

LA ESCENA CONTEMPORÁNEA

REVISTA DE POLÍTICA

3

Guerra, violencia y política

**Conversación con
Liliana Herrero**

**John W. Cooke:
Apuntes sobre el Che**

LA ESCENA CONTEMPORANEA

3

GUERRA, VIOLENCIA Y POLÍTICA

¿Hubo una guerra en la Argentina?
por Juan Martín

El miedo

por María del Amor

Sucesos argentinos

por Guillermo Korn

La violencia de la gente (Manguel y Lerner)

por Diego Languel

Notas sobre Gramsci, sobre la guerra y sobre la política

por María del Amor

La invisibilidad política y la redacción política

de los vivos. Violencia política y representación

en la obra de los escritores

por Eduardo Sanguin

NO QUEDA LA PALABRA

Entrevista con Liliana Hartono

EL VIVIR

El mundo de un ex combatiente

por Miguel Ángel

CRONICA

Guillermo Korn, Guillermo Korn, María del

López, María del Amor, María del Amor, María del

Diego Languel, María del Amor, María del Amor, María del

TEXTOS ENCONTRADOS

Octubre de 1999

por María del Amor



Grupo editor: Guillermo Korn, Guillermo Levy, María Pia López, Marcela Martínez, Alejandra Prilutzky, Diego Sztulwark, Javier Trímboli y Fabio Wasserman.

N° 3 Octubre de 1999

E-mail: escena@topmail.com.ar

Precio \$ 5

Indice

EDITORIAL	5
------------------	---

GUERRA, VIOLENCIA Y POLÍTICA

¿Hubo una guerra en la Argentina? <i>por Luis Mattini</i>	12
--	----

El miedo <i>por Marcela Martínez</i>	22
---	----

Sucesos argentinos... <i>por Guillermo Korn</i>	27
--	----

La violencia de la política (Maquiavelo y Lenin) <i>por Diego Sztulwark</i>	34
--	----

Notas sobre Gramsci, sobre la guerra y sobre la política <i>por María Pia López</i>	50
--	----

La invisibilidad estratégica, o la redención política de los vivos. Violencia política y representación esté- tica en el siglo de las desapariciones <i>por Eduardo Grüner</i>	59
---	----

NOS QUEDA LA PALABRA

Entrevista con Liliana Herrero	71
--------------------------------	----

ENVITE

Testimonio de un ex combatiente <i>por Miguel Santopietro</i>	89
--	----

CRONICAR

De Cochabamba a Vallegrande <i>por Andrés Ruggieri</i>	95
---	----

TEXTOS ENCONTRADOS (Viejos son los trapos)

Apuntes sobre el Che <i>por John William Cooke</i>	104
---	-----

Editorial

Si fuera cierto que las sociedades se organizan políticamente, erigen Estados, se dan constituciones y se someten a leyes, para evitar la guerra; sería evidente que esa aspiración está constantemente amenazada por el resurgir si no de la guerra civil, sí de la violencia. De otro modo: si el Estado detentaba el monopolio legítimo de la violencia, si ha sido así clásicamente, y por esa atribución podía tener fuerza de represión en el territorio que controlaba, y al mismo tiempo, poder de intervenir en conflictos internacionales; habría que pensar los límites actuales de esa concepción, o, al menos, de su funcionamiento práctico.

Llegamos al fin de siglo con Estados cuya capacidad de decisión está fuertemente cuestionada; la mayoría de ellos subordinados –incluso en sus definiciones estratégicas– a los grandes capitales. Estados, también, que fueron desprendiéndose de todas las atribuciones que los hacían llamarse benefactores. Estados, entonces, que parecen limitarse a la organización jurídica y legal de los mercados, a la represión de los conflictos internos y a la creación de consenso social sobre la necesidad de cumplir esas únicas funciones.

El último bastión del Estado parece ser cada vez más su fuerza de policía antes que la defensa de la soberanía nacional. Es sabido que si esta última incluía en su horizonte posibles guerras con otros Estados, la primera es la aplicación cotidiana de la violencia legal contra todos aquellos que puedan ejercer otras formas de violencia. “Una bala para cada delincuente”, propuso un candidato a gobernador, y sus adversarios compitieron en reivindicaciones de la policía fuerte, dura, poderosa, capaz de reticular la sociedad, conocer al vecindario, sancionar al sospechoso y, por qué no, eliminarlo. Utopía que parece ser bien recibida por electores asustados por sus vidas, pero más aún por la posesión de sus propiedades. Esos discursos que suelen llamarse “no garantistas”, que desprecian las garantías a los ciudadanos y la protección de los derechos humanos (en particular los de aquellos que delinquen o que son socialmente considerados como potenciales delincuentes), bordean, por su mismo movimiento y tenor, la ruptura con la legalidad. Lo hacen al coquetear con frases como la que citamos o cuando se muestran rodeados de fuerzas paramilitares. Esto es: cuando anuncian que pretenden el control so-



bre el aparato de Estado —que implica, insistimos, el monopolio de la violencia legítima— para generar otras instituciones de administración y ejercicio de la violencia. Y éste quizás sea el último paso que falta para que desaparezca aquello que la modernidad capitalista constituyó como Estado en tanto representación de supuestos intereses colectivos.

Podemos pensar en un país donde el Estado ha visto disminuidas sus facultades represivas, y también su capacidad de organizar y expresar los consensos sociales. Hablamos de Colombia, cuyo territorio está surcado por varios ejércitos diferentes —sólo uno de ellos presuntamente controlado por el Estado— y cuya población está amenazada por la intervención de fuerzas armadas extranjeras. Los narcotraficantes tienen sus ejércitos y sus códigos de ciudadanía propios; y esa existencia, que parece haber permeado todas las fuerzas sociales colombianas, extrema una de las cualidades de la guerra: su conexión con los modos de funcionamiento secretos, con las negociaciones inconfesables y con la instauración de normas que corren en paralelo a las institucionales. El narcotráfico inficiona la vida de Colombia; producción secreta que recién ahora comenzó a figurar como parte del PBI y que es el sustento económico de miles de campesinos, la publicidad de los políticos “democráticos”, el “impuesto revolucionario” que le permite a la guerrilla buenas y nuevas armas, la paga cotidiana a los paramilitares que arrasan las aldeas campesinas. Una producción visible que debe mantenerse

secreta, genera códigos que se suponen secretos pero que tienen efectos bien visibles.

No decimos nada nuevo si proponemos pensar los restos del Estado en su conexión con la existencia efectiva de otros poderes, a veces reconocidos como mafiosos; agreguemos que también las nuevas formas de la guerra se siguen inspirando en códigos y procedimientos secretos y en poderes cada vez más avasalladores —en relación a la reciente intervención de la OTAN en Yugoslavia, Edward Said escribió que “la estructura de estas guerras ‘limpias’ y ‘seguras’ en que el personal y equipamiento son prácticamente invulnerables a los ataques del enemigo, se asemeja a la de la tortura: mientras el interrogador-torturador dispone todos los poderes, primero para elegir y luego para utilizar los métodos que cree convenientes, su víctima, librada a la buena voluntad de su perseguidor, no tiene ninguno”—. Los procedimientos siguen siendo secretos, pero la novedad es que ahora aparecen enmascarados de plena transparencia y publicidad: que durante cada guerra de los 90 hayan estado las cámaras de televisión no significa más que la puesta en juego de esa ilusión de comunicabilidad plena, que es posible por cierta ingenua y generalizada confianza en la objetividad de la imagen y en la ética periodística. Los ciudadanos se inclinan ante esas verdades al tiempo que reconocen su culpabilidad si no adscriben a un discurso humanitario, plenamente justificatorio de cualquier atrocidad (la humanidad, se sabe, es un bien supremo para el cual ningún



medio es lo bastante malo); esto es, se inclinan –nos inclinamos– ante las pantallas de tevé.

Pero estamos en Colombia, territorio surcado por ejércitos y por periodistas a la caza de algún dato nuevo. De un lado, dijimos, los narcotraficantes. Junto a ellos, los paramilitares, bandas uniformadas –más cerca de los Swat del candidato aliancista que de la oscura Triple A– encargadas de perseguir guerrilleros pero más aun de aterrorizar a los campesinos que pudieran servir a aquellos de apoyos sociales. Trabajan, se dice, para sí y para los narcos: los segundos invierten en propiedades baratas, mientras los primeros las limpian de habitantes indeseables. No hay clandestinidad alguna, las formaciones paramilitares no parecen ser perseguidas por el Estado, más bien lo contrario.

Del otro lado, un complejo de guerrillas que provoca en la izquierda continental más miradas de complacencia o de preocupación que de apoyo entusiasta. Sospechosos no sólo por su relación con los narcos –que la prensa liberal y los dirigentes estadounidenses no se han cansado de denunciar, pero que ha sido desmentida incluso por el actual presidente colombiano– sino por una política de masas, armada y de orientación comunista que insiste en la vía clásica de la toma del poder. La previsible y necesaria búsqueda de renovadas formas de pensar y practicar la política luego de la derrota de los movimientos populares de las décadas pasadas, se encuentra así frente a una llamativa advertencia que proviene también de buena parte del continen-

te americano. Basta mirar hacia Colombia, pero también hacia Venezuela, Ecuador, México y Brasil para percatarse de ello, ya que en esos países se siguen conjugando de diversa manera prácticas y experiencias rápidamente dadas por muertas; no sólo militares, sino también insertas en la institucionalidad vigente, como es el caso del Movimiento de los Sin Tierra brasileiro que propone presentarse a elecciones legislativas con candidatos propios.

Luego, el –por ahora– último ejército en operaciones es el que depende del Estado colombiano. Ejército que controla sólo partes del territorio y que renuncia a algunos enfrentamientos: persigue a la guerrilla pero debe percibir a los paramilitares como aliados. De ese modo, la violencia estatal se desnuda de la pretensión de pertenecer a la voluntad general, de representar la fuerza de la totalidad sobre el disidente; se revela parte activa y particular del conflicto.

Colombia está en guerra, y esa compleja guerra que no tiene un único móvil –no es sólo una guerra civil ideológica, tiene también motivos económicos y de controles del territorio en tanto mercado– ha provocado decenas de miles de muertos. El Estado ha intentado negociar y, sin embargo, la amenaza de un agravamiento de la guerra está latente: Estados Unidos encargó el “caso Colombia” a sus cuatro funcionarios internacionales de lujo, encabezados por la Secretaria de Estado, la señora Albright. Sólo dos veces lo había hecho antes: en Irak y en Yugoslavia. No se sabe si el cuarteto es un fracaso o si



son los encargados de preparar el escenario de la guerra. La intervención posible y amenazante de USA sobre un país americano –intervención que probablemente ocurra bajo el sello de una coalición internacional con presencia latinoamericana– y, más claramente, la intervención militar contra una guerrilla en franco crecimiento, es un indicador de que el mundo ha cambiado mucho pero no demasiado: no hay que tener una memoria exhaustiva para recordar las operaciones militares estadounidenses contra gobiernos o expresiones políticas no adictas a su predominio.

La decisión que tome Estados Unidos sobre la política a seguir con Colombia, también dirá mucho sobre los gobiernos latinoamericanos y sobre la sociedad civil de los distintos países del continente. Con respecto a los gobiernos, esa acción puede tener un efecto revelador acerca de los límites de algunas organizaciones políticas que todavía, en ese punto, no han tenido que ceder. Es posible que Venezuela continúe en su enfática negativa, lo que es dudoso es que vaya a suceder con Argentina o con México. De hecho, es posible que en este último país, la alianza con fines electoralistas que se constituyó entre el PRD de Cárdenas y el derechista PAN, consiga la mayoría de los votos; y es manifiesto que el PRD eligió el camino de esa alianza después de haber coqueteado –durante el 94– con la última guerrilla nacida en América. El PRD, que le ha dado la espalda a los campesinos chiapanecos, no hará menos, suponemos, con respecto a la sociedad colombiana.

México evidencia, en forma crispada, el punto de llegada respecto de la lógica del electoralismo y de la gobernabilidad. Una emergencia clara de las fuertes tendencias de la política actual, de esa política a la que venimos caracterizando desde el primer número de esta revista; de esa política a la que no hemos dejado de aludir críticamente. Quizá se nos diga que ésa –a la que nos cuesta reconocer en las mejores tradiciones que rodeaban el nombre de política– es la política real, y que su sumisión a una pura racionalidad instrumental es el signo de los tiempos al que hay que respetar. Se nos dirá, entonces, que siempre hay alguno menos peor, que las balanzas funcionan, que hay que desalojar a los peores en función de grandes coaliciones entre los menos peores. Y que ahora llegan los tiempos de ejercer responsablemente nuestra ciudadanía, por lo menos en la pauta concurrencia a las urnas. Concurrencia incitada tras un gran, aunque nada inocente, equívoco: se nos solicita que ejerzamos nuestra voluntad electoral con el objeto de conservar –apenas mejorada– la sociedad que supimos conseguir o padecer; se nos solicita esa vocación conservadora tan intensamente como si habitáramos el paraíso de los problemas resueltos, de las desigualdades sino extintas al menos limadas, de los asuntos públicos debatidos y elaborados colectivamente. Aun cuando la última década construyó nuevos y graves problemas sociales, aun cuando generó divisiones sectoriales de una profundidad impensada y acentuó las clasistas, aun cuando puso en



marcha mecanismos de exclusión de una efectividad inusitada, se la sigue suponiendo el reservorio de los tesoros a guardar. Y si bien es cierto que la invocación a la política no tiene como presupuesto único ni necesario la existencia de males socioeconómicos que deban ser solucionados, en tiempos donde éstos no hacen más que agudizarse, la deserción de toda interrogación y de toda práctica crítica se torna más preocupante, por no decir más repugnante.

Las filosofías del progreso sostenían que hoy es mejor que ayer pero peor que mañana, las lenguas de la nostalgia se ejercitaban con la idea de que todo pasado fue mejor, y el neoliberalismo se empeña en reconstruir las nociones del tiempo: nos pone ante un eterno presente –en el mejor de los casos, porque el presente es frágil y hay que luchar para que las instituciones que lo habitan sean irreversibles– bajo la amenaza de que el futuro puede ser el pasado en sus rostros más amenazantes. Al hacerlo nos condena a la prudente defensa del presente y a la conjura sostenida del porvenir, ya que éste siempre puede ser peor que lo malo conocido.

En este contexto, la política se transforma en gestión de ese presente que se intenta solidificar. La política argentina actual está demasiado imbuida de este espíritu. De hecho, la mezcla entre el cinismo oficialista y la prudencia opositora –no menos cínica– generan un extraño escenario donde las voces del cambio y la transformación, si bien tenues, son esgrimidas por los responsables de aquello que se dice que hay que cambiar

y transformar porque es intolerable. ¿Qué nos queda después de la sorpresa ante coros tan dispares, qué nos queda después de asistir al espectáculo desplegado por las grandes empresas de marketing y los asesores electorales más renombrados del mundo, qué nos queda cuando una publicidad eficaz, o un gesto adusto, o una sonrisa nueva, o una palabra a tiempo, nos convencen de asistir o no al cuarto oscuro, y de votar a uno o a otro de los pretendientes?

