé cuánto, no sé qué". A ellos les dejaron la mitad y después pasó que no lo hicieron y lo perdieron, porque no tienen todavía la estructura para hacer un proyectito. Entonces otra vez volvimos a lo mismo.

¿En la Iglesia ustedes dan formación teológica también?

Sí, sí. Por eso digo que la labor nuestra no es solamente el aspecto social. He entendido que ustedes querían charlar sobre ese aspecto. Yo por ejemplo soy el párroco de allí, estoy solo en el pueblito. Y me siento muy cómodo dando charlas. En los barrios tenemos comunidades de base, vamos por las noches, tenemos también la misa, catequesis los sábados y domingos con los niños. Por supuesto tenemos programas de radio orientados a la formación religiosa: tres diarios y dos semanales en una radio nacional, dos en una FM. Dos semanales y uno diario más chiquito. Y eso lo orientamos, por supuesto, a la for-

mación integral. Es decir, por ahí funciona la pastoral social, pero ¿qué hemos hecho? En vez de que haya un grupo distinto de la pastoral social, hemos asumido la pastoral social con el tema de los desocupados. Y el padre Carlos, que es el encargado de la pastoral social de la Prelatura en el fondo lo que hace es dar cobertura a lo que ya existe.

Pero todo dentro de una formación integral. Una evangelización integral es el Evangelio no solamente en el aspecto espiritual sino también en los aspectos que afectan a la cuestión social. Y de hecho, yo digo que los más religiosos son ellos: durante la marcha ellos pedían todos los días la misa. Hemos bautizados chiquitos. Creo que esto es muy lindo porque el mensaje se les va dando sin muchas palabras, se les está dando a través de hechos. Y justo, el pueblo Kolla, más bien entiende con hechos que con palabras. Por practicar la cultura del silencio, se entiende. Ellos entienden con gestos. Eso es clarísimo. Entonces la integración total del evangelio está unida en lo espiritual y en lo material...

¿Es lo mismo integración y liberación? Es decir, cuando propone que este movimiento tiene como objetivo la liberación, supongo que lo que está diciendo es lo contrario a la integración en la sociedad tal cual está ahora...

No, no. Yo cuando digo integración me refiero a que esa liberación no es sólo, aunque también lo sea, una liberación social, económica, política.



Ellos están marginados, están reprimidos, entonces hay que liberarlos. Yo me refiero, en concreto, que la liberación desde la Biblia es más integral. Por ejemplo, un marxista vería la liberación económica. La liberación en el sentido material. Yo lo veo como una liberación que es económica, social, de la opresión, pero también la liberación del mutismo...

Si es en ese sentido en que dice integral, ¿cómo ve entonces el desarrollo del movimiento? Porque en principio el desocupado es alguien que su identidad la extrae de un nivel socioeconómico, y la liberación que usted plantea es integral, tiene también otras dimensiones. Por otro lado, ¿cómo ve la conformación de la asamblea, del movimiento? ¿Qué perspectivas tiene, cómo se relaciona con otras experiencias que hay en el país?

Bueno, sí. El tema es que estamos muy aislados, entiendes. Entonces si te refieres a cómo nos integramos en un movimiento... Bueno, por ejemplo, siempre que podemos, participamos en el movimiento de Jujuy. Sino todos, por lo menos alguno de nosotros. Se han tenido conexiones con otros grupos de desocupados de Jujuy pero tristemente... Y este es uno de los graves problemas que tienen los desocupados. Cuando surgieron los 27 cortes, surgieron asambleas y comisiones de desocupados en la mayoría de las poblaciones. Actualmente si quedan tres, son muchas. Porque los líderes aprovecharon el momento social y

político para buscarse su propio interés. A algunos los absorbió el gobierno, a otros les ofreció dinero para no protestar, entonces, por ahí, mucho se ha muerto. Y lo poquito que queda, está más o menos. El que ha quedado con más fuerza, dicen, es el de La Quiaca. Pero esto no quita que tengamos conexiones, por ejemplo ahora en Jujuy han estado D'Elía y Alderete en una movilización y yo estuve también, y Santos estuvo también. El otro día participamos en la Universidad de una charla sobre el tema de la desocupación. Es decir que ciertamente hay una conexión. Ahora por ejemplo, en esta marcha de Jujuy, estaban todos esperándonos. Entiendes, conexión sí la hay. Lo que yo decía, de liberación, y los que somos creyentes también planteamos, es el tema de una liberación de lo que llamamos del pecado, del mal, del egoísmo. Porque también entre ellos se dan sus problemas. Por más que sean pobres también tienen sus conflictos. Sus envidias, sus enfrentamientos. Entonces por ahí, también intentamos, por ejemplo, que a una persona a la cual le dieron una bolsita de ropa, se le dice que la comparta con toda su comunidad. Agarran su bolsita y no la sueltan aunque los mates. Esas cosas también las vamos ubicando dentro de nuestro trabajo.

En la asamblea solemos rezar. Hoy, por ejemplo, durante la marcha nos acompañó un Cristo. Te das cuenta de que queremos enganchar el aspecto directamente religioso pero integrado en el aspecto social y la liberación, en definitiva, al final, es la liberación última. En lo que no estamos de acuerdo,

como se decía antes, es con eso de "salvamos primero el espíritu y luego el cuerpo". Eso no. Y eso lo tienen en claro ellos. Ellos no se plantean esos temas que se plantean los intelectuales de la Iglesia, que el sacerdote no tiene que estar ahí metido, por ejemplo. Ellos dicen "padre, usted está haciendo lo que tiene que hacer. Está con nosotros porque es sacerdote". No se lo plantean teóricamente.

En muchos barrios de la provincia de Buenos Aires han surgido organizaciones de desocupados. Pero la forma de organización generalmente es con delegados por barrios. Entonces, lo interesante, es que va surgiendo un grupo de gente que va adquiriendo herramientas para tomar decisiones, para tener un control propio. Que no sea el gobierno el que controla el barrio, la distribución de los planes Trabajar, etc. ¿Cómo es este proceso en La Quiaca, por el cual algunos compañeros comienzan a tomar decisiones políticas propias?