A nosotros, tras el hastío y la decepción, tras los entusiasmos efímeros o las asistencias pensadas, nos queda la pregunta por la política; esa vieja pregunta que sigue siendo la interrogación de las páginas de esta revista y de nuestras biografías. La pregunta por la política es, para *La escena contemporánea*, **la pregunta**. Esto es: es el problema fundamental que nos convoca, pero también aquel interrogante que no hemos podido develar. El lector podrá ya cerrar las páginas indignado: una revista de política –como dice la tapa–, y que sin embargo no tiene más que interrogantes y sospechas. Y si el lector ya conoce nuestros números anteriores podrá indignarse aun más: siguen sin saber las respuestas, siguen pensando en voz alta, nuevamente eludirán decir algo en forma afirmativa. Queremos suponer que ese posible déficit nuestro es en verdad una de las dimensiones más interesantes de esta revista. Porque si la crítica ha sido durante mucho tiempo el gesto destinado a demoler aquello que no nos involucra demasiado o ha sido el ornamento de varias empresas de divul-



gación de las propias certezas bajo la excusa del cuestionamiento a las certezas ajenas; aquí tratamos de practicarla también como modo de la autorreflexión, como mirada que vuelve sobre las propias posiciones para interrogarlas también a ellas. Es decir, pretendemos que la crítica no deje en pie nada que no deba estar en pie. Sólo que a veces no podemos, otras no queremos, y otras mantenemos con obstinación las certezas: no todas las presunciones sucumben a la crítica, no tantas veces nuestra crítica es eficaz, ni siempre tiene la voluntad suficiente para desplegarse.

Asumimos que escribimos y hablamos desde un lugar de difícil ubicación para algunos lectores y, por qué no decirlo, un tanto incómodo para algunos de nosotros también. Pero ese lugar, aunque no muy preciso, tiene sin embargo una marca que es difícil de eludir: el carácter generacional, que ha preocupado, y no siempre para bien, a más de un lector. Claro que no es lo único que nos distingue, ya sea por voluntad o por destino, ni deseamos que se agoten ahí las discusiones que buscamos provocar con nuestras intervenciones. Sin embargo, hay algo más que queremos explicitar, ya que la pertenencia a una generación puede ser entendida al menos de dos maneras. La primera, que es la más obvia y vulgar, es la que la considera como una cuestión de edad y de pertenencia a ámbitos en común. La otra es la que da cuenta de su sentido más fuerte: la asunción de tareas y de metas propias, sólo pensables y practicables desde condiciones específicas que

deben ser sometidas a una crítica; asumiendo los legados de las tradiciones que puedan ser activos aún y enterando, sin temor aunque con respeto, aquello que ya está muerto. Para despejar un posible equívoco: no creemos que podamos considerarnos aún una generación en este último sentido. El poder serlo no es algo concedido sino creado colectivamente; creación de la cual esta revista es por ahora sólo un intento. En este sentido *La escena contemporánea* es un espacio en el que acordamos, incluso, suspender muchas de las afirmaciones que cada uno de nosotros tenemos sobre la posibilidad y las formas de actuar en la coyuntura, y lo hacemos —precisamente— en nombre de una apuesta colectiva a la intervención crítica en nuestro presente.

En este número, se nos impuso un problema de actualidad que es también la fuente y el nombre de una antigua angustia de las sociedades: la guerra. Ese era el tema, al menos, que nos propusimos sus editores. Y es el tema que, según fuimos descubriendo, no podíamos o no sabíamos abordar con comodidad. No nos entusiasmaba escribir sobre las guerras tradicionales entre las naciones, ni sobre sus actuales transformaciones técnicas, ni sobre el peso de las grandes guerras en las sociedades. El tema, entonces, fue mutando, siendo otro; y nos encontramos con el hecho de que lo que habíamos rodeado a partir de distintas situaciones, y que lo que finalmente convocó nuestras escrituras y nuestros entusiasmos, fue pensar, una vez más, las relaciones entre violencia, guerra y política. Relaciones



que quisieron ser relegadas al arcón de los recuerdos más trágicos, de los que apenas se conservan como un débil eco frases alguna vez resonantes: "La violencia de arriba engendra la violencia de abajo", "La violencia es la partera de la historia", "La guerra es la continuación de la política por otros medios". Enunciados que condensaban problemas sobre los cuales se hace necesario volver en un momento en el que reina como nunca la hipocresía y el cinismo; en el que

las guerras se declaran en nombre de valores humanitarios y en el que se considera la violencia desde un punto de vista normativo que sólo permite asociarla con actividades delictivas. Un momento en el que ambas, violencia y guerra, no parecen tener ya más nada que ver con el poder, la dominación y la emancipación. Este número, entonces, propone discutir estas articulaciones, así como los olvidos, infamias y expectativas que las signan.



¿Hubo una guerra en la Argentina?

por Luis Mattini

La palabra guerra viene del antiguo germánico *wërra* y significaba "querella". Con el tiempo fue adquiriendo diversos matices pero, en todo caso, se admite como un conflicto no posible de resolver pacíficamente. Esto sea dicho no para alardear de *sapientia* lingüística sino para empezar señalando las dificultades de todo intento de empezar la discusión por la vía de las definiciones. Por lo demás, si nos dirigiéramos a las explicaciones específicamente militares nos encontraríamos con idénticas dificultades. Para un mariscal como Montgomery, por ejemplo, las luchas independentistas americanas dirigidas por generales como Washington, Bolívar o San Martín, no fueron "propiamente guerras".

Desde luego para nosotros no es una cuestión semántica, ni académica, ni de curiosidad histórica. Es importante analizar por qué el estado de la Argentina de los setenta se *volvió terrorista* a punto tal que inauguró en la historia moderna un método represivo inédito con una nueva categoría jurídico-política internacional: *el desaparecido*, palabra ésta que hoy se usa en español en muchas lenguas. Pero el análisis y el debate deben tratar de evitar que las consecuencias de las conclusiones condicionen a las hipótesis o, dicho de otro modo, que las respuestas se antepongan a las preguntas. Precisamente, por anteponer amañadamente la respuesta a la pregunta, cierto abogado, alimentando la *teoría de los dos demonios*, explica que el estado "había perdido la razón". El estado se habría "vuelto loco" en manos de unos locos militares.

Por su parte, los militares, que no tienen nada de locos, ni de irracionales, han sido claros y en la definición bélica basan toda la justificación del terrorismo de estado. Para ellos no sólo hubo una guerra sino que la misma formaba parte de la "tercera guerra mundial"; la forma que el comunismo se iba imponiendo en el mundo. En las condiciones sociopolíticas de la Argentina de los años sesenta habría surgido el "demonio" subversivo y en la represión al mismo se habrían cometido "excesos".

Ahora bien, desde el campo popular se niega la existencia de esa hipotética "guerra", pero no como conclusión sino *a priori*,



con el objetivo de quitar argumento a los militares. **Considero esto un serio error y una lamentable demostración de derrota ideológica, al menos una respuesta a la defensiva.** De hecho con esta actitud se está admitiendo que en caso de que hubiere habido guerra, dicha situación habría justificado los secuestros, las desapariciones, las torturas, el rapto de niños, etcétera. Con el mismo criterio se podrían admitir los crímenes de guerra de los nazis (estaban en guerra), de los norteamericanos en Hiroshima o Vietnam y la larga lista de genocidios de este siglo y los anteriores sin olvidar los recientes bombardeos de la OTAN a Yugoslavia. Pero llevado a su expresión más concreta y cotidiana, ello admite que una persona por ser subversiva al sistema dominante pierde los derechos humanos.

Porque si bien es cierto que la definición de guerra o no guerra es discutible, lo que no puede negarse es que había **una activa actitud subversiva** en gran parte de la población que rechazaba el tipo de país que se estaba imponiendo. Miles de personas éramos subversivos y afortunadamente **muchos lo seguimos siendo, es decir rechazamos este modelo de país y de civilización y sin embargo hoy no emprendemos acciones bélicas.**

El estado tiene la función inmanente de su propia naturaleza de **reprimir** toda intención de alterar el orden constituido, la acción subversiva y, como suele decirse grandilocuentemente, "con todo el peso de la ley". Esa fue la guillotina, inventa-

da por el racionalismo francés. Instrumento para que "se cumpla la ley". Todos los estados son, entonces, por definición, represivos. La represión va desde la coerción económica o burocrático-cultural pasando por las "fuerzas de seguridad interna" hasta el propio ejército nacional según lo exija la correlación de fuerzas. En tal sentido, si no fuera una gazmoñería típicamente argentina, es ridículo pensar que con leyes se puede "garantizar" que fuerzas armadas que no pertenecen al ministerio del interior participen en determinadas condiciones de la represión.

Sin embargo es preciso diferenciar, por así decir, el "derecho natural" del estado en donde la represión contiene incluso un alto grado de brutalidad y crueldad del **terrorismo de estado**. Esta diferenciación no se propone establecer calificativos de mayor o menor dolor sino examinar los efectos sobre la población y sus resultantes. Porque lo que define al terrorismo de estado **no es el grado de crueldad**. Si se me permite un parafraseo diría que la represión tradicional del estado a la insubordinación de sus súbditos se corresponde a aquello de: "la guerra es la prolongación de la política por otros medios", mientras que el terrorismo de estado sería algo así como la *prolongación de la guerra por medio de la política*. El terrorismo de estado es *una política* con un conjunto planificado de contenidos, sociales, económicos y culturales, llevada a cabo por medios terroristas a veces encubiertos en acciones bélicas "regulares". Podría aventurarse que es una nueva forma de gue-



rra. Y más aún; proyectando la idea podríamos afirmar que así como se ha establecido esa categoría *terrorismo de estado* como novísimo método represivo, los bombardeos "quirúrgicos" de la OTAN a Yugoslavia podrían ser calificados de *terrorismo de potencia*.

Pero esto nos saca del temario, volvamos. Las protestas sociales como expresión primaria **de la lucha de clases** se desarrollan por un terreno que generalmente empieza a ser aquel que va desde lo estrictamente legal hacia zonas fronterizas con la legalidad y con mucha frecuencia hasta forzar o entrar directamente en la ilegalidad. Mediante esa puja, legítima dentro de la lucha política, precisamente se pueden modificar las leyes. Algo que era ilegal pasará a ser legal. Que se modifiquen las leyes o que se "aplique todo el peso de la ley" no es cuestión jurídica sino de tensión de fuerzas. **Es la política.**

Cuando los conflictos entran en determinado nivel de desarrollo sin solución pacífica aparece la opción armada, la cual asumirá formas organizadas **siempre que existan sujetos políticos dispuestos a llevarla a cabo.** Esto es una constante histórica. "La guerra como continuidad de la política". Pero es poco pensable una expansión de la lucha armada sin la existencia de la base histórico-cultural y de la coyuntura económico-política. La violencia estructural de los años sesenta exacerbada por la crisis política crónica, si bien creaba condiciones favorables para el surgimiento de la lucha armada, **no fue su iniciadora ni mucho menos.** Este es el de-

bate fundamental y la explicación que debemos a las nuevas generaciones los protagonistas sobrevivientes. Explicar que aquella violencia política, en donde la lucha armada propiamente dicha era una de sus formas, no fue la expresión espontánea de masas desesperadas por la miseria y la marginación, **sino una opción política** en el sentido clausewitziano, concientemente adoptada por una parte considerable de la juventud, trabajadores y estudiantes que gozaban de una, quizá modesta, pero aceptable situación económica y que, por eso mismo, empezaron a sentir como propia la bofetada en el rostro de los demás. Un proyecto de cambio que incluía, en aquella coyuntura (dictaduras militares o "estado policial" mediante) el uso de la fuerza para imponer un rumbo distinto al que los poderes dominantes imprimían al país.

Porque hay que recordar que el recurso de la violencia como manera de resolver el conflicto político, fue lógica común a lo largo de dos décadas, tanto en las Fuerzas Armadas y los centros del poder que la sustentaban bajo la *Doctrina de la seguridad nacional*, como en las organizaciones guerrilleras y una considerable parte de la población bajo la consigna de "responder con violencia revolucionaria a la violencia reaccionaria."

Ahora bien, efectivamente existían en el país "grupos subversivos", particularmente los de formación marxista, quienes, como tales, es decir como marxistas consecuentes, sostenían una visión internacional del proceso histórico concibiendo la revolución "nacional por su forma, interna-



cional por su contenido" y, en cierta forma, se inscribían en la llamada "tercera guerra mundial". Supuesta "guerra" en la cual, por cierto, el principal hipotético temido agresor, la Unión Soviética, no tenía las más mínimas ganas de participar y no sólo no apoyaba a los subversivos, sino que hasta en muchos casos colaboró para su dispersión, por acción u omisión. Pero ni la situación social, ni la crisis política, ni la proscripción al peronismo hubieran sido suficientes para posibilitar el surgimiento de las organizaciones armadas de no haber mediado el golpe de estado de 1966.

El golpe de estado de 1966 tiene poco que ver con los anteriores golpes de estado. Este se inspira en la *Doctrina de la seguridad nacional*. Y a su vez, esta doctrina —cuyas raíces datan de 1957, antes que existiera la revolución cubana— es, en el caso de los argentinos, de una precocidad únicamente explicable por ese rasgo nacional que nos hace ser frecuentemente más papistas que el Papa. Pero el trazo distintivo fue su carácter *preventivo* del cual se desprenden políticas que luego actuaron como profecías cumplidas. En efecto: como consecuencia de las acciones represivas *preventivas* de la dictadura del General Onganía, irrumpen los grupos subversivos con lo cual se *cumplen* las prevenciones de la *Doctrina de la seguridad nacional*. El enemigo estaba encubierto y ante la acción de las fuerzas del bien se ve obligado a desmascararse. Sin embargo, persisten las dificultades porque ese enemigo sabe mimetizarse con la sociedad, especialmente entre los políticos y los

"idiotas útiles", entre los comunistas disfrazados de cristianos y de peronistas.

Es decir, para la lógica de la *Doctrina de la seguridad nacional*, la acción represiva no engendra reacción de las masas postergadas como "caldo de cultivo" del comunismo internacional, sino que desnuda, pone al descubierto aquellos sectores que son la punta de lanza, las avanzadas del "enemigo". Por eso la aplicación de la *Doctrina de la seguridad nacional*, por lo menos en el caso de Argentina, fue preventiva y como parte de una cruzada mundial contra el comunismo. Es asaz probable que nunca imaginaron que aquel sistema socialista mundial se derrumbaría mucho después pero por una vía inesperada.

Mientras tanto, la resultante fue a la inversa: la *guerra como prolongación de la política* iniciada con la "noche de los bastones largos" engendró esos estallidos sociales que la elocuencia popular calificaría con los sufijos "azos": El correntinazo, el rosariazo, etc., para llegar a su apogeo en el cordobazo. **Y de estos estallidos sociales emergieron los grupos armados**, los cuales si bien estaban en la mente y en los intentos de ligas de avanzada, sólo pudieron concretarse y cobrar desarrollo después de los azos.

Y ahora podemos intentar una pregunta: **¿Si esto no es guerra, qué es?**

Es posible pensar que el "Comunicado N° 1 de Campo de Mayo" (Según dicen redactado por el pastor de la democracia Mariano Grondona) fue una declaración de guerra de hecho, por parte del bien llamado "Partido



Militar" al adoptar y aplicar en forma precoz y fundamentalista la *Doctrina de la seguridad nacional*. Doctrina que implicaba no sólo un cambio cualitativo en las concepciones estratégicas de las fuerzas armadas, es decir la redefinición de las llamadas hipótesis de conflicto haciendo girar la direccionalidad hipotética de un eventual enemigo externo hacia adentro, hacia la propia población, sino que también contenía un cambio radical en el reglamento de combate a punto tal de invertirlo.

Expliquemos un poco esto: Tradicionalmente un ejército posee diversas armas. Algunas son específicamente de combate, pertrechadas, uniformadas e instruidas para el contacto directo con el enemigo. Otras son de apoyo, servicios u operaciones tácticas de diversionismo, espionajes y cosas por el estilo. Pero la fuerza principal que enfrenta al enemigo en primera línea es la infantería, a la que se denominaba con orgullo la "reina de las batallas". La infantería, al son de la música de Wagner, libraba batallas y **ocupaba el terreno**, clave para toda victoria militar. Eso era la guerra convencional, civil, nacional o internacional. Y si esa es la definición de guerra, pues aquí no hubo una guerra y cuando la hubo (en las Malvinas) no había infantería capaz de ocupar el terreno.

Pero, como dijimos, la *Doctrina de seguridad nacional* incorporaba otra concepción bélica en la cual el arma de combate tradicional pasaba a ser sólo decorativa, mejor dicho de apoyo y las que antes funcionaban como apoyo pasaban a ser las fuerzas de

combate. Esto recién se lleva a cabo en 1974 a partir del *Operativo Independencia* en Tucumán y en todo el país cuando el general Videla asumió el monopolio del poder represivo a mediados del año siguiente, en pleno gobierno peronista, antes del golpe de 1976. Las unidades uniformadas sólo amedrentaban, ni siquiera presentaron combate a las magras fuerzas guerrilleras. Ocupaban escuelas, fábricas, edificios públicos, etc. Ocupación que no se lograba a costa de duros combates para desalojar un supuesto enemigo, simplemente porque la resultante principal de la aplicación de la *Doctrina de la seguridad nacional* fue la figura de **países ocupados por sus propios ejércitos**. Ni siquiera puede decirse que la ocupación era especialmente brutal. Por supuesto, era molesta, arbitraria, prepotente pero, en términos relativos, menos brutal que en otras oportunidades.

Porque la brutalidad estaba ejercida en las sombras por unidades que antes eran de apoyo y ahora pasaban a ser las verdaderas unidades de combate: en particular la inteligencia en sus diversas ramas. Digamos que el cambio se puede expresar por el hecho de que el Jefe de Inteligencia del Estado Mayor, cuya función tradicional era de servicio auxiliar, pasó a funcionar como Jefe de Operaciones y el Jefe de Operaciones a tareas auxiliares.

La infantería, aquella orgullosa "reina de las batallas", fue remplazada por los **grupos de tareas**. Comandos bien entrenados, con funciones estrictamente compartimentadas,



que actuaban sobre el "enemigo" aplicando la táctica del secuestro y la desaparición forzada en donde el saqueo, más allá de "excesos" puntuales en provechos personales, formaba parte de la doctrina bajo la figura de *botín de guerra*. El estado represor, cruel o sanguinario, pasó a estado del terror y de allí al **terrorismo de estado**, como lógica consecuencia de la aplicación precoz de la *Doctrina de la seguridad nacional*.

Si esto no es **guerra**, busquemos la palabra adecuada, pero no es simple represión por cruel que haya sido, ni simples excesos represivos. Es una categoría de dominación propia de este siglo y que se corresponde a determinado tipo de civilización; a la variante extrema de la dominación burocrático-anónima.

Intentemos algunas comparaciones para ayudarnos en la idea. El estado francés, modelo de crueldad cuando se trata de cumplir las funciones que le corresponden, es decir, defender el orden constituido, hijo directo del terror de la Revolución Francesa: Los comuneros de París fueron fusilados sin piedad y, como si eso fuera poco, sobre las cenizas del barrio insurrecto se construyó la Catedral de Montmartre como símbolo del triunfo eterno del poder. Aun así no puede considerarse terrorismo de estado. En la reciente guerra de El Salvador las cabezas de los guerrilleros en picas, los cuerpos fueron mutilados en magnitudes espantosas, pero aun así, eran conmensurables, visibles y hasta podríamos decir *medibles*. Uno podía aterrizar pero sabía lo que le podía pasar. La represión a los obre-

ros de la Patagonia en 1922, bárbara y despiadada, con cientos de fusilamientos, tampoco era terrorismo de estado. Podemos incluso remitirnos a uno de los más terribles ejemplos históricos: el nazismo. Huelgan las palabras para calificar, no alcanzan los adjetivos de todos los idiomas, pero aun así no era terrorismo de Estado. Era, sí, la *dictadura terrorista*. El partido a cara descubierta se asumía como Nación en el estado y aplicaba el terror visible, obvio, imaginable. Y a su modo, *con la ley en la mano*. Un rasgo característico, particularmente en el nazismo, era que cada sujeto, desde Hitler hasta el más mísero guardiacárcel sentía que obraba en nombre del estado, y en tanto hombre de estado *ponía la cara*, actuaba como tal. Otra característica del régimen nazi consistía en la identificación del terror con el hombre. Con sólo ver o pensar en Hitler bastaba para ponerse a temblar. Por su parte el Generalísimo Franco, tras la derrota militar de la República española dijo: "el peor error sería el perdón" y mandó a fusilar a miles de prisioneros.

Ése no era exactamente el efecto que causaba Videla con el agregado que las Juntas rotaban en el poder. La población podía entender "racionalmente" que el peligro venía del estado, concretamente de los militares, pero el carácter **oculto** producía un sentimiento de perplejidad, de miedos irracionales, el peor de los terrores que la humanidad pueda soportar, **el terror a lo desconocido**. Porque la acción anónima y clandestina de los grupos de tareas, la ausencia de campos de concentración visibles,



la ausencia de columnas de prisioneros, la acción principalmente nocturna, el anonimato, la compartimentación tanto por seguridad como por espíritu burocrático y sobre todo la desaparición sin rastros (o, peor aún, con rastros dirigidos) en total impunidad, creaban la sensación de un mal demoníaco, irracional, incomprensible, invisible, difícil de determinar de qué lado venía. Si a esto le agregamos los pusilánimes de izquierda que hablaban de "corrientes democráticas" o de apoyo a Videla para "cortarle el paso al *pinochetismo*", el silencio de los demócratas, la complicidad de la prensa, el consenso de los *pancistas* al golpe de estado, tenemos un cuadro nuevo en la tradición represiva. Era **terrorismo de estado**, no por la dureza represiva, ni por la supuesta indiscriminación, sino porque era la aplicación sistemática de una política destinada a combatir a un enemigo imaginado (pero perfectamente determinado a la luz de los proyectos económicos) y cuyo contenido ponía especial atención al anonimato operativo y al destino desconocido de la víctimas cual es, como dijimos, una de las formas más siniestras del terror. Y es terrorismo de estado porque se basó en una doctrina apriorística que tenía que confirmarse como "profecía realizada", demostrando que el mal venía de afuera pero estaba inserto infectando la sociedad argentina ante el cual había que "cortar por tejido sano", como en un cáncer, eliminando millones de células sanas para extirpar el foco infeccioso.

Resulta evidente, pero de todos

modos conviene aclarar, que esta comparación de los métodos represivos no pretende determinar mayor o menor sufrimiento por parte de las víctimas, no quiere decir que Videla era peor que Hitler, no entra en consideración sobre mayor o menor maldad. Sólo se hace a los efectos de comprobar mayor o menor eficacia en determinadas condiciones socio-políticas y las consecuencias posteriores.

Por eso no es adecuado discutir si hubo o no una guerra utilizando las categorías clásicas o precisando la semántica. En todo caso, si no hubo guerra en el sentido hasta ese momento conocido: guerra mundial, nacional, civil, revolucionaria, etc., no fue por la falta de fuerzas beligerantes desde el lado revolucionario sino porque las Fuerzas Armadas del estado sorprendieron a los guerrilleros trocando el combate abierto por la acción terrorista.

En cambio es posible aventurar que entre 1956 y 1976 hubo una especie de guerra civil larvada. Un estado de confrontación política cargado de violencia, que en algunos períodos adquirió formas insurreccionales y acciones bélicas con la organización de contingentes de hombres y mujeres dispuestos a llevar adelante un proceso de lucha armada por un país distinto. Lo cierto es que en esa práctica violenta de la política y en las propias acciones armadas por momentos estuvo involucrada una gran parte de la población. Hecho éste que fue cardinal para la legitimación y el desarrollo de las organizaciones armadas. Y cierto es también



¿Hubo una guerra en la Argentina?

que en determinado momento del desgaste de la lucha de clases, la lucha armada fue perdiendo consenso en la población hasta el punto en que las organizaciones armadas quedaron aisladas. Ése fue precisamente el momento del golpe de estado de 1976 con lo cual se derrumba el argumento principal del terrorismo de estado. Cuando el General Videla asumió el Poder Ejecutivo, las organizaciones armadas **estaban técnicamente fuera de combate** principalmente por razones de aislamiento político. La acción de los grupos de tareas operó primordialmente sobre el activo militante de las organizaciones populares de las cuales los grupos revolucionarios armados fueron parte.

Es evidente que la respuesta a la pregunta que titula este trabajo no es sencilla, por lo menos no es lineal. Como decía al principio me preocupa más la motivación de la argumentación que niega el carácter de guerra que saber si fue o no una guerra. La guerra no justifica los crímenes y sin embargo la guerra legaliza el homicidio siempre y cuando se respeten normas acuñadas por la civilización burguesa establecidas en la Convención de Ginebra. Por eso en el caso que se considere que en la Argentina de los setenta hubo una guerra, los militares deberían ser juzgados bajo la acusación de "crimen de guerra". Y desde luego, para un juicio de ese tipo es "incompetente" la justicia ordinaria. Es un juicio eminentemente político.

Por otra parte, es un lugar común afirmar desde el propio campo popular que las organizaciones armadas al

menos dieron "argumento" a los militares para justificar la acción represiva. Esa afirmación expresa una posición defensiva frente a los militares y los poderes constituidos y tiene un desagradable regusto a *culpa*. Porque es necesario insistir en el hecho de que la gran conflictividad social de los años sesenta *no necesariamente* se hubiera desencadenado en lucha armada (como si todo proceso fuera una especie de escalera ascendente que se autoalimenta sin intervención de los factores subjetivos: es decir sin la intervención del sujeto). Sobre dicha conflictividad social, en donde la lucha de clases sin definiciones creaba una crónica crisis política, los militares se constituyeron de hecho en Partido Militar y en 1966 dieron el golpe de estado preventivo aplicando prematura y en forma fundamentalista la *Doctrina de la seguridad nacional*. Para los revolucionarios la interrupción del orden constitucional presentaba una *chance* para establecer una línea de acción que buscara una ruptura revolucionaria. Dicho de otra manera, los grupos armados no se alzaron contra la dictadura militar para restaurar la democracia sino **para transformar la "guerra" declarada por los militares al pueblo argentino, en revolución social**. La *chance* o, para hablar en términos marxistas clásicos, el inicio de una situación pre-revolucionaria estaba dada y hubiera sido imperdonable no haber intentado transformarla en situación revolucionaria hacia la crisis revolucionaria que sacara de la indefinición semejante momento en la lucha de clases. Para los revolucionarios ni la victoria



ni la derrota por sí mismas son criterios de verdad. Visualizada la *chance*, la acción sobre la misma no está dictada por un cálculo especulativo de seguridad en el triunfo sino por una cuestión de **ser o no ser**. Por otra parte, como bien lo señalaba Jose Saramago, la victoria y la derrota tienen una cosa en común: **son transitorias**.

Esto hay que decirlo sin tapujos ni eufemismos por respeto a la verdad histórica, por memoria de nuestros muertos y sobre todo porque es la explicación racional de los hechos. De lo contrario parecería que unos chicos que salieron a protestar por un boleto de colectivo fueron secuestrados y desaparecidos por unos dementes salidos quién sabe de dónde, y por lo tanto todo intento de protesta traerá como consecuencia la masacre.

Porque haciendo abstracción de complejas consideraciones políticas, y deslizándonos sólo por el terreno militar, una de las grandes lecciones de esta tragedia, lección fundamental para el presente y el futuro inmediato, no pasa por considerar un error el haber intentado actuar frente a la *chance* sino por examinar las consecuencias de la cristalización de las doctrinas y los gravísimos peligros de las copias.

En efecto: si puede hablarse de una tradición militar revolucionaria clasista en la época del capitalismo industrial, aquello que en la década del sesenta se denominaba "ciencia militar proletaria" o "doctrina militar socialista", la generalización de la misma registra dos grandes períodos que se correspondieron a épocas y situaciones

determinadas. La táctica insurreccional y la táctica de guerra popular o luchas guerrilleras. En las décadas del sesenta y el setenta ambas tácticas eran poco menos que antagónicas dentro de los paradigmas militantes.

La táctica insurreccional que se aplicó desde la Comuna de París en 1871 hasta la segunda guerra mundial, produjo nada menos que la revolución rusa, sacudió al capitalismo en gran parte de sus centros por las insurrecciones europeas y asiáticas, y llegó incluso a El Salvador en 1932.

La táctica de guerra popular prolongada se generaliza a partir de las luchas anticoloniales, las victorias en China, Corea y Vietnam y en nuestro continente adquiere total ciudadanía con la revolución cubana. Desde luego, desde el poder no se fueron a llorar por los rincones y se dedicaron a estudiar y aplicar tácticas *contrainsurgentes* durante todas esas luchas. La *Escuela de las Américas* regenteada por los norteamericanos en Panamá, sintetizaba y generalizaba las experiencias. La preparación por parte de los norteamericanos de las tácticas *contrainsurgentes*, digámoslo con una pizca de sorna, no resultó demasiado eficaz si nos atenemos a los resultados en China, Corea y Vietnam. Como, dicho sea de paso, tampoco les resultó a los soviéticos en Afganistán, ni a los rusos de hoy en Chechenia. Hay que decir, asimismo, que tampoco fueron demasiado eficaces en Nicaragua y El Salvador.

Sin embargo, cuando se desarrolla la lucha armada en nuestro país, los revolucionarios siguen en mayor o menor medida las tácticas genera-



¿Hubo una guerra en la Argentina?

lizadas por la experiencia de otros países y tienen muy en cuenta las tácticas contrainsurgentes propiciadas por los norteamericanos. Las mismas podrían sintetizarse en represión abierta y desarrollo económico-social, columna vertebral de la *Doctrina de la seguridad nacional*. Pero en cuanto represión abierta no se diferenciaba mucho de la brutalidad de los nazis. Era el estado terrorista pero no el terrorismo de estado. Los revolucionarios argentinos aplicaron una doctrina apta para enfrentar al estado terrorista. Pero los militares argentinos le habían dado varias vueltas de tuerca a las doctrinas contrainsurgentes, combinando lo aprendido en la *Escuela de las Américas* con otras experiencias internacionales, particularmente las francesas y con esos bagajes **establecieron criterios propios aplicables a esta realidad**.

En síntesis, los revolucionarios tuvieron la lucidez y la decisión de intentar transformar la "guerra" declarada al pueblo, en revolución; pero aplicando una táctica que había que-

dado retrasada. Y los militares, aplicando en forma prematura una doctrina sin ningún tipo de limitación moral o ética, lograron la iniciativa que fue clave en la victoria.