¿Cómo lo van haciendo? Es muy sencillo. Se ha aprobado un proyecto —que justo lo ha aprobado Nicolás Gallo—, un proyecto bastante fuerte, de 125 mil dólares, que es la construcción de un complejo, como le llaman ellos, de producción y formación para los desocupados. Ahí van a funcionar la oficina y los diferentes proyectos que ellos llevan a cabo y automáticamente, hasta localmente, se van haciendo independientes, entiendes. Porque ya se va a estar fuera del

ámbito de la Parroquia. Incluso lo están pidiendo ellos. Lo que pasa es que, a veces, en el momento en que la Prelatura no firmó un proyecto, ya tienen problemas. Pero el Gobierno lo hace por dos motivos: primero porque, quieras o no, le gusta darse la ley y desautorizar lo que pueda salir de ellos y, en segundo lugar, porque así dicen que tienen contenta a la Iglesia. Dicen: "no, nosotros ya le hemos dado a la Prelatura". Pero no, a la Prelatura no le han dado nada, son de ellos, nosotros somos los que estamos dándole cauce. Y aparte, ellos saben que si no estamos nosotros, un montón de proyectos no se pueden hacer porque la cuestión de la contrapartida no la pueden tener: las máquinas de hilar, las máquinas de tejer, etcétera.

Ahora, la idea suya, y de hecho ya algunos la han planteado directamente en la asamblea, es de independizarse cada vez más. Lo que tenemos que ver ahora, y este es otro paso, es el cambio de la Comisión. La idea es que ahora en octubre hay cambio de la Comisión por el estatuto.

Una pareja amiga que estuvo allá en La Quiaca hace menos de un año, que estuvieron con usted también en los cortes de ruta, nos contaban que había una subjetividad muy distinta a la que se vive en la Ciudad de Buenos Aires. Y que había un componente de sobrevivencia de algunos elementos indígenas que volvían a la resistencia más rica o que, por lo menos, le agregaban elementos que en la ciudad no se encontraban. ¿Siente que esto es así?



¿Te refieres a que la gente, como que está surgiendo, y que le está dando un sentido a su planteamiento de sobrevivencia extrema, de no caer en el pesimismo?

Eso por un lado. Y por el otro, si los modos de organizarse y de pensar lo que están haciendo, tienen también una relación con el componente indígena de ellos...

Ah sí, sí, efectivamente. Pero por dos motivos. En primer lugar porque surgió todo con el tema tierra. Es decir, el tema tierra era un problema de allá. Las fiscales y las privadas. Entonces, como la Constitución ponía como condición, para luchar por la tierra, organizarse en comunidades aborígenes y con personería jurídica para tener derechos a las tierras, tuvieron que hacerlo. Hubo también ahí un trabajo de la Prelatura para organizarlos a ellos. Pero es de los aspectos positivos. Ellos se están despegando y quieren despegarse cada vez más de nosotros, no tanto como los desocupados, pero quieren despegarse más. Incluso hasta con conflictos. Por ejemplo, porque yo puse que la marcha se iba a llamar *Aborígen*, se molestaron y dijeron "no nos has consultado a nosotros" y yo les dije "pero hombre, si aborígenes son todos". Y que también es una respuesta. Porque ellos piensan que los de La Quiaca no son aborígenes. Todos son aborígenes, lo que pasa es que su componente no es "la comunidad aborígen" sino que es "los desocupados". Pero de hecho, ahora han venido veinte comunidades muy organizadas.

Esto es cierto. Incluso han avanzado mucho. Han conseguido más tierras. Se han conseguido más proyectos por la comunidad aborígen. Antes era por los comisionados. Pero sí, efectivamente, el componente aborígen está surgiendo ahora. Primero surgió culturalmente y ahora está surgiendo socialmente, a mi parecer, con mucha más fuerza. Por el tema de las tierras, por el tema del trabajo...

Y en esta cuestión de las tierras por ejemplo, porque en este nivel, el conflicto así planteado parece que tuviera que ver con el Estado, con el gobierno provincial o nacional. ¿Pero hubo algún tipo de conflicto, más bien socioeconómico, digamos propio de Jujuy, en relación con los dueños de tierras, propietarios de ingenios? ¿Aparecen ese tipo de cuestiones?

Sí, sí. Por ejemplo, el tema tierra. Una de las carpetas que han hecho ellos y que han traído, es el tema de las tierras privadas. O sea que eso, que históricamente ha estado muy tapado, lo tienen muy claro y por eso lo han traído. Ahora los supuestos dueños de las tierras han empezado a amenazarlos y como no pagan arrendamiento los echan. Automáticamente se han reunido diez comunidades y han hecho un escrito muy lindo. Un pedido de expropiación al gobierno nacional y provincial para las familias que históricamente siempre han vivido allí. Lo iniciaron con el tema de la posesión veinteñal, pero llevan ya como cincuenta o sesenta años. No

prosperó. Entonces ahora justo han venido por el tema de la expropiación. Entonces, el tema tierra, lo tienen muy claro. El tema de los ingenios es menor en ese sentido porque queda muy lejos, pero varios que trabajan allá también han venido y le plantean al ministro su tema: "yo estuve trabajando treinta años en el ingenio y no me han dejado nada de jubilación". Es decir, es cierto que el tema ingenios, el tema tierras de Jujuy se toca pero tangencialmente porque están muy distantes. Pero el tema tierras –suyo– lo tienen muy claro. Por un sentido cultural, porque la Pachamama para ellos es fundamental, porque el aborigen necesita de la tierra esencialmente, entonces la tierra es para ellos una vertiente fundamental. Entonces, más allá que produce poco, más allá de eso, ellos quieren ser los dueños porque eso es de sus antepasados. Eso culturalmente, y socialmente porque no pueden pagar el arrendamiento.

¿La labor que ustedes llevan adelante les ha causado algún tipo de conflictos dentro de la Iglesia Católica?

Bueno, así directamente no. Eso por dos motivos. En primer lugar porque tanto el Obispo, como la Prelatura, piensan lo mismo que les estoy diciendo. Quizá con algunas diferencias pero esencialmente es lo mismo. No así algún sacerdote de otra Diócesis. Como ha sucedido ahora, que hemos pasado por un montón de lugares y la mayoría de los sacerdotes nos han recibido donde nos hemos

quedado y justo en el último puesto un sacerdote que no estaba de acuerdo no se presentó. Y después, a nivel nacional, directamente, jamás me han dicho nada. Puede ser que alguno no esté de acuerdo o que me hayan hecho alguna crítica. Pero directamente, no.

¿Qué significó en los últimos seis o siete años, para usted, la aparición del zapatismo?

Bueno, por supuesto, yo lo encontré como un movimiento de liberación aborigen muy serio y que además, por ahí, y no es mi intención comparar ni mucho menos, pero me dio la impresión que el pueblo de la Puna, de la quebrada, estaban sufriendo y están sufriendo las mismas situaciones de estos pueblos. Porque son menos y es una zona muy marginal, es decir, el pueblo Kolla, como en Argentina son poquitos, las razas aborígenes están más diluidas. Pero la situación de marginación, de soledad, de aislamiento, de injusticia... yo creo que son trasladables, lo que estaban sufriendo los zapatistas, a nuestra situación. Por supuesto todo el tema de organización es menor. Pero hombre, uno como que sentía que el movimiento aborigen podía ser muy fuerte en América. Porque después siguió en Ecuador, después siguió en Bolivia. Y para mí, esta marcha, con todas las salvedades, es también una forma de que el pueblo Kolla quiera hablar, quiera expresarse y quiera sentir un poquito que su presencia se note. Más allá de que sean otras formas. Ellos son muy tranquilos, muy pacíficos.



Creo que jamás, me parece a mí, van a tomar las armas. Pero organizarse y luchar por sus cosas, creo que sí.

¿Pero cuando se plantea el problema de las tierras y de tener que exigirle al Estado, se tiene en cuenta la posibilidad de que no haya respuesta por parte del Estado y de tener que tomar decisiones que pasen por otros lugares?

Sí, sí. Se ha dado, por ejemplo, en Jujuy, había una finca de la familia Barcena y la gente la tomó. Tomó las tierras porque se estaban loteando. Yo estaba en ese momento en Jujuy por otra cosa y me llaman y me dicen que tomaron las tierras. Y estuvieron allí como quince o veinte días. Después les perdí la pista. Y hay un caso en la parte de Santa Victoria que es de Salta pero que es también de nuestra Prelatura, donde también, una comunidad que se llama Mecoyita, de alguna forma tomó esa zona e insistió en una lucha, digamos, de reivindicación continua, para que Salta expropiase las tierras a una familia que no era su verdadera dueña. Y lo consiguieron. Lo que pasa es que ellos están muy aislados, una casa por acá, otra por allá. Todas lejos unas de otras. Y además, los líderes no viven en el campo sino en La Quiaca. Y no es que no sientan su raza. No, no es eso. Es sólo que, por ejemplo, han tenido algún tipo de trabajo que les ha permitido otra evolución. Entonces lo que pasa, para mí, es que le falta mucho el enganche de los líderes con sus comunidades.

Hay quienes consideran que la cuestión política es un espacio ajeno para un sacerdote...

Yo entiendo la política muy ampliamente. Es decir, yo estoy convencido de que todos hacemos política, de una forma o de otra. Y el que dice que no hace política es el que más hace. Pero yo estoy convencido que como sacerdote no me metería en un partido político

¿Por qué?

Bueno, por varias razones. La primera: no es por desprecio sino porque veo que, tal como está orientado el partidismo aquí en Argentina, me parece que por ahí no hay salida. Y la segunda: porque, quiera que no, nosotros queremos ser como agentes de integración de la comunidad. Es decir, si tu tomas partido por el Partido Socialista, mucha gente, conciente o inconscientemente, va rechazar tu misión como sacerdote. Si lo hago desde la lucha social no. Porque todo lo que hacemos desde la cuestión social es una proyección o una integración del mismo evangelio.

Lo cual es un común denominador de la mayoría de las luchas sociales en este momento. Lo de no querer pasar por el partido...

Exactamente. Por el desprestigio o por otra cosa. Las razones son varias. Por ejemplo, en este momento hay un compañero mío que decidió hacerlo así y le ha ido muy mal. Aparte ahora está cuestionado en la comuni-

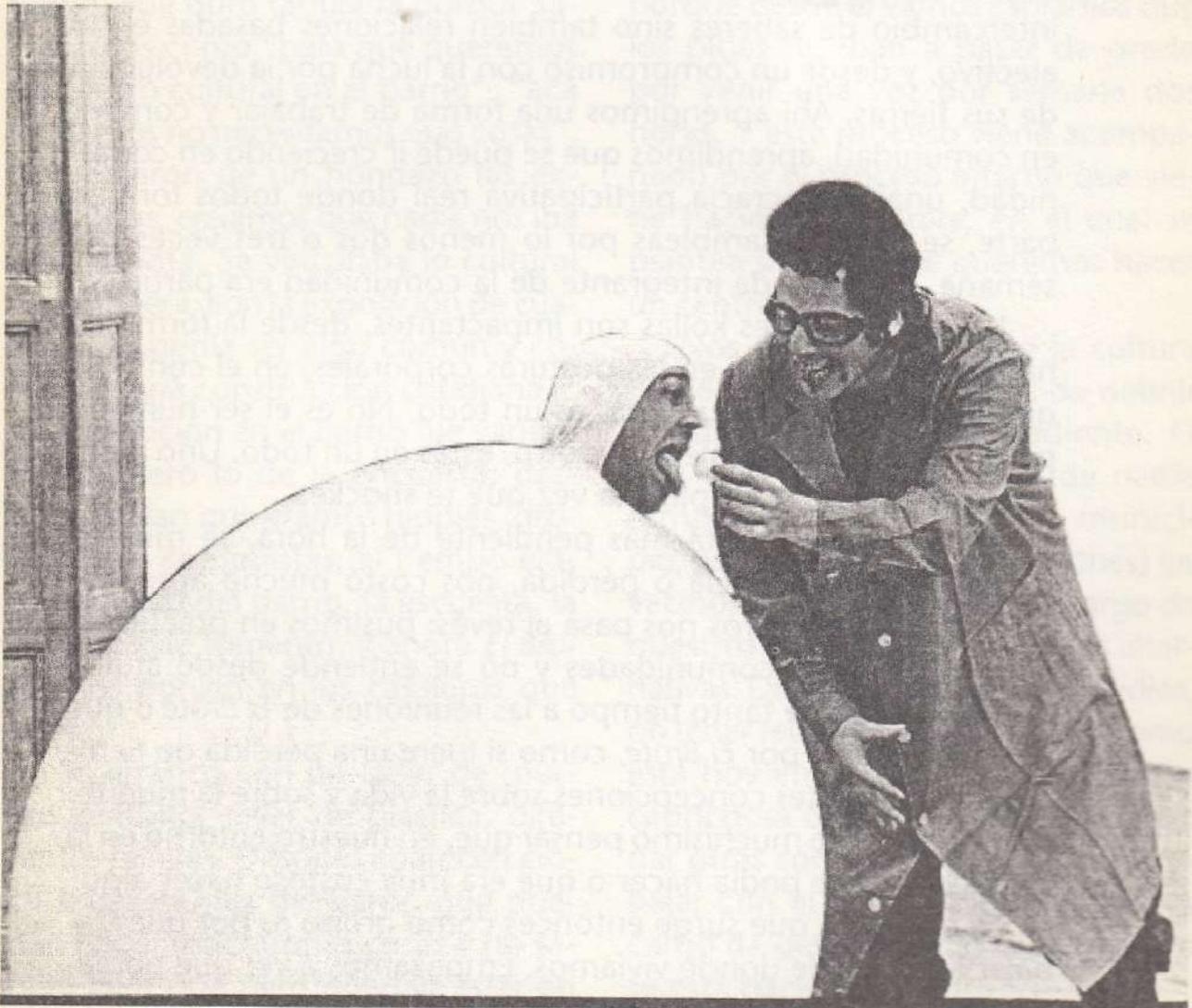
dad, y justo ahora que se ha presentado en las internas las ha perdido. Y es un pueblito muy pequeño. Entonces quiere decir que no va. Y yo lo de Farinello no lo veo muy claro. Por las mismas razones. Porque pienso que nuestra actividad en el campo de la lucha social es más efectiva de esta forma. Pero dicen "no, en la política todo se mueve a través del partido". Pero no, al revés. Te absorben más, te compran, te venden, te cuestionan...