Aspecto clave en esa táctica represiva fue la inversión de roles en las fuerzas operativas. El empleo figurativo de la infantería y el uso mortífero de los grupos de tareas centrando sus acciones no tanto al choque directo contra los guerrilleros como buscando "quitar el agua al pez". Si los miembros de una institución fuertemente tradicionalista como las Fuerzas Armadas fueron capaces de dejar de lado las fanfarrias, los orgullos, la gallardía y, por qué no decirlo, la dignidad, para actuar de civil, llenándose no ya de sangre sino también de oprobio... ¿Sería un disparate pensar que en el futuro la represión del poder podría no venir de la infantería de las FF.AA. sino muy probablemente de los "ejércitos privados"? Ya vemos los primeros alarmantes síntomas de *pato vicas* golpeando a estudiantes. ¿Llamaremos a eso "guerra"?



El miedo

por **Marcela Martínez**

En 1989 nos mudamos a un barrio mal parido. Su inauguración había frustrado las expectativas de los habitantes de la villa cercana, a quienes el FO.NA.VI. les prometiera una cantidad considerable de viviendas. Los vecinos más antiguos –el barrio Espora se habilitó en 1982– recordaban las improvisadas trincheras que habían ensayado ante los ataques inesperados de los humillados y ofendidos. La ira de los despechados había durado poco más que una semana y, en el futuro cercano, cada uno de los grupos habitaría, sin intercambios, en sus propios guetos.

La estructura de monoblocks con plazas comunes era un oasis para mí, tenía a diario la experiencia exótica de despertarme con el canto de los pájaros viviendo a sólo 15 minutos del obelisco. La cosa fluía casi sin conflicto, más allá de los prejuicios que la zona despertaba en quienes no la habitaban; recuerdo las quejas y hasta la negativa de realizar el viaje de algunos tacheros durante la noche y algún otro comentario malicioso que en verdad no daban cuenta de una coexistencia realmente pacífica.

Hacia 1993 Claudia Bello, ensayando su actual rol de planificadora estratégica de la ciudad, inicia un plan de radicación de familias y la villa amplió sus márgenes hasta quedar de frente al barrio. Esta "maldita vecindad" resultó insoportable para la mayoría de los propietarios de las viviendas precarias. Una venta generalizada de las unidades que lindaban con la extensión de la villa bajó estrepitosamente los precios de los departamentos, ya de por sí baratos.

La decisión inconsulta del gobierno municipal de implementar una planificación urbana con un criterio que descapitalizaba pobres patrimonios, operó como una voz de aura: el vale todo que se nutre de la certeza de que no valgo para nadie, se transformó en moneda corriente dentro de Espora. Seguramente, sin advertirlo, los funcionarios municipales rompieron una ficción de vigilancia paternalista que había existido en el pasado: nadie mira por nuestras necesidades, repetían amargamente los afligidos vecinos y la angustia devino, rápidamente, en estúpida violencia. Las asambleas de administración se suspendían porque las piñas daban fin a los discursos; las balaceras podían sorprendernos en distintos momentos del día, una tarde de regreso del almacén,



por ejemplo; las medallas milagrosas eran arrancadas de los cuellos de los pibes que, a su vez, se angustiaban ante la inútil protección.

Lo interesante es que las escenas de vandalismo no las protagonizaban los nuevos vecinos tan temidos. Eran los pibes del barrio, siempre malandras, que por algún motivo dejaron de guardar las formas y de respetar el principio de territorialidad que los hubiera guiado en el pasado. El cambio de clima en el vecindario fue drástico y el origen de esto parecía evidente: si de la noche a la mañana lo poco que tengo no vale nada, si me siento a expensas de decisiones ajenas que me hacen sentir una mierda, bueno, es una cuestión de estilo, vivamos el realismo sucio.

El giro en la sociabilidad de Espora se me antojaba una suerte de clase magistral acerca de la fuerza de las representaciones, de la materialidad de las ideas, de la realidad que adquieren las profecías autocumplidas. Los villeros no tenían ningún protagonismo real en la saga delictiva que azotaba al barrio —al menos en ese momento, más tarde también harían su aporte—, más su aborrecida cercanía habilitaba la mala fe de sus destructores. Ya que van a asociarnos con ellos de todos modos, decían los pibes, vamos a ser peores; tal vez éste sea el último reducto donde sostener la jerarquía.

Si al decir de Hobbes la *sensación* es el elemento primordial del que deriva todo movimiento, así funcionaría entre estos vecinos sureños que, deshonrados por la asociación efectuada desde el poder político que los

consideraba homologables a los habitantes de la Villa 21, pusieron en marcha tres posibilidades: vendo y me voy, impido la ampliación o, en el caso de los más osados, establecer su propia zona liberada. La frustración y el resentimiento motorizaban estas actitudes, de un modo primario, elemental. Rápidamente pasamos de la descomposición social a la violencia tribal.

El clima se espesó mal. Los pibes ya no jugaban en las plazas porque las agresiones se encontraban a la orden del día. Una madrugada me despierto a las 3 de la mañana con la confusión de haberme dormido en el estadio Tomás Ducó: un soberano quilombo, festejos de goles y cantos de cancha irrumpían desde afuera. Me acerco a la ventana y veo a cuatro pibes que habían elegido como arco la puerta de entrada de mi edificio; un habitante de la planta baja se anticipa en pedirles que se fueran con la música a otra parte y los flacos que tenían como único abrigo un short y una remera en una gélida noche de invierno, se fueron en avanzada hacia el departamento de donde provenía la queja y rompieron todo lo que estuvo a su alcance.

Los episodios son muchos y no pretendo producir un anecdotario, sólo volcar algunas experiencias que ilustran una sociabilidad en ruinas. Y no es que en el pasado nuestros intercambios emularan a la Comuna de París, éste nunca había sido el caso, sólo nos prodigábamos la consideración mutua elemental que nos permitía transcurrir sin sobresaltos.

La igualación exasperó el deseo de



diferenciarse. Cuando los vecinos movilizados en contra de la ampliación de la Villa se quejaron ante la Comisión Municipal de la Vivienda, la respuesta que recibieron fue que la institución no encontraba diferencias significativas entre propietarios de viviendas precarias radicadas en zona industrial y anegable –Barrio Espora–, y familias asociadas en cooperativas para construir sus casas con la ayuda del FO.NA.VI. –Villa 21–. La sensatez de los empleados públicos puede resultar insoportable. Honestidad brutal.

La vía opositora demostró rápidamente ser ineficaz. El diseño del nuevo barrio respondía a una lógica de acumulación partidaria que unos pocos pretenciosos no iban a frustrar; a partir de este momento se hizo evidente que la nueva vecindad había marcado un hito: muchas familias abandonaban sus casas, otras se pertrechaban para las batallas que, a su criterio, estaban por venir. En poco tiempo el predio adquirió un halo espectral y el deterioro se convirtió en el estilo del lugar.

Esta experiencia no encaja en el encuadre de una definición estricta de guerra, es una aclaración obvia; pero sí es pertinente dentro de una consideración amplia del término. La definición de guerra que opera en este artículo es aquella que da cuenta de una inclinación, de una voluntad de poder que no reconoce restricciones habituales. Dice Hobbes: "Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante un lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la

noción de tiempo debe ser tenida en cuenta respecto de la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es paz".

Esta *disposición* se respiraba en un barrio que tenía la particularidad de no figurar en el catastro de la ciudad; como Puerto Madero, pero diferente. Unas tierras ganadas al Riachuelo con destino de naufragio donde no se obtuvo ningún tipo de reconocimiento ni de repercusión social cuando se libraba, allí, una ignota lucha. Aquí la degradación del lazo social se evidenciaba un lustro antes que en otros barrios porteños más afortunados: grupos aislados incapaces de conectar su experiencia social y producir nuevas condiciones de existencia. "Víctimas subyugadas con el peso de su estupidez" diría Nietzsche. Con autocompasión flagelante, sólo podían parir una violencia inorgánica y reactiva, carente de una estrategia colectiva para modificar las condiciones de existencia de los habitantes del lugar. La torpeza máxima en este asunto se expresó en la elección del enemigo. Mejor aún, en la imposibilidad de crearlo.

Espora me interesa como sinécdoque. Allí se conjugaban de un modo conocido a escala social los siguientes elementos: un estado ausente, no



evidenciado como espacio de resolución de las necesidades locales; el mandato por parte de las instituciones políticas de resolver las demandas a través del mercado –“pongan seguridad privada o venda y váyase”, burócrata *dixit*–; los pobres no eran interpelados desde el plan de gobierno –excepto cuando podían transarse en acumulación partidaria inmediata–; un individualismo que sólo deja de ser indiferente cuando el semejante pasa a ocupar el lugar del enemigo; y la creencia fundamentalista por parte de la comunidad de que no existe otro plan sino el enfrentamiento de todos contra todos, pensamiento de la impotencia aun cuando su formato sea la violencia.

Una guerra despojada de romanticismo, donde el enfrentamiento no se define a partir de la afirmación mutua de alteridades radicales, sino por una sensación de peligro al acecho que se extrema ante la ineptitud del Poder en su tarea excluyente de asegurarnos la vida. Digo, si vamos a disputarle al Estado su “función pacificadora”, sin duda necesitamos otras enemistades que agiten nuestra lucha.

En Espora empezamos temprano a representar este drama que hoy presenciábamos por doquier: la lucha entre semejantes imposibilitados de reconocerse en tanto tales, librando torpes batallas. La adecuación de la violencia se dirime a través de los fines perseguidos y dichos fines nos envían a la elección del enemigo. En nuestro caso, pobres y paupérrimos se encuentran enfrentados en primerísima instancia porque los unos afectan el valor de mercado de las perte-

nencias de los otros; además de aquellos aspectos vinculados a identidades que se piensan diferentes y se violentan ante una igualación inapropiada. El conflicto no supera este estadio y es este límite el que le sustrae toda pretensión de legitimidad.

Nuevamente el viejo inglés: no se renuncia a la guerra hasta que no existen marcadas diferencias. La diferencia pacífica. La semejanza, en cambio, abona malestares casi domésticos; “el narcisismo de las pequeñas diferencias”, sentencia Freud.

La guerra fóbica, cuyo lema consiste en conjurar la fantasmática del derrape social en una cancha inclinada sin garantía de gol y con caída en la posición de la estratificación social asegurada. La miopía de este enfrentamiento radica en no advertir que si el cuerpo social se compone de dos conjuntos contrapuestos, estos grupos no son, sin duda, aquellos que protagonizaban esta lucha.

La funcionalidad de esta pelea para los intereses del poder, se evidenciaba en la participación ausente de las instituciones estatales; la sociedad alterna –integrada por *sectores inviables*, eufemismo corriente en el código de los organismos internacionales– es un segmento que el estado no absorbe, sólo la contiene desde el ejercicio de la represión. Dejalos que se maten, hombre, de todos modos sobran; derecho de violencia concedido.

En este escenario se evidenció una violencia sin fines, sin reflexión sobre sus medios, pura manifestación de existencia que devino sobre sí misma. Aquello que se planteara como tácti-



ca de enfrentamiento con los intrusos, terminaría en una práctica autodestructiva. Una burla especular: aquella conciencia ausente al momento de establecer alteridades, adormeció las mentes al punto de no poder advertir que era el propio cuerpo el que se estaba dañando.

Los choques aleatorios dentro de la sociedad son tan antiguos como la existencia de los grupos. Algunos de ellos resultan tan irrelevantes, tal es así el caso que nos ocupa en este artículo, que no ameritan su cobertura mediática en un contexto donde molestas trivialidades gozan de ubicua repercusión.

De nuevo: Espora como la parte del todo. José Luis Romero explica en uno de sus libros que las grandes ciudades latinoamericanas —a partir de las primeras décadas de este siglo— se estructuraban en tanto sociedades escindidas: una *sociedad normalizada* que dirimía sus conflictos dentro de un sistema de reglas y una *sociedad anómica* formada básicamente por los migrantes locales o extranjeros, que pujaban por su inclusión dentro del primer grupo al que respetaban de un modo absoluto y al que ansiaban pertenecer. El intercambio entre ambas, dice, se fue tornando un juego diabólico, ya que a medida que crecía la integración, crecía la anomia. Esta afirmación hoy sería imposible. Los puentes entre los grupos que el célebre historiador describe han sido dinamitados; no existen caminos que conduzcan a la inserción en el tejido social de la clase subalterna en una estructura que, de un modo creciente, se ha ido liberando de los servicios que los “anómicos”

podrían brindarle. La certeza de que la lucha por la inclusión sería una causa perdida, exacerba las luchas intestinas. La desindustrialización, de la cual el sur metropolitano es una representación fantasmagórica, es el telón de fondo de esta disputa. Prescribió la figura del “triunfador” que se alejaba del barrio cuando lograba ingresar a la estructura.

Aquella igualación con los habitantes de la Villa por parte del Estado que tanto ofuscara a los propietarios de unidades en monoblock fue, en verdad, un mensaje sincero, una declaración de prescindencia. Tal vez la dificultad de tomar la propia muerte dentro de los cálculos, impidió advertir que los pobladores del área eran sobrante humano. Sería redundante a esta altura de los acontecimientos hablar de las consecuencias sociales del modelo neoliberal, más seguramente sus consecuencias no van a subsanarse mediante irrupciones violentas entre aquellos desconsiderados por el modelo, sino consumando una legítima subversión en contra del Estado, en tanto cristalización visible de la lucha de clases en el bloque histórico.

La verdadera lucha quedó suspendida, pero como Hobbes nos recordara en párrafos anteriores, la diferencia pacífica y es poco estimulante enfrentarse a adversarios deslocalizados y de marcada superioridad logística. Más no afrontar ésta, la guerra que debemos librar, nos condena a una representación invertida del mito de Narciso, donde el odio a la imagen del otro, que es también el sí mismo, nos obnubila al punto de no advertir, de no enfrentar, reales alteridades.



Sucesos argentinos...

por Guillermo Korn

Con un indudable poder de síntesis y con la capacidad de condensar en dos palabras lo que sería parte del legado cultural, social y político, el cine utilizaba esa frase –en los años cuarenta– para dar paso a los flashes documentales que, bajo un lenguaje engolado y oficial, se proyectaban. Aquí el título intenta reflejar algunos momentos, de mitad de siglo pasado a la actualidad, arbitrariamente seleccionados –donde se reemplaza al locutor de turno por la cita encomillada– con el intento de sintetizar en cada uno distintos modos de pensar la guerra, sus objetivos, las prácticas que se llevaron a cabo para ello, y su legitimación a partir de la dualidad fundante de civilización-barbarie.

“Pero el mariscal comprendió muy bien que los franceses parodiarían a los *gauchos* árabes, y que para vencer a un pueblo bárbaro es preciso conservarse civilizado, esto es, adaptar a las localidades los medios de guerra que la ciencia de los pueblos cultos ha desenvuelto”.

Domingo F. Sarmiento, Orán, 2 de enero de 1847

1845. Los modelos de bárbaros se suceden en la prosa sarmientina, desde el fraile Aldao al caudillo Facundo Quiroga. Estos son los años donde el acento de “la pluma y la palabra” del sanjuanino está puesto en la contraposición entre la barbarie y la civilización. Más adelante, llegará el tiempo de actuar “con la espada”, tal como rezara el himno escolar. En las páginas finales del *Facundo*, donde propone un plan para el *Nuevo Gobierno*, qué deberán hacer o deshacer quienes reemplacen a Rosas, Sarmiento pontifica a un general técnico, matemático, planificador: “Proteja Dios tus armas...”. Su nombre, paradójico para quien es nombrado como gran estrategia de la guerra, es Paz.

Dos años más tarde, los destinatarios de las cartas enviadas desde el exterior serán los recopiladores de un futuro libro: el diario de viajes. Esos testimonios de sus andanzas por el extranjero le permiten, junto al *Facundo*, la planificación de su futuro ligado al del país. Sus recorridas por distintas partes del mundo lo llevan a conocer otras sociedades, pensar en nuevos modelos,



no sólo de países y proyectos futuros, sino también de hombres. El mariscal Bugeau será uno de los que aparecerá reiteradamente. Es el general a imitar, el que intervino en la guerra de expansión francesa sobre territorio africano. El que en la batalla de Isly, recuerda Sarmiento, "batió a 60000 árabes". Otra vez, vuelve sobre los polos enfrentados sintetizados en la fórmula civilización o barbarie. Lo urbano frente al desierto, Occidente frente a Oriente, serán algunos de los opuestos. Dicotomías que se enlazan y se superponen con una lógica en relación al tiempo: la de la reacción y el progreso. En este sentido, hay estadios, tensiones, o acentuaciones, antes que puestas de negro sobre blanco.

Sus constantes alusiones a la barbarie de los beduinos, barbarie manifiesta en sus comidas, en la identificación con el color rojo, en sus costumbres, servirán de referencia para establecer analogías con los bárbaros locales primero –sea el Chacho Peñaloza, en 1863– o los regionales –los paraguayos– más adelante. La barbarie –como quienes la encarnan– puede ser destruida por alguno de estos factores: la educación, el progreso o la guerra o la combinación entre ellos.

Para llevar a cabo las ideas de progreso que hubo escrito en las páginas finales del *Facundo*, vale decir, para hacer de Argentina, un país moderno que no había podido hasta entonces formular el plan para un Estado todavía ausente, colaborará desde su presidencia, entre otras formas, con la plasmación de algunas de sus instituciones "madres", por ejem-

plo, el Colegio Militar y la Escuela Naval. La operación sarmientina de separar civilización y barbarie y anudar esa tensión al futuro nacional fue de la mano con la constitución simbólica del desierto como tierra vacía, anhelante de brazos. Fue de la mano entonces, de dos políticas concurrentes: la de la guerra de exterminio y la de la inmigración.

"Desde el primer día de la colonización se viene produciendo este fenómeno y los Pielas Rojas tendrán que desaparecer hasta el último, porque no se han querido plegar a la ley del trabajo y porque no han sabido utilizar de otro modo que para la caza la inmensa extensión que Dios le ha puesto en sus manos.

Es por efecto de una ley de la naturaleza que el indio sucumbe ante la invasión del hombre civilizado. En la lucha por la existencia en el mismo medio, la raza más débil tiene que sucumbir ante la mejor dotada, la especie que no trabaja delante de la que trabaja, la especie en fin que precisa de una ilimitada extensión para vivir, ante la que le basta un espacio reducido."

Apuntes de la cartera del Gral. Julio A. Roca sobre la campaña del desierto.

1879. Se ha dicho hasta el cansancio que lo que la generación del 37, y algunos de sus hombres planteaban, fue llevado a cabo por la generación del 80. Cabría la aclaración, que fueron el propio Sarmiento, por un lado y Alberdi, por el otro, quienes cuestionaron más duramente –sin que se ase-



mejen sus posturas— el modelo que los sectores oligárquicos llevaron a cabo. Mientras tanto, Roca, correligionario del sanjuanino en el Partido Autonomista, analizaba en las cartas partes de la historia norteamericana, y tomaba pasajes que tendría en cuenta para la campaña del desierto. Las zanjias alsinistas —que podríamos sintetizar como los intentos de una política de tomas paulatinas del territorio y de contención defensiva— son criticadas por ineficaces y costosas y quedarán abandonadas tras la muerte del ex ministro de Avellaneda. Su reemplazante, Roca, es quien incorpora tecnología inédita, por ejemplo, los fusiles Remington, y facilita una política distinta basada en la guerra de exterminio interno: la distribución de las tierras que se van ganando en la extensión de las líneas de frontera y la matanza de sus ocupantes.

Diez años después, otro Sarmiento, en este caso su nieto Augusto Belin Sarmiento, en *Una república muerta*, se referirá al ejército con conceptos descalificatorios. Cuestionaba el modo cómo ascendían los oficiales que cambiaban de promoción por fidelidades políticas más que por méritos profesionales. La reforma llegaría con el cambio de siglo. En la segunda presidencia de Roca, su ministro de guerra, el general Ricchieri, propone adecuarse a los tiempos y ritmos de algunos ejércitos europeos, instaurando el servicio militar obligatorio y la profesionalización del cuerpo de oficiales, para dejar atrás un "ejército de guerra civil". Algún comentarista dirá más tarde, que fue ésta una "ley de civilización". Una de

las formas de modernizar el país fue la extensión de las líneas ferroviarias que, además de acortar distancias locales, favorecía la incorporación de Argentina en el mercado mundial con la idea de un destino como número puesto, el puerto de Buenos Aires. A este panorama se agregaban los inmigrantes que creían en aquello de "todos los hombres de buena voluntad..." y el crecimiento demográfico de las ciudades, como otro modo de conjurar el desierto.

"La guerra sistemática destruye y arruina, ciertamente; pero la paz sistemática envilece y deprime. Porque la vida es guerra y paz, gozo y dolor, seguridad y peligro. Al culto de la libertad, que era una especie de misticismo civil, lo ha sucedido el culto de la vida, que es necesariamente una apoteosis de la fuerza"

Leopoldo Lugones, en "La paz ideológica", La Nación, 9 de septiembre de 1929

1917. Los dos modelos previos, se superponen: el que proponía Sarmiento, ejemplo exitoso del intelectual vinculado al poder político y el propuesto por Roca, como organizador y planificador de la Argentina moderna, en la figura del biógrafo de ambos: Leopoldo Lugones. Son los años donde el Estado está ya consolidado, pero ahora el espacio del invasor no viene dado por los indios o los gauchos como antaño, sino por los inmigrantes que traen consigo la barbarie de sus ideas anarquistas o comunistas. El rojo inspira nuevamente



desconfianza aunque la barbarie sea distintiva de otros sujetos políticos o sociales. Lugones hará de su columna en *La Nación* una tribuna para apoyar la causa del presidente Wilson, como lo será, en 1923, el escenario del teatro Coliseo, desde donde propondrá campos de concentración para los extranjeros díscolos y la formación de grupos paramilitares.

Lugones, que sobre los 20 se iba convirtiendo en el formulador sistemático de un nacionalismo antidemocrático, traía de su pasado una fuerte vocación belicista –la que va desde su artículo periodístico titulado “El sable”, de 1897, a la biografía inconclusa sobre Roca–. La patria debería ser redimida por la sangre, y la guerra sería el escenario de los héroes y no de los mediocres. Por eso el énfasis contra la neutralidad argentina en la primera guerra mundial: Yrigoyen, a quien llama “el cóndor ciego” no entiende que el país tiene un “deber de potencia”. El poeta solicita, por ello, guerra interna –contra la subversión– y guerra externa –contra la barbarie alemana.

“La diplomacia, entonces, debe actuar en forma similar a la conducción de una guerra. Como ella, posee sus fuerzas, sus armas, y ha de librar las batallas que sean necesarias para conquistar las finalidades que la política le ha fijado”.

Juan Perón, *Doctrina peronista*, 1947

1947. La fórmula equidistante de la tercera posición en los comienzos de la guerra fría, entre “el materialis-

mo ateo de los soviéticos que pretende arrastrar al mundo cristiano, y la plutocracia avasalladora de los estadounidenses que quiere someterlo a su órbita”, fue similar al criterio que sirvió de fundamento, durante la segunda guerra, para la abstención que permitió a Argentina no sumar su voz al coro de los países aliados o a los del eje. Sin lugar a dudas, esta rápida observación puede horrorizar para quienes leen –aún hoy– el período peronista como una plaza local del fascismo. Como es sabido, es más rápido colocar etiquetas bajo frascos conocidos, que pensar en modelos distintos. De todas maneras, arriesgo que el tema de la guerra durante el período peronista, pasó más por las cuestiones internas que por las externas. A pesar de la categoría de bonapartista, y sin menospreciar su aplicación para el peronismo, la lucha de clases entre la clase obrera –sea bajo un estado protector, con apelaciones demagógicas, con fuertes ligazones paternalistas, o como se quiera calificar– y los sectores dominantes, es innegable. Eran años donde la concepción “bienpensante” de la política no existía, al lugar del *otro* se le sumaban calificativos: cabecita negra, flor de ceibo, grasas. A ellos habría que agregar, por ejemplo, las afirmaciones –una vez caído el peronismo en desgracia– que explicaban que las masas peronistas expresaban su resentimiento porque su líder era un resentido social, por su carácter de hijo natural. Estos decires quedarían en el anecdotario de la historia, en el plano simbólico de la misma, si no hubiesen servido como justificaciones a



lo que fueron los enfrentamientos en el orden de lo material, ya no con palabras, sino en la corporalización de los vencedores y los vencidos.

"Si las armas de la guerra que hemos perdido eran el FAL y la Energa, las armas de la resistencia que debemos librar son el mimeógrafo y el caño".

Rodolfo Walsh, *Aporte a una hipótesis de resistencia*, 2 de enero de 1977

1977. Walsh sintetiza en su figura a quien ha llegado a la política desde fuera: el periodista que con intenciones de llegar a cierto lugar de prestigio se aboca a una investigación política. *Operación Masacre* y la *Carta abierta de un escritor a la Junta Militar* son los extremos de un recorrido por la política y, a la vez, por una guerra en donde el peronismo siempre aparece en el lugar de lo antagónico, en el rol del hecho maldito. Los documentos internos de Montoneros que aparecerán bajo la autoría de Walsh, entre agosto de 1976 y enero de 1977, serán un testimonio de la autocrítica que la organización se debía y una posibilidad –probablemente tardía– de corregir hechos que configuraban la realidad como una masacre. "El pecado no era hablar, sino caer", diría en un párrafo de la carta donde narraba la muerte de su hija, y justificaba la decisión de no caer con vida "como una última victoria sobre la barbarie". El riesgo de caer prisionero significaba la posibilidad de quebrarse en los procedimientos de esta

guerra con características tan singulares; en ella, el dolor no sólo era el daño sobre los cuerpos victimizados, sino también los daños potenciales de quienes continuaban con vida. El paso de la guerra a la resistencia, la necesidad de replegarse y sumarse a las masas, eran parte de un balance realista hecho ante el riesgo de convertir la vanguardia –o lo que aparecía como tal– en "patrulla perdida".

En su último escrito, la carta que le dirigiera a la Junta Militar, sin que los minimizara, los métodos represivos aparecían como el antecedente necesario para la aplicación de una política económica que llevara a un destino único: la miseria planificada, en donde los dictados de los organismos de créditos internacionales y los beneficios obtenidos por algunas empresas multinacionales no son datos, precisamente, menores.

"La OTAN rechazó el pedido de incorporación de la Argentina".
titular de *Clarín*, 29 de julio de 1999

"Esta escena bélica forma parte del nuevo sistema informático para el adiestramiento de los oficiales del Ejército y es conocido como el 'Victors' o ADITAC (Adiestramiento Táctico). Se trata de un sistema computado que genera guerras virtuales para el entrenamiento de aspirantes a general."

Clarín, 1 de agosto de 1999

1999. En Buenos Aires, el campo de batalla se reduce a una habitación. En ella, los rojos son –ahora– los ins-



tructores y los azules, los estudiantes. *Laser shot* se ha impuesto como marca y como modelo, donde estos enemigos virtuales, se entremezclan con tanques simulados en recorridos filmados que permiten recrear recorridos imaginarios. Puede suponerse que en el futuro, para disminuir costos, la instrucción en la marina sea reemplazada por la eficaz batalla naval. Pocos días antes, en las primeras páginas, los diarios informaban sobre otro escenario, pero real, Kosovo. Una vez finalizada la guerra, los mismos medios informativos que agigantaban los rostros civiles albaneses se tornaron más incisivos para cuestionar la estrategia de la OTAN, sus magros resultados, y el "rápido paso" que llevó a los albaneses del lugar de víctimas al de victimarios de los serbios. A eso deben sumarse las denuncias de periodistas que hablaron sobre la manipulación informativa de la CNN y el modelo único que se nos propone tras estas guerras.

Desde 1983 a la fecha, pueden sumarse distintos escenarios donde Estados Unidos ha intervenido, conviene recordar algunos: de modo unilateral, en Granada, cuando bajo la excusa de proteger a estudiantes norteamericanos terminó destituyendo al presidente, tres años después aviones norteamericanos bombardean Libia, en 1989, en Panamá, interviene militarmente para apresar al general Noriega. Sin dejar, en estos años, de financiar y apoyar a los contras nicaragüenses. A comienzos de 1991, una coalición internacional liderada por los EEUU inicia una guerra contra los iraquíes, por haber invadido Kuwait.

Al año siguiente, la Corte suprema norteamericana dio el aval para que sea lícito secuestrar a presuntos narcotraficantes en el exterior para juzgarlos en EEUU, ignorando los tratados de extradición. En ese mismo 1992, bajo el período Bush, la "ley Torricelli" incrementa el embargo comercial sobre Cuba. Pocos meses después, pero ya bajo la mascarada del Consejo de Seguridad de la ONU, se dispone el embargo sobre Serbia y Montenegro y a fines de ese movido 1992 los países miembros del mismo consejo, con el visto bueno del Vaticano dispusieron una operación militar para eliminar las bandas armadas en Somalia, y asegurar el alimento para más de dos millones de personas con altas probabilidades de morir de hambre. Meses atrás, con la guerra en Kosovo, se sumó otro hecho inédito: la intervención de la OTAN en los asuntos internos de un país por primera vez, sin mandato de la ONU y con la oposición de Rusia y China. En quince años, ha ido modificándose el tipo de intervenciones en países extranjeros, pasando del modelo de Theodore Roosevelt, y su política del garrote a las llamadas guerras humanitarias. El modelo de civilización occidental, que se propone desde los Estados Unidos, permite justificar guerras –bajo el rótulo de guerras humanitarias, quizá por los mínimos riesgos en bajas que consigue el agresor– e inventar enemigos que reemplacen del escenario mundial el espectro dejado por la URSS.

Argentina ha pasado –en este contexto– del fallido intento de encabezar un bloque de países neutrales en



Sucesos argentinos

la primera guerra mundial, a la iniciativa de sumarse a las fuerzas de la OTAN, en este año. Ante el rechazo a este original pedido, el gobierno argentino –que es aliado extraOTAN desde 1997– agrega páginas a su legajo ofreciendo parte de su territorio para el entrenamiento de comandos norteamericanos. El gestor de la diplomacia argentina porta un apelli-

do caro a la historia de la burguesía nacional, un apellido que quizá condensa tanto como los sucesos que desfilaron: Di Tella, un nombre de la industria nacional y de la vanguardia artística, modernizaciones que culminan en la sociología como ciencia divulgable en los periódicos y en la intransigencia de las “relaciones carnales”.



La violencia de la política

(Maquiavelo y Lenin)

por Diego Sztulwark

1. La violencia es el río en que se baña toda política. De aquellas profundidades emergen las guerras, los tratados de paz, el derecho, el estado, la sociedad civil, las crisis y el orden. En nombre de su negación o bajo la excusa de su promoción no es posible imaginarla ajena al caudaloso devenir de las acciones de los hombres, de esa cadena de singularidades que es la historia.