¿Usted pudo discutir esto con Farinello?

No, no. Yo he estado varias veces con él, pero últimamente no. Y ahora menos. Vamos, estoy convencido que no...

Que pasa por otro lado...

Claro. Pienso que las organizaciones intermedias tienen mucho que decir todavía en el campo social. Está clarísimo. Creo que a la democracia habría que replantearla desde ahí y no solamente desde el voto.



Envite

El Brote.

Movimiento cultural y solidario

por Karina Mattalone y Darío Atardo

El Brote comienza después de tener una experiencia con comunidades indígenas con las que venimos trabajando desde el año 95 en Salta, la comunidad Kolla "El Angosto de Paraní". Los conocimos cuando vinieron a reclamar durante quince días por sus tierras en Plaza de Mayo. Uno de nosotros viajó y estuvo conviviendo allá por dos meses. Al volver se armó un grupo de interacción cultural con esta comunidad con la cual no hubo sólo un intercambio de saberes sino también relaciones basadas en lo afectivo, y desde un compromiso con la lucha por la devolución de sus tierras. Ahí aprendimos una forma de trabajar y convivir en comunidad, aprendimos que se puede ir creciendo en comunidad, una democracia participativa real donde todos forman parte, se hacían asambleas por lo menos dos o tres veces por semana, donde cada integrante de la comunidad era partícipe.

Las comunidades kollas son impactantes, desde la forma de hablar, en la comida, en las posturas corporales, en el contacto que tienen con la naturaleza, es un todo. No es el ser humano por un lado y la naturaleza por otro, estás en un todo. Uno no es separado, y es tan simple a la vez que te shockea.

En la ciudad se está más pendiente de la hora, se mide el tiempo como ganancia o pérdida, nos costó mucho aprender esto. Ahora a nosotros nos pasa al revés: pusimos en práctica lo aprendido en las comunidades y no se entiende desde afuera que se le dedique tanto tiempo a las reuniones de *El Brote* o que dejes un trabajo por *El Brote*, como si fuera una pérdida de tiempo. Son diferentes concepciones sobre la vida y sobre la muerte.

Nos impactó muchísimo pensar que, en nuestro entorno en la ciudad, nada se podía hacer o que era muy costoso hacer algo.

La pregunta que surge entonces como grupo es por qué trabajar tan lejos de donde vivíamos. Empezamos a ver qué podía-

mos hacer en el lugar dónde estábamos y a ver la posibilidad de hacer un centro cultural. Se alquiló una casa en el barrio y se abre *El Brote* como centro cultural, al principio encajaba con un típico centro cultural, se daban talleres y no sabíamos qué historia podía empezar a generar. Era pensado como un lugar donde se podía traer lo que habíamos aprendido en Salta. Decíamos: tiene que ser posible generar esas cosas, empezar por algo cotidiano y muy simple; juntarnos como vecinos y armar algo. No resignarse y continuar, no parar.

Cuando empezamos lo primero que hicimos fue una encuesta barrial —que pensamos como buena— sobre cómo abrir un centro cultural en el barrio. Fue duro tabularla porque salían cosas como “para qué queremos un centro cultural en el barrio”, “acá los negros no necesitamos esas cosas”. Nos bajaron de un hondazo las expectativas, creíamos que nadie nos iba a dar pelota. Se vinculaba lo cultural con la ópera, con la exposición de cuadros, no podía ser algo común y corriente: una construcción cotidiana.

La relación en el barrio fue variando: primero lo de la encuesta; después decían que éramos hippies, drogadictos, comunistas; al tiempo éramos el club del barrio, la escuelita, la sociedad de fomento, y ahora *El Brote*. Nos ponían en los casilleros que había.

Se arrancó con un taller de murgas gratuito, taller de plástica, diferentes talleres. Después aparecen cinco adolescentes del barrio que querían hacer muchísimas cosas y no sabían bien qué pero querían estar en

El Brote. Estuvieron laburando un mes sobre sus ochenta mil ideas y no podían definirse por cuál hacer: decidieron dar apoyo escolar. Con un apoyo nuestro para darles una mano en la organización, armaron ese proyecto y tuvo un impacto fuerte con los pibes de la zona. Eso lleva dos años y medio, el centro no es hacer la tarea, sino generar vínculos diferentes. Hay una apuesta muy grande a los tipos de juego que se eligen, para que los chicos puedan tener alguna actitud crítica en sus actividades. Se da más importancia al avance grupal en sí, más que a la tarea. Desde el primer momento esto no se veía, se veía la tarea. Después se fue viendo sobre la marcha para qué se quería el apoyo escolar, porque desde el vamos sabíamos que los pibes no iban a pasar de grado por venir una vez por semana dos horas. Y este proceso viene acompañado por el proceso interno que viene haciendo *El Brote*, en el cual se plantea si realmente queremos hacer un centro cultural.

Nos dimos cuenta que la cultura no se centra. Terminamos de definir nuestro carácter independiente. O sea, que sin esperar nada de nadie (empresas multinacionales, municipio, partidos políticos, fundaciones) los vecinos nos vamos haciendo cargo de nuestros problemas y buscamos alternativas. Definimos no querer subsidios, no tener relaciones con el Estado como está hoy en día. No es una posición caprichosa e infantil. Ojalá se pudiera dar otras condiciones con la cual trabajar con el Estado y que se hiciera cargo de determinadas cosas que no se está haciendo cargo.



El 99 fue un año donde hubo definiciones, si bien todos habíamos trabajado en alguna organización social en nuestra adolescencia, esto era hacerlo en el lugar donde nosotros vivimos. Donde el carnicero, el verdulero y todos los vecinos te conocen, eso tiene una exposición muy grande y tenía que ver con crear sobre la marcha, teníamos en claro qué es lo que no queríamos hacer. Lo que sí queríamos era tirarnos a la piletta y probar, mantener en la práctica lo que habíamos elaborado, como por ejemplo lo del dinero, cuando llegó una propuesta concreta de dinero y dijimos que no. Claro, tuvimos que sentarnos a pensarlo de vuelta. Porque cuando apareció la plata, no teníamos un mango. Apostamos a poder crear con los vecinos entre todos una historia diferente. Fue un replanteo sobre ese punto que supuestamente en el discurso lo teníamos claro.

Otra cuestión es que desde un principio nos planteamos que no queríamos ser asistencialistas. Pero la realidad sopapeó nuevamente nuestra rígida forma de pensar, demostrándonos que no se puede pasar por alto lo urgente para llegar a lo "importante". Lo que nos veníamos planteando es una construcción donde todos podamos ser partícipes.

Pasamos a denominarnos de Centro cultural a Movimiento cultural y solidario. Se da cuando empezamos a plantearnos estos interrogantes y cuando le damos una consciente politización a lo que estábamos haciendo y una buena búsqueda que a algunos de los integrantes no les parecía. Porque implicaba otro compromiso, en-

carlo como un estilo de vida y no como algo que hago cuando me sobra mi tiempo. Pasando de lo caritativo a lo solidario. Son dos modos diferentes de pensarnos: lo caritativo hace al temor, al miedo y lo solidario al amor, lo caritativo hace una diferencia con el otro, en lo solidario uno se reconoce como parte. Ese fue uno de los primeros pasos.

Hemos hecho y seguimos impulsando muchas actividades. Sobre una propuesta de veintiocho talleres, llegaron a funcionar 16. Pero no funcionaron como debían, se cobraba diez pesos por mes, y eso aún es caro para el barrio. Este año empezaron siete u ocho y quedaron cuatro. La intención es que se mantengan los que puedan ser autogestionados. Lo ideal es que sean un espacio de intercambio, como uno que se dio sobre acrobacia, que le vino bien a los murgueros, y a los que lo dieron, por el ida y vuelta.

Cuando nace *El Brote*, en ese mes sale el primer número de *La Unión-Periódico barrial*, el primer periódico barrial de Moreno. Con la idea de crear un espacio de comunicación entre vecinos, que no sale desde el centro de Moreno y es abierto a todos. Empezamos cada un mes, después cada tres, y ahora cada un año. Se dilató por no poder conformar un grupo que se dedique específicamente a eso.

Otra actividad, es el grupo de teatro independiente, *Brotarte*, hace un año que está ensayando *Lengua sucia* de Zito Lema. La obra no tiene director, la idea es autodirigirse, tomar una obra y hacer teatro debate en los polimodales, que surge como requerimiento de los docentes de la zona.

Los sábados a la noche, hacemos obras de teatro, grupos de poesía, recitales desde el 99 con artistas de Moreno. Una de las presiones que tuvo siempre *El Brote* fue la parte económica, cómo generar dinero, y se nos ocurrieron cosas insólitas. Esperamos y surgieron otros mecanismos más solidarios. El recital de los sábados surgió como modo de juntar dinero y nunca ganamos plata, pero salió tan bien respecto de las relaciones con la gente de dentro y fuera del barrio que nunca lo quisimos cerrar. Incluso permitió juntar las bandas de música de Moreno para grabar el disco con bandas, murgas, recitadores. Generar modos de poder gestionar sin quedarse nada más que en la gestión, para poder crecer con los vecinos y hacer que lo urgente no te consuma todo.

Cuando arrancamos teníamos 800 libros y ahora tenemos 2500 y el 24 de marzo, inauguramos la biblioteca que se llama El Librote, en una casa tomada, que después pedimos permiso y es donde se va a mudar *El Brote* en los próximos meses.

Un par de veces al año, hacemos fiestas en la calle. La idea es tomar la calle como espacio de todos. Los 19 de febrero —que es cuando cumple años *El Brote*— en el carnaval, y el 11 de octubre como día de libertad de los pueblos indígenas, copamos la calle, con recitales, como un espacio de encuentro.

Pero más allá de las actividades, *El Brote* es una vivencia, es un lugar donde poder construir lo que se te ocurra, poder ver cómo construirlo con otras personas. Muchas de las activi-

dades que se hacen acá se hacen en muchos lugares, la diferencia está en cómo se hacen. Por ejemplo en muchos lugares hay murgas, pero el hincapié está en los vínculos de los murgueros y de las murgueras, en cómo son protagonistas en la murga, no hay director, no hay nadie que les diga: "canta esto", "ponete así".

El primer año fue ver como nos parábamos, el segundo, fue muy para afuera. De un año al otro *El Brote* fue reconocido en Moreno, por la radio y los diarios. Decidimos volver para adentro, a fortalecer la construcción grupal. Al no haber mucho hábito de trabajar en grupo se deja de lado eso de qué le pasa al otro, cómo podemos acordar, cómo podemos discutir, cómo podemos construir. Y eso lleva mucho tiempo.

Cuando el grupo está bien conformado, la gente se acopla enseguida. Se da un clima muy ameno, con un vínculo muy afectivo, hay mucho respeto. Es un tema el laburo en grupo, romper la costumbre escolar —en la escuela te juntás en una mesa y cada uno trabaja individualmente o uno trabaja por todos—. Acá es cuestión de dar lugar a la circulación de la palabra, que todos decidamos, aunque no se esté de acuerdo hay que decidir algo y si no se puede se hará más tarde. Para eso tienen que romperse muchas lógicas. Pasar a ser parte de la decisión, dejar el referente, que el referente se esconda, que se sepa que él tiene los mismos problemas que los demás integrantes.

Cuando entra gente nueva al grupo se repite un proceso en los que estaban de antes, que no se bancan



las discusiones que ya fueron tocadas con anterioridad, pero eso también forma parte del proceso del grupo, de esta manera todos estamos en función del crecimiento del grupo, ya que ninguna discusión es en realidad igual a otra, y nosotros tampoco somos los mismos y es aquí donde aparece el disfrute y el crecimiento personal y grupal. El que no participa, no ve la cocina, que es lo más interesante.

Antes teníamos un grupo de coordinación, que era de seis personas. Desde hace unas semanas, comenzamos a funcionar en asamblea. La asamblea fue un pedido porque se definían cosas que los demás no sabían; nace como una necesidad de buscar otra alternativa. La primera asamblea sirvió para ver el marco que se le quería dar a la experiencia. No se configuró previamente, los temas salieron a medida que se planteaban. En *El Brote* hay un clima que se da como para poder disfrutar algo tan simple como es una asamblea. Estuvimos dos años y medio para que llegue ese momento, son otros tiempos a los que estábamos acostumbrados.