Hay una dimensión ontológica imprescindible en todo pensamiento de la política. De allí, la tendencia a presentar la reflexión sobre sus características como una anatomía de la naturaleza humana en los clásicos modernos de la teoría política. La violencia impregna, tiñe, le da forma y constituye a la política precisamente en este nivel de lo esencial, como signo ineludible de la complejidad de todo lazo social. Por ello, tal vez haya que justificar el porqué de una vuelta sobre este tema en una época como la nuestra, de *(pos)guerra*. Para hacerlo propongo un breve repaso del pensamiento del llamado "realismo político", cuya cumbre, al menos en nuestro siglo, se encarna en la figura de Lenin, para luego presentar los términos de un debate sobre la posibilidad de fundar bajo nuevas condiciones una crítica de la violencia, en el marco de la construcción de una posición radical con respecto a la política.

No se trata aquí de describir ni de develar sino más bien de seguir los rastros de una argumentación interrumpida, estallada. Hablar de *violencia política* implica una recaída temática y a la vez una utilización (abusiva) de la fórmula que pretende atrapar en su abstracción el amplio espectro de sus formas: guerras (civiles), golpes de estado y revoluciones. Pero una recaída no tiene porqué ser una pura repetición. Y, en todo caso, si algo de repetición sigue apareciendo en la "crítica de la violencia", no veo cómo abandonar este círculo de la reiteración mientras en nuestra cultura subsista una asimilación tan torpe de la noción de violencia como la que afirma que sólo la acción "puramente estatal" como sinónimo de "único orden posible" es legítima y que descarta en nombre del tan machacado "derecho a la vida" todo uso de la



violencia política como componente fundador de un orden social "otro". Torpeza duplicada tras el mito de la "buena memoria" que supone que la injusticia de toda violencia puede ser desterrada apelando al recuerdo de Auschwitz, como si el recuerdo, por sí solo, explicara; como si la explicación, por sí sola, excomulgara y como si la excomulgación, por sí misma, resolviese algo.

La memoria nunca fue una tarea fácil sino, en todo caso, una compleja estrategia política, una arriesgada invitación a la construcción de una genealogía crítica que cuestione el mero recuerdo de un pasado presente sólo como una pura remisión al tiempo simplemente transcurrido. La memoria que sólo recuerda la encarnación del mal en una figura histórica determinada es víctima ella misma de la desmemoria. Porque el recuerdo políticamente relevante es aquel que requiere de una idea de la emancipación para existir, es decir, es la iluminación que nos permite saber algo más de nuestra pertenencia a un "bando" derrotado en el pasado y posteriormente olvidado. Este olvido –una cierta forma del recuerdo– entonces no es sino la negación de la política revolucionaria, en tanto es sobre la opresión –aceptada-olvidada– que se funda esa unidad de desmemoriados (la sociedad) que insiste en presentarse como un todo consistente.

No se trata de victimizarnos. Muchos han querido ver en las políticas de la memoria una motivación culposa. Ocurre que, como en tantas otras oportunidades, sobre la "paz"

de la posguerra la memoria de los derrotados se fija precisamente en el acto fundante de la "nueva" civilización, como si ésta no fuera a la vez –al decir de Benjamin– un acto de barbarie. Y en ese sentido, una política de la memoria es una reacción contra esas reglas de la convivencia pacífica y, a la vez, contra el proclamado fin de la historia y de la política. Porque la memoria –como política– es la actualización de "esa" guerra, la reposición de la injusticia irredenta y la incómoda certeza de que la prolongación de la "paz" es la continuidad de una injusticia que habita en los orígenes "olvidados" de nuestra cultura. La memoria –como política– nos recuerda quiénes éramos, y por qué somos.

Pero no puede haber memoria –ni política– en la pura abstracción. En efecto, en la abstracta universalidad no hay rastros que perseguir. El problema es de perspectivas, porque invirtiendo la proposición podríamos decir que la política de la memoria es aquella política gracias a la cual se pone en funcionamiento nuevamente la historia con sus intrincadas singularidades.

No es casual que nos preguntemos por el sentido de la historia a propósito de una reflexión sobre la violencia. Precisamente porque el interés que guía a esta interrogación se vincula con seguir pensando a la política en sus posibilidades actuales, es decir, de saber algo más sobre las facultades que ella conserva o puede adquirir para perforar el estado actual de las cosas. La pregunta no se separa de aquella formulación clásica de



Marx según la cual el mundo estaba allí para ser transformado. Pero intenta no perderse en sus efectos más o menos automáticos, sino asumir las consecuencias –el trabajo– de entender como programa este enunciado que demanda ser rellenado de afirmaciones actuales bajo condiciones concretas.

¿Estamos frente a la apertura de una nueva historia o en el final de todo comienzo? No creo que – pese a las apariencias – la respuesta sea de por sí evidente. Responder por la segunda opción implica despojarse del inmenso desafío teórico y práctico que conlleva la primera. Y no hay gesto más generalizado que el de quienes se quejan a viva voz de que la historia llegó a su término y a la vez admiten en términos prácticos que no hay mucho realmente de valor que producir a partir de una cierta –y variable– fecha ubicada casi siempre luego del 68 y antes del 80.

Si se entiende por “política” efectivamente una cierta práctica capaz de cuestionar –agujerear– y alterar el conjunto de las abstracciones que bajo la forma de articulación de sólidos consensos impide la liberación del conjunto de la potencialidad de una época, entonces bien puede ésta ser entendida como el esforzado trabajo de pensarnos bajo las exigencias que derivan de escoger por la primera opción. Pues los comienzos no son sino invitaciones al trabajo y al pensamiento.

miento que permitiese fundar las certezas sobre la realidad sobre bases más sólidas que las derivadas de la experiencia sensible directa o de los representantes terrenales de la autoridad divina. Se abría toda una etapa, un nuevo movimiento de totalización cuyo eje estructurante era la Razón (y cuya culminación –en el terreno del pensamiento– se corresponde a la obra de Hegel).

El siglo XIX –y su prolongación en el XX– constituyó un serio intento por establecer la crítica de esa razón moderna identificada con las relaciones de dominio de los hombres por los hombres y de éstos respecto de la naturaleza. La época de la burguesía tuvo así sus momentos de oro y a la vez sus grandes impugnadores.

Entre las pretensiones de endiosarla como gran amo del mundo y los intentos de radicalizar los usos en favor de un nuevo proyecto histórico-político, un final inesperado se apesó del estado de ánimo de nuestra época frente al itinerario de la Razón: un simulacro general de su abandono, una declaración sospechosa de crisis terminal habitualmente identificada como posmodernidad.

¿Debemos conformarnos ahora con una epistemología *light* que oscila en un ida y vuelta entre los fragmentos inconexos de la posmodernidad a la “globalización” capitalista? No es difícil presentir que al final de cada tramo de este vaivén sólo hay un abrumador sentimiento de impotencia. Precisamente porque entre el “fin de la historia” y su evaporación en ese universal abstracto llamado “globalización” no puede ya haber

2. En los inicios de la modernidad, Descartes y sus partidarios se entregaron a la elaboración de un pensa-



conocimiento ni memoria alguna. No se puede dirigir hacia él ninguna estrategia política, simplemente porque no hay nada que transformar en ese inmenso vacío lleno de vacío. No hallaremos ya un lugar del "poder real", es decir, no hay aquí "poder que tomar", no se identifica al objeto de la estrategia, sólo hay impotencia y resignación. Pero, paradójicamente, este universal abstracto, esta nada total, se presenta a sí misma como un todo consistente, con sus reglas y sus promesas; es decir, como el último todo concreto, el fin de toda espera, la realización de la filosofía, de la historia y de la política.

Se podrá argumentar que es sólo una cuestión de apariencias. Sin embargo no lo es o, mejor dicho, todo lo es. Fin o comienzo aparecen como un dilema que nos conduce a una decisión del orden de las *creencias*. Se puede efectivamente "creer" en la realización final de la historia-dialéctica y sólo nos presentará una pregunta, problema inmediato e inevitable de toda poshistoria: "¿Qué hacemos nosotros aún aquí?".

Se podrá optar en cambio por "creer" que la historia recomienza cíclicamente —¿por qué no?—. La ventaja de esta última creencia consiste en la posibilidad de entender la totalidad como siempre inacabada, como un proyecto por realizar, y por lo tanto, imposible de conocer más allá de nuestra intervención teórica y práctica. Es aquello de que detrás del telón no hay nada que ver (salvo a nosotros mismos buscándonos desesperadamente y sin saberlo).

Unas pretendidas reflexiones sobre

la guerra, o mejor, sobre la violencia política, entonces, no pueden menos que presentarse como un conjunto de proposiciones sobre una (re)fundación. Porque hay que responder de alguna forma a la pregunta —sin dudas fuertemente generacional— sobre "qué hacemos aquí". Tal vez nos toque enfrentarnos no a un mundo ya "hecho" sino a un renovado intento de retotalización, a un nuevo ciclo de la historia. En ese caso estaríamos descubriendo que el proclamado "gran fin" no es más que otro simple comienzo y que en este nuevo principio no hay ya juventud posible de la cual enorgullecerse porque arrancamos ya maduros desde el inicio, con inevitable experiencia y saturados de memoria, que empezar no es nacer de nuevo cada vez y que tenemos que hacernos cargo de una herencia. Pero en cualquier caso no hay política ni conocimiento que no sea a la vez que un perforador de falsas consistencias un intento decidido de totalización histórica (hegemonía), pretensión para la cual resulta imprescindible recuperar un cierto optimismo de la voluntad —o al menos la voluntad de un cierto optimismo—, e inventar con eficacia ciertas nuevas creencias capaces de ampliar y a la vez reformular la vieja razón cartesiana, al parecer en ruinas.

3. Es un lugar común afirmar que la guerra y la política son un continuo en movimiento cuyos momentos se prolongan a sí mismos "por otros medios" (Clausewitz). Una tradición central de la teoría política viene afirmando hace siglos que no hay



orden que pueda ser concebido como "sin conflicto", que a lo sumo el conflicto es transitoriamente mediado, provisoriamente contenido, exitosamente sublimado: en otras palabras, *forcluído*. Un orden es un orden de paz, y esta paz es la necesidad del vencedor de realizar la violencia productora de derecho. Maquiavelo y Hobbes –cada uno a su manera– intentaron pensar esta relación imposible entre "orden político" y conflictividad, y ambos lo hicieron con semejante comprensión: las relaciones sociales de dominio (las prácticas dominantes), la política, es siempre algo oculto (o a ocultar) tras la forma "neutra" de la estatalidad. En un caso la "violencia desnuda" es fundadora precisamente del orden político: el príncipe puede ser amado y temido a la vez por su pueblo, pero es preciso que de escoger entre ambas, prime el temor de los súbditos ya que, como se sabe, el hombre traiciona más fácil a quien ama que a quien teme. El estado es fundado y mantenido por la violencia (aunque, claro, no sólo por ella). En Hobbes un determinado uso público de la violencia por parte del soberano es la condición necesaria e inevitable para eliminar la presencia fantasmal y amenazante de la guerra como riesgo perenne de atomización social. El Leviatán instauro el orden a partir de un pacto entre un conjunto de individuos atemorizados por su propia naturaleza –"lobo del hombre"– quiénes aceptan de buen gusto conceder todos sus derechos naturales excepto aquel que pretende la conservación de la vida. La autorepresión no es posible sino bajo ame-

naza de muerte. A cambio: la esperanza de la civilización, la vida y la cultura. Poco se ha reparado en la deuda platónica de Hobbes. Estas intuiciones remiten a los orígenes mismos de la cultura política occidental. En uno de los libros de *La República* se argumenta que la polis sólo es posible a partir de la comprensión de la posibilidad de la convivencia como resignación del placer de "hacer el mal" obteniendo a cambio el beneficio de quedar excluido de esa misma amenaza.

Temor y esperanza son las fuerzas que mueven al hombre de Maquiavelo. Ambos autores –partidarios del absolutismo, primera forma de estado que admite la participación orgánica de la burguesía–, pensaron el momento constitutivo de la estatalidad capitalista inevitablemente ligada a una aceptación realista de la violencia como constitutiva del lazo social ya sea como fundamento sublimado o como causa ausente (excluida). Por eso mismo –por ese realismo crítico–, la posterior variación de las formaciones estatales no alteró sustancialmente la actualidad de *El Príncipe* y *El Leviatán*.

Enemigo eterno de *Behemoth* –la anarquía, la guerra– el Leviatán garantiza la transparencia comunicativa de igual manera a como dios le garantizaba a Descartes que sus ideas "claras y distintas" coincidían con el orden real de las cosas del mundo. La violencia sublimada abre un sitio privilegiado para un "gran mediador".

El proyecto de desterrar la violencia de la esfera de lo público, tan proclamada en nuestros tiempos como



programa del buen pensamiento, no logra ocultar (o tal vez sí) una cierta función propia del realismo adaptativo de época que piensa que si no podemos cambiar el mundo podemos en cambio intercambiar razonablemente opiniones. Porque es precisamente la identificación con una cierta forma, con un cierto uso de la razón, lo que hace falta para poder acceder al mundo del diálogo. Así como usamos el dólar para cotizar decenas de monedas, así como las traducciones ("reducciones") de múltiples lenguas al inglés convierten al mundo en una "aldea global", así también hay que compartir una imagen de la razón llamada moral occidental. Un uso de la razón que se identifica sin más como "la" razón, y como tal opera en tanto medida de justeza para la evaluación de toda situación. El conflicto existe y probablemente existirá siempre. Sin embargo el realismo gestor insiste en que se deben crear "instituciones sólidas" (solventes democracias procedimentales) y una fuerte "opinión pública" acompañada por un imprescindible núcleo de lúcidos "cientistas" sociales que harán maravillas en términos de resolución pacífica de conflictos. Podremos así dialogar "como si" las palabras y sus usos fueran transparentes. Y lo podremos hacer porque las relaciones de dominio son precisamente esas opacidades que quedan ocultas en la acción de "tornar límpida la comunicación". Ocultación cuyo mecanismo consiste, precisamente, en dicha apariencia de transparencia.

Hobbes advertía sobre este punto: si el lenguaje fuese pasible de ma-

nipulación, si los sofistas hubiesen utilizado en época de Sócrates las palabras para construir –a placer– argumentos, si la política resultase una pura seducción al servicio de *Behe-moth*, es decir una simple estrategia discursiva al servicio de la revolución y la anarquía, si el diálogo admitiese interpretaciones múltiples, pues entonces el entendimiento –y por tanto el orden social, la civilización y el progreso– no sería posible. ¿Quién fijará entonces el significado definitivo de un término? ¿Cómo instaurar un sentido unívoco de un enunciado? Para Hobbes la solución radicaba –lógicamente– en la autoridad del Leviatán.

Max Weber nos recuerda –confirmando a Hobbes– que no existe estatalidad efectiva si no se garantiza el monopolio de la violencia legítima –cuya función es la de conservar el derecho instituido. Si el orden oculta una cierta organización del dominio entonces la violencia estatal –aun cuando no es pura– opera como una última instancia eficiente o como su verdad. Es precisamente esta pretensión monopólica la que instituye el carácter del uso conservador de la violencia, la que garantiza la cohesión del orden de los individuos hobbesianos: esta violencia estatal disciplinante es consustancial con la tradición más clásica que promueve el poder de policía como complemento indispensable de las bases racionales de la estructuración social.