Es menos comprometido trabajar con otra gente, sea en la villa o en Salta. Es más fácil en el compromiso, no vivís la cotidaneidad. Pero trabajar en el lugar donde vivís es más gratificante, más placentero y más pleno. "Estás" todo el tiempo, no "sos" militante por horas. Acá tenés más obligación de mantener la coherencia, a pesar de las propias contradicciones. Es bueno poder interpretar los vínculos con los vecinos, las quejas de algu-

nos –por ejemplo– por los ensayos de la murga, y que otros lo interpreten como un lugar donde los chicos pueden hacer cosas creativas. O revertir lo de ir a un supermercado, yendo al almacén de la esquina. Hubo una campaña que impulsamos para comprar en los comercios del barrio, eso nos permitió otra postura con nuestros vecinos y los comerciantes del barrio. Hay comerciantes que tomaron la campaña, la rehicieron y la exhibieron en los comercios.

Se trata de pensar la cultura desde lo cotidiano. Es muy fácil porque está todo el tiempo. Alguna vez escribimos que "la cultura popular es el vehículo por donde la verdad popular –que es construcción permanente, nunca estática, que se juega en y por la comunidad– se expresa al interior de la misma: transformando lo cotidiano, conservando lo que tiene valor y enfrentando a elementos ajenos a ella que tienen como objetivo la disolución de la misma en pos de elementos colonizadores de la cultura dominante".

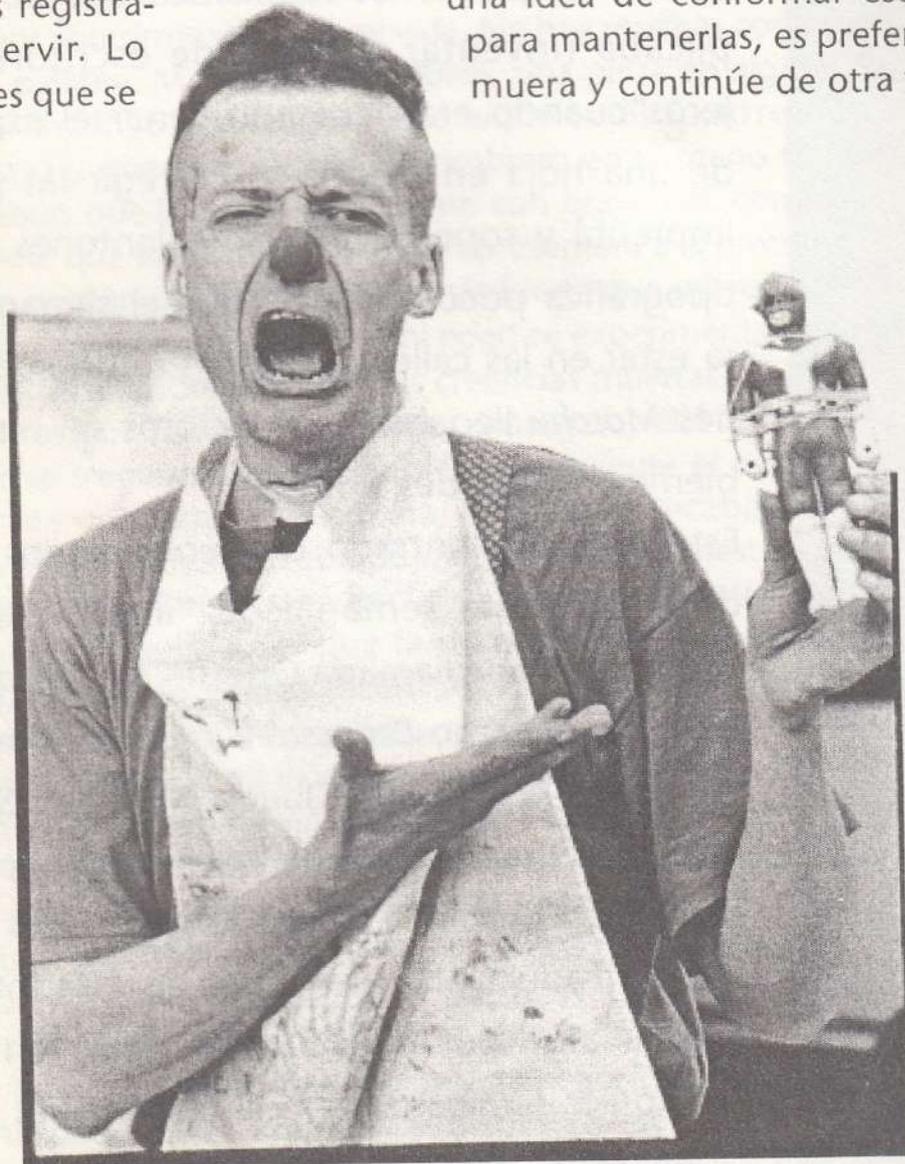
En ese intercambio de saberes que se produce en lugares como éste, es donde la cultura va en permanente cambio. De ahí tomamos el concepto de cultura, más allá de una expresión artística. Descolonizar la cultura es un paso principal, parte de uno y va hacia todos lados, por eso nos planteamos empezar a trabajar con otra gente, con otros grupos para empezar a buscar mecanismos y formas para revertir esto de otra manera.

Estamos –igualmente– en un principio, cuando nos juntamos con otros grupos, nos desviamos del camino, no

podemos pensar algo lejos cuando todavía no pudimos terminar el vínculo con el barrio. Hay algo macro y algo micro, uno siempre está en contra de lo macro de la cultura dominante, pero en todas las actividades que se hacen acá se está pensando en lo micro, en este momento, en la necesidad, en esta situación, en este instante, que obviamente se vincula a lo macro.

Se trata de no plantearse grandes objetivos olvidándose de disfrutar el proceso. En el proceso está el fin también. Lo micro que se puede hacer, repercute en el cuerpo, es vivenciado, es registrado y va a servir. Lo importante es que se

viva ese proceso y que cada uno haga click, como pueda, como quiera. Estas cosas son paralelas. Desde nuestro modesto lugar no se puede hacer nada para quebrar con eso, pero sí se pueden crear cosas para que en algún momento se quiebre. Lo importante es que quede el registro de que es posible trabajar en grupo, lograr cambios, tener una mirada diferente y una lectura diferente. Servirá *El Brote* si nos sirve a los que lo estamos viviendo, a pesar del entorno. *El Brote* nace para morir, surge con esta gente en este lugar y sabemos que va a morir, no pensamos en una idea de conformar estructuras para mantenerlas, es preferible que muera y continúe de otra forma.