La razón se presenta a sí misma en su universalidad. Y sin embargo no confía en que los hombres actúen la mayoría de las veces según los imperativos morales sino mediados por in-



clinaciones particulares que nada saben del acuerdo platónico sobre el que se sustenta la *polis*. El soberano viene así a conservar el orden, esto es, los límites de libertad individual. Incluso en entusiastas convencidos del poder universal de la razón, como Kant, se apela con realismo al aparato del estado como garante último del orden.

Contra lo que pueda pensarse, este orden que el soberano instauro y custodia no es externo respecto de sus miembros individuales, los que escapando del *Behemoth* –monstruo marino– han cedido (consentido) por temor y/o esperanza sus derechos al Leviatán. Individuos racionales y de naturaleza oscura, llevan adentro a sus propios contrincantes, y huyendo de sí mismos erigen a la razón –dios en el mundo– como el poder supremo en la *tierra* bajo la forma de una temible y eficaz maquinaria llamada Estado.

4. En agosto de 1914 millones de socialistas en el mundo (en aquellas épocas casi todos ellos se llamaban a sí mismos socialdemócratas) vieron resquebrajarse el conjunto de sus instituciones políticas: partidos, ligas y sindicatos que constituían el universo obrero emergente. Sobre todo en Europa –aunque también en América Latina– los clásicos Partidos Socialistas tomaron parte de la guerra. Rosa Luxemburg y Lenin fracturaron en aquella ocasión la Segunda Internacional, denunciaron a los “social chauvinistas” (los líderes de los viejos partidos socialistas) y quedaron en minoría rechazando lo que considera-

ban una claudicación de la izquierda. Tres años convulsionados separan aquel acto de “traición socialdemócrata” del triunfo de la Revolución Rusa. Cinco de la creación de la Tercera Internacional. Fueron años de “política concentrada” en los que se esgrimió la paz en tiempos de guerra, y luego, la “guerra civil” en nombre de una paz más genuina, por venir.

Con Lenin se *actualizó* así el realismo político. Igualmente lejos de un pacifismo despolitizante que de un misticismo guerrerista, la apuesta por la eficacia de las consignas y la acción decidida eran concebidas con un signo fuertemente situacionista –“situación concreta”, decía Lenin–, con una intención fuertemente dirigida a la destrucción de los puntos de articulación en los que se anudaba la coyuntura política y la vez con una gran vocación constructiva de vigas sólidas capaces de soportar una nueva situación construida a fuerza de voluntad, saberes profesionales, y un desbordante sentido estratégico de la realidad. En estos términos Lenin se opuso enfáticamente a la guerra –imperialista– para luego promoverla decisivamente dentro del territorio ruso hasta la toma del poder.

“Perro muerto” en épocas de liberalismo (donde incluso la resistencia importa en forma de vago anarquismo mucho de los valores discursivos del sistema de ideas dominante como el rechazo a todo lo público en nombre de un antiestatalismo extremo, el rechazo de todo rasgo heredado de la historia de luchas populares en nombre de la novedad *per se*,



o de un curioso individualismo anti-comunitario) el jefe bolchevique no tuvo la suerte de su inspirador, quien ha encontrado en pleno estallido "post" una inesperada reivindicación (J. Derrida: *Espectros de Marx*). Lenin, tanto como Maquiavelo, soporta aún una condena inamnistiable por haber difundido inoportunamente los secretos –los "saberes"– de la política. No parece haber mayor crimen para una sociedad que sigue buscando consensos pacíficos que los vencidos aprovechen la oportunidad de "convivencia" que la legalidad ofrece. Si el dilema de época se tensa entre las exigencias de la reconciliación –estabilidad, ausencia de conflictos abiertos– y los requerimientos de la política –el debate, la diferencia, la lucha–, pues es su signo característico el gesto hobbesiano de enfocar el problema como una actualización de la eterna pelea entre el Leviatán y el Behemoth.

La Revolución Rusa –el desafío hasta ahora más grueso que debió sorrear el capitalismo– devino "hecho prohibido". Se asocian a ella hoy sólo los crímenes del stalinismo, la burocratización social, la dogmatización teórica y la "coexistencia pacífica con el imperialismo". Pero la cuenta que se le cobra a Lenin, sin embargo, es otra, y está vinculada con el hecho de haber vuelto visible la vulnerabilidad de los cimientos de la opresión moderna frente a la violencia política desplegada en todo su potencial constituyente.

"Realismo político" designa entonces la articulación del conocimiento complejo de la sociedad junto a un optimismo respecto al potencial de

cambio. No se confunde –no debería al menos– con el realismo "actual" conformado por un simplismo ingenuo respecto de la estructuración social y un escepticismo ilimitado respecto del porvenir. No es casual que en el orden instaurado por la violencia conservadora la ilusión de una razón moral universal aquiete las energías de los hombres, haciendo la guerra indeseada y fortaleciendo la paz de cementerios. Lo que aparece como "nuevo realismo" no es más que la inversión de la ilusión moderna del "progresismo optimista" que se limita a sustituir la vieja utopía por una nueva distopía manteniendo intacta la concepción fatalista-determinista del tiempo y de la historia.

5. Antonio Gramsci fue quien con más éxito logró ligar directamente a *Nicolás Maquiavelo con Vladimir Ilich Ulianov* como nombres de una misma tradición de la política. "Ilich" (Lenin), "filosofía de la praxis" (marxismo), "el príncipe" (el partido comunista), fueron las nominaciones construidas por la censura de la prisión en la que escribió su obra, y a la vez, formas de emergencia de un auténtico pensamiento de la revolución. Porque la política atribuida al príncipe es demasiado vasta para un solo hombre, es tarea para un conjunto de cuadros políticos organizados y, a la vez, la burguesía ya ha perdido su potencial revolucionario: el príncipe entonces, dice Gramsci, es el partido proletario.

Maquiavelo y Lenin fueron invocados, identificados y fusionados como otros nombres de un "realismo



político revolucionario". Y la cuestión de la estrategia –problema cuya formulación misma pone de relieve la cuestión de la violencia– fue pensada por Gramsci precisamente como una continuación de estos nombres en una irreductibilidad fundamental: la política no puede ser un puro acto de violencia (coerción), ni puede fundarse en un hecho de consenso incontaminado. El consentimiento no tiene porque expresarse como espontánea adhesión, y aun la espontánea adhesión nos hace sospechar de su misma "espontaneidad". Tampoco la coerción puede realizarse como acción puramente imperativa, pues la capacidad coercitiva es dependiente ya desde el comienzo de un mínimo de obediencia basada en algún otro principio que el del miedo directo a la muerte. La política misma no es sino una dialéctica entre ambos términos. Violencia e ideología, ambas organizadas a partir de sus respectivos aparatos.

Esta fue precisamente la lectura que hicieron Maquiavelo y Lenin de la lucha política. Lenin concebía al estado –aparato de organización política de la opresión– como el producto emergente –y síntoma– del dominio de clases. La anatomía del esqueleto del Estado en tanto "dictadura social" (que no es lo mismo que dictadura política, aunque el nuevo consenso liberal insista en confundirlas) habilitaba a una estrategia proletaria/socialista consistente en la destrucción del viejo estado (zarista/capitalista) y en la imposición de la dictadura del proletariado, forma social (y posteriormente política) correspondiente a

la transición –en estado de guerra permanente– al comunismo. Lenin denunciaba la forma estatal misma como estructura esencialmente opresiva para luego asumirla como transitoriamente necesaria a condición de cambiar el signo del dominio de clase. Descubría relaciones de dominio, se rebelaba frente a ellas y, a la vez, proponía otro dominio probablemente de igual o mayor capacidad coercitiva, otra dictadura –se dirá–, pero de otra clase y en nombre de otros ideales. La violencia política –o lo que es más esencial, la política en tanto violentación de todo orden previo a su emergencia– es captada por Lenin en toda la gama de sus funciones yuxtapuestas como fundadora y conservadora, como revolucionaria y represiva. La anatomía del estado revela la clave de la estrategia al príncipe.

Siguiendo este camino Gramsci se sumerge en un pensamiento –que es una verdadera investigación– sobre la singularidad histórica de occidente, y lo hace a partir de las últimas intervenciones de Lenin en la Internacional, en 1921. Su noción de hegemonía (utilizada para explicar la alianza obrero campesina y la estrategia de Frente Único Proletario) aparejada a la consigna "ir a las masas", constituye la materia prima con que el italiano teorizará sus propios conceptos de "hegemonía" y "bloque histórico". Si en el oriente –Rusia– la guerra de maniobras pudo decidir la toma del aparato del estado, en el occidente capitalista avanzado es la guerra de posiciones la estrategia indicada para avanzar a través de un complejo proceso de "trincheras y casamatas".



Habitualmente se vio en este "cambio de táctica" un disolvente de la violencia como componente de la estrategia de la izquierda occidental. Sin embargo, creo, es posible sostener, por el contrario, que el pensamiento político del italiano conserva su valor precisamente como un esfuerzo en ubicar –en el contexto de las democracias industrializadas– el momento del enfrentamiento abierto, de denunciar el carácter complejo y veladamente violento del estado, y de insistir en la necesidad de la organización partidaria, pensada incluso a partir de una férrea disciplina militar con generales, capitanes y soldados, dispuesta a una larga guerra. La novedad de la guerra de posiciones no radica tanto en la interpretación teoricista-reformista que de ella se ha hecho como en un elemento de valor inocultable: no existe para Gramsci –en las condiciones modernas de producción de la economía, la ideología y la política– un "ejército preconstituido" apto para el combate sino que es la guerra misma un lugar –privilegiado– de la experiencia de la lucha, de producción de subjetividades combativas, el momento mismo de la construcción de las fuerzas beligerantes, en un terreno siempre complejo y heterogéneo. Allí, dice Gramsci, en la política como lenguaje de la guerra, es donde podemos ubicar el momento de "construcción" de la contradicción antagónica, abierta, del alistamiento de tropas, de la generalización de una "conciencia de guerra". La "guerra de posiciones" como metáfora no dice tanto del triunfo de la violencia sobre la pala-

bra, como de la capacidad –inadmisible para los teóricos del "giro lingüístico"– de la política de utilizar a la palabra con fines inconfesables. En efecto, el uso que hace Gramsci de la estrategia de la *hegemonía* –otro nombre para la "guerra de posiciones"– no es sino el de una apelación más o menos directa a integrar el factor militar –violencia organizada– en el contexto del conjunto de las esferas y los tiempos de un enfrentamiento que inevitablemente encuentra sus claves en la política. En términos de Maquiavelo, será virtud del príncipe conocer la naturaleza misma del poder al que enfrenta, así como también afrontar exitosamente los desig-nios imprevisibles de la fortuna. Es cierto que en los escritos de Gramsci el uso del discurso militar opera como metáfora de la política y, sin embargo, es preciso hacer una distinción: si un desplazamiento conceptual contiene el uso bélico del discurso gramsciano no es precisamente el de la sub-sunción de lo real en un conjunto de juegos del lenguaje –al menos eso creo–, sino más bien el del pasaje de una concepción política-militar sostenida en la idea de toma del poder a otra sostenida en la de *construcción* del poder –formación de la tropa a través de un complejo proceso de articulación de elementos religiosos, culturales e ideológicos–, de difusión hegemónica, y de toma del aparato del estado por medios revolucionarios.

6. Pero probablemente no baste con insistir con esta dicotomía entre política del buen entendimiento, ple-



namente confiada en la transparencia de la palabra y de la eficacia del diálogo, versus un realismo político, al menos en los términos en que lo venimos exponiendo. La oposición simple palabra - fusil, diálogo - violencia, reformismo - revolución, liberalismo optimista - realismo escéptico, no es más que una simple y estéril reducción que entre otros efectos produce uno especialmente negativo: la imposibilidad de captar la política como una dialectización de estos pares presentados por el entendimiento como opuestos.

Efectivamente, el dilema actual de la política –entendida como consustancial con alguna forma de manifestación de la violencia– nos plantea la pregunta por otros desgarros, otras bifurcaciones más ligadas a la constitución misma de la política como práctica y como pensamiento, y al sujeto en la que se encarna. Escapando tanto del individuo atemorizado-esperanzado del absolutismo, como del sujeto racional-universal del contractualismo, la política de la emancipación se presenta bajo supuestos bien diferentes, entre ellos, la exigencia de pensarse en sus determinaciones sociales más concretas y más productivas con relación a las motivaciones para la acción colectiva radical.

La fundación de un “pensamiento realista de la política” demanda algo más que un catálogo de buenas intenciones. El largo camino de la historia de la política y de la tradición de pensamiento que ha ejercido como filosofía política nos previenen contra la tentación de situarnos frente a la tradición del realismo político

sin realizar previamente una operación crítica, es decir, sin desanudar el tejido que unió de una manera específica la relación entre *realidad* y *política*: nos es posible afirmar hoy que una idea de realismo político no debería subestimar al menos dos cuestiones centrales: por un lado, la naturaleza de inacabamiento o incompletud esencial de todo aquello que se nos presenta bajo el suntuoso rótulo de *la realidad*. En otras palabras –las de Badiou– la “realidad” presenta una inconsistencia ontológica ineludible en función de la cual no es posible pensar como natural ninguna consistencia sin caer en una paradoja lógica. Si, en efecto, existe a pesar de esto lo que podemos llamar un efecto-realidad, o efecto-consistencia, esto ocurre por la existencia en un cierto nivel constitutivo de toda *situación* de una disputa entre prácticas por la hegemonía –dominio– de tal situación. Son estos momentos de realización de hegemonía los que parecen otorgar una cierta consistencia provisoria a “la realidad”. Por eso es que no existe ningún ente natural anterior y externo –“la realidad”– al que subordinarse como ante un dios, sin que –a la vez– no estemos aceptando simultáneamente la hegemonía política del otro en la lucha.

Pero si un nuevo pensamiento que se quiera realista “tendrá” que aceptar un nuevo significado para la idea de “realidad” tan distinta a la lógica de la resignación a “los hechos” actualmente dominante, otro tanto ocurre con el significado de lo que llamamos *la política*. Porque si la realidad es constitutivamente inacabada



o incompleta, a la política le corresponde la realización de un movimiento de ruptura con esas "falsas totalidades". Esta concepción situacional nos ofrece una visión de la práctica política consistente en un compromiso con la destrucción activa de la hegemonía política de las clases dominantes que actualmente gestionan el aparato del estado, los medios de producción y de comunicación, y a la vez, un rechazo directo a sustituir a los actuales gestores en la administración de este aparataje. Así la política deja de ser entendida como la lucha por el poder —como el lugar donde se gestiona el estado de cosas esencialmente inmodificable— y pasa ser entendida como el trabajo del despliegue de un poder subjetivo constituyente, radical, no comprometido con el mantenimiento de los términos de la situación.

Esta redefinición de la idea de realismo político no es arbitraria. Las lecturas que habitualmente se hacen del realismo clásico —identificación de la figura de Maquiavelo con la afirmación según la cual "el fin justifica los medios", y finalmente la idea de que la política es una eficacia carente de valores— han desvirtuado toda tentativa de asimilación por la política de la emancipación, por haber funcionado como núcleo ético y teórico justificador de la imposición violenta del orden y de la resignación pacífica frente a aquello que aparece abiertamente como una injusticia. Sin embargo, resulta factible actualizar los términos de la apropiación de un cierto uso del realismo político fundando el discurso de "las armas de la crí-

tica" no ya en el individuo del mercado y su razón instrumental sino en su opuesto, es decir, en el "hombre de trabajo" (que no es asimilable al hombre-asalariado del economicismo básico ni al hombre-productivo venerado por la sociedad mercantil espectacular), el sujeto de una actividad constituyente —y a la vez constitutiva de la persona social (o individuo ampliado)—, esencialmente cooperante. Autores pertenecientes a la tradición política moderna como Spinoza, Rousseau, Hegel o Marx se han pronunciado por igual hacia la solución democrática frente a la atomización y la separación impuesta por el capitalismo (emergente, consolidado, y en crisis).