Textos encontrados

En 1939, en Uruguay, se funda el semanario *Marcha*. Carlos Quijano, su fundador, convoca a Juan Carlos Onetti –que hasta el momento sólo tenía publicados unos cuentos “ciudadanos” y una novela: *El pozo* (1939)– como secretario de redacción. Onetti siempre recuerda esos años –los que van del 39 al 41– como la “época heroica” del semanario, en donde los pequeños heroísmos que el trabajo implicaba (inventar cuentos de escritores “extranjeros” cuando era necesario llenar el espacio vacío de una hoja en blanco, o corregir las pruebas de imprenta y soportar diversos plantones en la mesa tipográfica poco antes de que el semanario debiera estar en las calles) sólo eran retribuidos si el viernes *Marcha* llegaba a sus lectores sin mayores problemas ni grandes erratas.

Este texto encontrado que entregamos, fue parte de la columna semanal de “alacraneo literario” –como gustaba llamarla Onetti– *La piedra en el charco*, firmada como *Periquito el aguador*. Sus líneas tratan sobre la segunda Guerra Mundial. Sobre ellas, no hace falta decir nada, puesto que como verán, tienen voz propia. Y, como se suele decir al final de toda introducción, cuando se tiene la intención de afirmar algo por medio de la negación indirecta: “cualquier semejanza con la realidad, es pura coincidencia”.

Regreso de la guerra locuaz

por Juan Carlos Onetti

Regreso de un larga peregrinación bélico-sentimental; traigo las sandalias empolvadas, el corazón cansado y en el ánimo una curiosa sensación, aun no sedimentada, pero que acusa una notable semejanza con el ridículo.

Perdonen que yo también les hable de la guerra; me veo obligado a hacerlo porque toda la odisea que vengo a llorar aquí, de la guerra proviene.

Cuando empezó la cosa, allá por septiembre del año pasado, tuve como todo el mundo mis días de preocupación. Seguí la guerra telegráfica entre la Sigfrido y la Maginot. Confieso —esta que voy a contarles es la historia de una sinceridad—, confieso que acabé por aburrirme y volví a mi vida. No hay muchas cosas detrás de esta palabra. Mi vida son los libros, una pieza en alguna casa de pensión, dos o tres amigos viejos, algún ex discípulo reencontrado al paso y que soporta con el sombrero en la mano las gastadas palabras que le dirijo, lentamente con gravedad, como si el mozalbete que simula escucharme representara a la juventud. En fin; pido perdón por esto, pero es más fuerte que mi voluntad. En un tiempo creí en todo eso y a mi edad se experimenta una inefable beatitud abandonándose a las creencias muertas.

Prosigo. También la guerra proseguía, allá lejos. Un día el mar se tragaba un barco inglés, al siguiente el barco hundido llevaba una bandera alemana, después le tocaba a los franceses. Todo se desarrollaba de manera poco molesta, fácil y bien organizada. Bueno, me decía; ya era hora de que aprendieran a hacer la guerra. Ya que la humanidad no podía librarse de ella, era por lo menos reconfortante que supiera por lo menos administrarla. Lo mismo pasa con la prostitución, por ejemplo. Regresé, pues, a mi existencia habitual y reemprendí un trabajo sobre "El Nuevo Mundo en el Romanticismo Europeo", del que no espero ningún premio ministerial, ninguna gacetilla elogiosa, nada. Pero me hace olvidar que la vida se escapa y me permite comprobar que todo los libros que tengo necesidad de consultar en la bibliotecas públicas están mutilados, o mal traducidos, o no se conocen, o las tres cosas a la vez.

Estaba escarbando en Pope y planeando alguna inocente página para volver a apedrear el charco en "Marcha", cuando apareció González. Todos sabemos quién es González. Apareció



una noche en mi habitación, serio, ceñudo y lacónico. Es decir, estuvo lacónico el prólogo. Que después...

Me saludó y en seguida, a boca de jarro, con ese aire de tirarse al mar que adoptan los tímidos para dar una mala noticia, González me preguntó: "¿Qué estás haciendo ahora?" "Hombre...", empecé a decir, sonriendo, quitándome con lentitud las gafas, feliz de tener alguien que me escuchara el relato de mi encuentro con la edición de 1701, hecha en Amsterdam de "Los viajes del Caballero Lahontan". Pero González me cortó la palabra muy pronto con un gesto desdeñoso. "No pregunto por eso, dijo. Quiero saber qué estás haciendo en función de la guerra". Yo no entendía nada. La idea de hacer el Lafayette a mis años, con la notable barriga que me ha proporcionado mi vida entre libros y que es así como el callo profesional de los bibliófilos, me parecía molesta y absurda. Pero González me tranquilizó sobre esto. No se trataba de ir al frente de batalla. Lo que él me proponía era más sencillo y burgués; más eficaz, también, según dijo. González quería que yo me hiciera amigo de Gran Bretaña, de Francia y de Polonia. Medité un momento y no vi mayores inconvenientes en esto, por más que a mi edad se haga un tanto difícil iniciar nuevas amistades. Firmé pues mi adición a los Comités de Amigos de las ciudades naciones y creí que con esto quedaba cumplido mi deber moral ante la guerra y que podía volver a sumergirme en el romanticismo europeo con la conciencia tranquila y un poco de calor heroico en el corazón.

Por ahí estaba González, inexora-

ble, como la encarnación del Deber Intelectual o cosa por este estilo. No bastaba con aquellas firmas para conservar la amistad. Era necesario, también aquí, hacer visitas y conversar. Tuve que asistir a cuanto acto se organizó en homenaje a los nuevos amigos. Y, en más de uno, tartamudeé algunas frases encendidas, mezclando nombres de héroes antiguos y de militares actuales. Recuerdo que, arrebatado por la sagrada inspiración que hacía agitarse mi vientre y otras regiones personales, rematé mis discursos con el brazo hacia el techo y la mano amenazante fuertemente cerrada. Por consejo de González, hube de prescindir de este gesto que cobraba no sé qué carácter desdorado en aquellas circunstancias. Esto me desconcertó bastante; soy un hombre serio y pulcro y estaba seguro de conocer bien las dos o tres actitudes inconvenientes que pueden componer los dedos de la mano. Suprimí avergonzado el gesto aquel y continué hablando, firmando, suscribiendo, adhiriendo, aplaudiendo, vivando. Esta tarea es interminable. La capacidad amistosa de González es infinita. No contento con los amigos que ya teníamos, inició un emocionante culto a los muertos y me hizo amigo de toda la vida de Checoslovaquia, amigo del corazón de Austria, amigo de infancia de Albania. Y sin contar con que los otros amigos se multiplicaban de tal manera que yo siempre me encontraba en falta, lleno de arrepentimientos y preocupaciones, en la imposibilidad de cumplir con todos.

Ahora bien; suavemente, en forma velada, pese al optimismo y la riqueza cordial inagotable de González, una

sensación molesta me fue invadiendo en el transcurso de este agitado año. Bastaba que yo me hiciera amigo de cualquier país y que abriera un poco el grifo de mi pobre elocuencia en obsequio suyo, para que a mi nuevo amigo las cosas le salieran torcidas. Como esto es, según creo, del dominio público, no hay por qué recordar aquí el desgraciado final de mis relaciones personales con Finlandia. Y lo mismo me pasó con los países del Báltico, con Francia, con Rumania, con Bélgica, Holanda y el gran Ducado de Luxemburgo. Llegué a convencerme de que así como hay en los libros personajes llamados mujeres fatales, cuyo amor acarrea ruina y desgracia, yo era una especie de amigo jetattore, cuya proximidad iba a ser bien pronto recibida con tanteos a objetos de madera o hierro, o con ese movimiento indecoroso del índice y el meñique que siempre me hizo pensar en fiestas taurinas y en el teatro francés.

Pero González era implacable. Y a todas mis dudas, lastimeramente expuestas, contestaba con un aplastante: "¡Hay que sacrificarse!" Y yo me sacrificaba lo mejor que me era posible.

Hasta que hace poco tiempo, por el final de octubre, me vi obligado a realizar de improviso un viaje al campo. Absorbido por engorrosos asuntos comerciales, dejé que se aflojaran los lazos que me unían a mis nuevos amigos. Casi, casi llegué a olvidar que había guerra en el mundo. Regresé a Montevideo hace una semana y la primera cosa que encontré en mi habitación fue un llamado angustioso de González: "¡Hay que hacer algo por Grecia inmortal!" Estaba fechado el

1° de noviembre. Bueno, pensé; he aquí un nuevo amigo en apuros. No era un nuevo amigo, sino un viejo de toda la vida. La tercera parte de mi biblioteca está dedicada a él. ¿Pero qué demonios le pasaría a Grecia inmortal? Corrí por los diarios y me tranquilicé en seguida. Grecia inmortal seguía tan campante como siempre. Se trataba —lo que hace comprensible el error— de un país europeo que también se llama Grecia; este país había sido invadido por Italia, justamente el 1° de noviembre.

Yo estaba desesperado. Esta pobre Grecia, que debía soportar la hora de la prueba sin el apoyo moral de mi amistad... Pero seguí leyendo telegramas y comprobé, con la humillación consiguiente, con la herida en mi vanidad que puede imaginarse, que la pobre Grecia, sola, abandonada por mí, se las había arreglado maravillosamente. Ya no quedaban italianos en su suelo y era necesario ir a buscarlos fuera de fronteras, en Albania, cada vez más adentro de Albania.

Esta es la aventura que quería contar para fortificar mi humildad y para explicar mi ausencia de las páginas literarias de "Marcha". Estoy convencido de que mi amistad no trae un destino feliz a mis amigos. Abandono definitivamente la guerra y prometo no hacer otra cosa que leer libros, comentar libros y escribir libros. Pero jamás, en ninguno de estos casos, libros de guerra. Y no volveré a traicionar mi existencia; salvo en el caso de que alguien quiera formar un Comité de Amigos del Eje y nombrarme presidente. Estoy tan seguro de que inmediatamente después de mi primer discurso entierran a Hitler y Mussolini...

El buzón

Publicaciones

Actio. El magazine cultural de la tribu. N° 8. Sobre la universidad pública en peligro.

Artefacto N° 4. Cuerpo y biotecnología. Ensayos de J. Ballard y H. Murena.

Contrapoder, una introducción. escriben T. Negri, M. Benasayag, H. González, L. Mattini y Colectivo Situaciones. Ed. de Mano en mano.

Cross a la mandíbula N° 1. Publicación conjunta de La Grieta y el Galpón del Sur. Sobre el Once de Setiembre.

El Biombo. Número de colección sobre Divididos. Entrevistas y fotos exclusivas a lo largo de toda su historia.

El ojo mocho N° 16. Entrevistas a O. Landi y J. Asís. Separata de homenaje a Carlos Correas. Ensayos de L. Rozitchner e Ismael Viñas.

Funámbulos N° 16. Dossier: Escenas de riesgo. Entrevista a Rodolfo Mederos. Se publica la obra *La escala humana*, de J. Daulte, R. Sprengel y A. Tantanian.

Kilómetro 111. Ensayos sobre cine N°2. La vía política. Cine militante.

La Náusea N° 12. La Argentina colonial. Escriben E. Rodríguez, F. Alfón Scalfati, M. Manuele, entre otros. Entrevista a G. Cieza.

Lote N° 51. Cómo sobrevivir en caída libre. La cumbia villera.

Maldejo. Cuadernos de crítica social. N° 2. Sobre Ciencia, política y espectáculo. Editada en Madrid

Para na'. Revista sin fin y sin principio. N° 1. Escriben H. González, P. Ires, R. Dri, S. Puente, E. Ipar, entre otros.

Situaciones N° 3, Entrevistas a integrantes del MOCASE (Movimiento Campesino de Santiago del Estero).

Suscripción a **LA ESCENA CONTEMPORANEA** (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.



LA ESCENA CONTEMPORANEA

| | |
|--|------|
| EDITORIAL | 3 |
| Recortes y reversibles por Guillermo Korn | 9 |
| Experiencia (y política) en Argentina por Diego Sztulwark | 14 |
| Acerca de los modos estatuidos de pensar los '70 por Ana Fabbri | 28 |
| Los problemas se quedan en casa por Matías Molle | 32 |
| Apuntes en el cuaderno universitario por María Pia López | 42 |
| El wah-wah de Troilo por Cecilia Flachsland | 53 |
| VISTO, OÍDO Y HABLADO | |
| Sobrevivientes por Verónica Gago | 63 |
| CRONICAR | |
| El interior del interior por Liliana Herrero | 69 |
| NOS QUEDA LA PALABRA | |
| De Sevilla a la Puna. Entrevista al padre Jesús Olmedo por Matías Molle, Diego Sztulwark y Fabio Wasserman | 74 |
| ENVITE | |
| El Brote. Movimiento cultural y solidario por Karina Mattalone y Darío Atardo | 86 |
| TEXTOS ENCONTRADOS | |
| Regreso de la guerra locuaz por Juan Carlos Onetti | 93 |
| EL BUZÓN | 96 |
| FOTOMONTAJE | |
| por Nilce Silvina Enrietti | |
| Van a desaparecer | Tapa |
| La más apta I | 13 |
| La más apta II | 27 |
| Circo chico | 62 |
| Tomate | 72 |
| Tomate comulga | 85 |
| Fogonazo llora al superhéroe | 91 |