Más allá de las disputas académicas y de la admisión de la existencia de tradiciones teóricas y políticas enfrentadas¹, el problema admite ser planteado tanto desde el enfoque del marxismo hegeliano, dialéctico, como desde el nuevo materialismo spinozista. Ambas vertientes de pensamiento parecen tener algo que decir respecto de esta reformulación de la política y de su relación con la violencia en tanto violentación de lo dado².

El realismo político, decíamos, puede entonces ser actualizado atravesando el camino de la creación de un pensamiento y una práctica política entendida más como capacidad de agrietar los consensos sobre los que se estructura la situación —y su estado o punto de gestión— que como la disputa por el ejercicio del control de dicha situación. La política así concebida actúa como una tendencia



cuestionadora de "lo dado" –ideología empírica, de "los hechos"–, una fuerza negadora irreductible, o el trabajo de la constitución de la "potencia instituyente de la multitud" de la tradición spinozista.

La formulación puede parecer compleja pero en rigor no hace sino presentarnos una hipótesis esencial sobre la política: la "totalidad abstracta" o lo que aparece como *lo dado*, la *lógica de los hechos* o *el estado de la situación* –digamos: "la globalización" o "la gobernabilidad"–, extraen sus fuerzas, su razón de existencia o su eficacia política precisamente de su capacidad de tornar consistente aquello que no lo es, procedimiento que se logra a partir de los mecanismos de expropiación, negación, disminución e integración de la *potencia* –constituyente– o la *capacidad de negación* –digamos, de clase–. Es precisamente esa capacidad de la expropiación de subjetividad –que en cada caso da lugar a su vez a formas de subjetivación alienadas– lo que constituye el núcleo de la vitalidad de ese sistema complejo de relaciones sociales estructurado por el capital. Contra la separación y la alienación, la virtualización y el fetichismo, la expropiación, la disminución de la potencia o de la capacidad de negación, la política aparece realizando un movimiento doble: de disolución de la consistencia de la situación dada, o poder constituido y, a la vez, como construcción hegemónica a través de la asunción de la composición de relaciones de cooperación (de producción) –o de la mediación del mutuo reconocimiento intersubjetivo–. Dos

formas de anunciar el poder de la política como irrupción destructora de jerarquías y las clasificaciones y de restitución ontológica de la igualdad o la democracia de lo social-productivo.

7. Decía Sartre que el estallido de mayo del 68 tuvo el mismo efecto que la guerra de Vietnam: ampliar el espectro de lo posible, ensanchar las expectativas de los oprimidos, erosionar esa paciente construcción de las clases dominantes según la cual los caminos se angostan y las opciones se restringen. No es que la guerra no tenga su irreductible –y trágica– particularidad. Pero hay algo en ella que reaparece como un flujo de energía popular, nacional o religiosa que nos recuerda la pérdida de lo sagrado que acompaña la evaporación de las políticas de la emancipación. Walter Benjamin distinguía en su *Crítica de la violencia* entre dos formas de la violencia: la violencia conservadora del orden jurídico, estatal y la violencia mítica, "fundadora de derecho". Adelantándose varias décadas a las investigaciones de Michel Foucault y Toni Negri el autor de las *Tesis sobre la historia* penetró agudamente en los cimientos mismos del orden político naturalizado para reconocer allí, en la confección de la ley jurídica, una inscripción de la violencia presente desde el origen. Una violencia creadora, instituyente, fundacional, que ha sido "olvidada" (o en términos de Eduardo Grüner, "renegada"). En la confección misma de los consensos legales, de las normas de convivencia y en la apelación al



diálogo como práctica estructurante de la esfera de "lo público" se encuentra cristalizada ya una buena dosis de violencia constituyente. La mirada que denuncia, que ve en el trazado de la paz el rostro del vencido, del proceso que lo vuelve "vencido convencido", del derrotado que comienza progresivamente a introducir su situación como deseada; que ve la violencia constitutiva de las estructuras de dominio, las palabras significadas por las relaciones de poder, es la mirada que desidealiza el mundo y, en un cierto sentido, lo devela. Por ello no habrá mayor delito que el crimen contra el Estado, la usurpación de ese monopolio estatal (cada vez más globalizado), porque la violencia política desubstancializa, inspira, disuelve verdades, abre agujeros en el sentido común. Para Benjamin, sin embargo, no es posible hacer efectivamente esta distinción entre conservación y fundación del orden jurídico sino es por medio de una forma pura de la violencia, la violencia divina –revolucionaria– "que es el nombre a asignar a la suprema manifestación de pura violencia por parte del hombre", fuerza solamente destructiva que no tiene fines particulares, porque es una manifestación redentora. A diferencia de la violencia mítica, no se deja conocer en su carácter sino en sus efectos purificadores. La violencia divina se separa y distingue porque siendo expresión de la emancipación de los oprimidos no es instrumentalizable, se resiste a toda institucionalización, es una negatividad total o, en otras palabras, una manifestación pura.

8. Se atribuye a Raúl Sendic una legendaria verdad tupamara: la intervención política armada debe entenderse por sí misma. La violencia no es así, sin más, política. Para serlo requiere ser comprensible sin explicaciones *ad hoc*. El sentido debe ser intrínseco y unívoco. Estaba en el corazón mismo de la táctica guerrillera –generalizada en nuestro continente a partir de la Revolución Cubana– este uso de la violencia como acto de fundación, como "manifestación de la ira de los dioses" y actualización de una memoria milenaria del que habla Benjamin. Las acciones armadas tenían, más allá de sus características y motivaciones particulares, un significado común profundo. Generar efectos políticos, alterar el parsimonioso descanso de las jerarquías y las clasificaciones "naturalmente" existentes. Es el corazón del mensaje del Che Guevara habitualmente tomado como "humanista ingenuo", destinado a encarnar la figura del Alma Bella que intentando escapar de su destino es arrollada por éste. Guevara escribió que el guerrillero debía ser una "fría máquina de matar". Es cierto, también dijo que un verdadero revolucionario "está movido por sentimientos de amor" pero, tal como nos recuerda Dri, esta dialéctica en ningún caso suprime ninguno de sus términos. En todo caso evita su unilateralización. Si hay un mensaje universal –y casi literal– de ese curioso argentino es precisamente que la *violencia política revolucionaria* no es impotente ni injusta frente a la violencia profesional mediada por el estado.



9. ¿Es posible volver a leer a Maquiavelo y a Lenin como figuras de un realismo político revolucionario, de un pensamiento cuyo apego a la realidad no es en ningún caso un empirismo elemental, un escepticismo funcional a los poderes de la situación? ¿Tienen efectivamente algo que decirnos estos antiguos maestros sobre la política y su relación con la violencia?

No parece estar de más reafirmar las condiciones de la reapropiación de estos "clásicos indeseados". En efecto para completar esta operación de restitución de ambas figuras para su "uso actual" es necesario previamente desarticular una operación de sutura construida oportunamente sobre cada uno de ellos: del pensamiento conservador-decisionista en el caso de Maquiavelo, y del stalinismo –bajo el nombre marxismo leninismo–, para el caso de Lenin³.

Traer a Maquiavelo y a Lenin a propósito de una revisión de la relación entre política y violencia es en primer lugar preguntarse por una cierta urgencia respecto de la acción política. Una apelación a distinguir su pensamiento y su práctica con la elaboración filosófica o histórica, un llamado a investigar atentamente sus caminos, siempre complejos, siempre concretos, siempre situacionales, coyunturales. En rigor Maquiavelo y Lenin son dos nombres de una resistencia frente a la aceptación generalizada del fin de la política –como producto de un divorcio entre deseos o proyectos colectivos– y a la resignificación de la palabra "realismo" –casi como sinónimo de la impotencia y la resigna-

ción–. Pero una resistencia tal no puede sostenerse sencillamente sobre una teorización de este divorcio, no basta con la gesticulación deconstructiva. Hace falta, además, reconstruir bajo nuevas condiciones esa relación viva entre virtud y fortuna que todo buen príncipe debe saber afrontar; entre fuerza y consenso, entre voluntad y entendimiento que todo intento revolucionario tiene que poder calibrar. En resumen, una convocatoria a Maquiavelo y Lenin puede converger en un solo enunciado: un pensamiento que indica que la resolución –la verdad– "realista" de toda situación, lejos de depender de una correcta administración de los elementos existentes de una coyuntura, se encuentra siempre en un elemento nuevo a construir en la acción-lucha-política.

Notas

- 1 En los últimos años una cantidad relevante de militantes e intelectuales han intentado fundar en una lectura de Spinoza un programa teórico y político emancipador en polémica, entre otros, con el llamado "marxismo hegeliano". Perry Anderson describió con erudición el recorrido de buena parte de la intelectualidad revolucionaria europea de los 60 en la búsqueda de fundar unas lecturas de Marx en filósofos modernos anteriores, con el propósito de extraer nuevas claves para el pensamiento. Así se pasa revista no sólo a la conocida influencia de Hegel y de la dialéctica en el marxismo, sino que se producen intentos por filiar la obra del compañero de Engels en autores tan diversos como Pascal, Kant, y Spinoza.



La violencia de la política (Maquiavelo y Lenin)

Especial fuerza –y productividad teórica– han encontrado en las últimas décadas las lecturas de Spinoza como filosofía materialista de la inmanencia radical con la publicación de la obra de Gilles Deleuze y Toni Negri. Althusser había anunciado hace décadas una lectura materialista de la filosofía que se detuviera en Epicuro, Maquiavelo, Spinoza y Marx, programa que fue llevado parcialmente a cabo por algunos de sus discípulos como Jacques Rancière, Étienne Balibar y Alain Badiou. A pesar del evidente y justo interés –particularmente, la obra de Negri y Badiou– que estas producciones concitan, no adherimos al gesto de desdén –cuando no de impugnación abierta– con el que muchas veces se trata a toda la riquísima producción filosófica y política elaborada desde un marxismo leído en clave dialéctica que reconoce en Hegel un antecedente y una inspiración central, un marxismo “dialéctico” que varía radicalmente tanto en preocupaciones temáticas y enfoques parciales, como en relación con

las diversas corrientes teóricas y políticas de las que se nutre o con las que polemiza. Es el caso de autores como Georg Lukács, Antonio Gramsci, Jean Paul Sartre, Henri Lefebvre, buena parte de la producción de la Escuela de Frankfurt, Karel Kossik, Karl Korsch, José Carlos Mariátegui, y buena parte del marxismo inglés contemporáneo, entre otros.

- 2 En cada caso se dirá respectivamente que la “fuerza de la *negación*” ligada al “trabajo del *concepto*” constituye a la vez un hecho de realismo que en su radicalidad deviene política revolucionaria, o bien que la *potencia* como “poder de la multitud”, o sea, como opuesto al poder central, es la única política posible, frente a la despolitización creciente de un aparato o ámbito empobrecido –*impotente*, diría Spinoza– que ha sido subsumido por la pura función de *gestión* de lo existente en la situación dada.
- 3 Para ambos casos el trabajo de “desuturación” realizado Antonio Gramsci constituye un punto excepcional de partida.



Notas sobre Gramsci, sobre la guerra y sobre la política

por María Pia López

1

La guerra es lo porvenir de las luchas sociales y, al mismo tiempo, el despliegue de ciertas prácticas peculiares, con referencias valorativas propias. Si lo pensamos de este modo, trastabilla la idea de que la política es su conjuro o su constante aplazamiento. No me quiero detener demasiado en algo que se explica en otras páginas de esta revista: la guerra –la violencia– es constitutiva de la política. En términos de Perry Anderson: es posible pensar la conformación de los consensos sociales porque allí está el Estado que mantiene para sí la amenaza última, la de la fuerza. Por tanto, toda política debería tener en cuenta esta doble dimensión.

En este fin de siglo es notable el esfuerzo que hacen los actores políticos para disociar la política de la guerra, para convertirlas en dos entidades separadas, entre las que ni siquiera existen corredores secretos ni vasos comunicantes. La política se propone como conjuro de la guerra, y la guerra renuncia a encontrar sus legitimaciones en la política, prefiere basarse en el discurso universalizante de lo humanitario o en las dicotomías civilizatorias.

Esto aún es más notable en los movimientos o partidos que se embanderan tras el estandarte de la revolución, bajo su sueño eterno o bajo su pudoroso recuerdo, que se agita tras los reclamos persistentes de justicia. Sin tantos rodeos: la izquierda no se ha quedado atrás en la disociación de la política y la guerra. En muchos casos, se limitó a no pronunciarse sobre las fronteras constantemente trazadas por el liberalismo democrático; le bastó no recordar que el dominio del Estado es siempre un centauro: mitad fuerza, mitad convicciones. Porque –vale insistir– es posible separar la política de la guerra, si olvidamos que todo dominio descansa –en su última instancia, quizás– en la guerra. Quisiera detenerme aquí, para pensar en el carácter de esta disociación, partiendo de la problematización que se hizo, por los años 30, en una cárcel italiana.



2

Cada generación que arriba al pensamiento de Antonio Gramsci –por la vía del interés político o por el impulso de la teoría social– se encuentra con un poderoso tratamiento de la política, que es desplegado bajo el lenguaje de la guerra. Pensemos en la consabida distinción entre *guerra de maniobras* y *guerra de posiciones*. Distinción que permite la ubicación de Gramsci a la vanguardia de la renovación del marxismo pero también que disuelve –al menos, hasta cierto punto– la brusquedad de la idea de revolución. Adelanto: si la revolución venía asociada a la idea de guerra, de combate militar y de construcción de un poder bélico, la metáfora guerrera del italiano le permitirá una fuerte disociación de esos términos. Allí donde se imaginaban batallones de soldados, habrá que representarse conjuntos de destructores-constructores de ideología; allí donde se exigía la crítica de las armas, habrá que colocar las armas de la crítica.

La diferencia entre guerra de maniobras y guerra de posiciones no es para Gramsci una diferencia absolutizable, no hay una presunción acerca del mayor valor de una u otra, ni un juicio sobre la corrección moral que implicaría una sobre otra. Antes que eso, lo que las jerarquiza –en una jerarquía siempre móvil– es su eficacia. Que es correlativa al tipo de articulación que hay –en cada país– entre el Estado y la sociedad civil. Para decirlo rápido: la toma por asalto del aparato de Estado –la imagen a la que alude la idea de guerra de maniobras–

es viable en naciones donde el poder esté concentrado allí y no haya un gran desarrollo de instituciones civiles de organización del consenso. Por el contrario, cuando hay muchas organizaciones en la sociedad civil que no dependen del Estado, pero que recrean de diferentes modos el consenso político, la toma del aparato estatal no sería un sinónimo de construcción de poder. Ésas instituciones, los discursos y las ideas que en ellas se despliegan, los modos en que prescriben prácticas, van a ser las *posiciones* que una política transformadora debe disputar.

Se sabe: guerra de posiciones es la metáfora que Gramsci usa para pensar la necesidad de construir la hegemonía en la sociedad civil, como momento político previo –y necesario– al abordaje insurreccional del Estado. En algún momento de sus largos *Cuadernos*, juega alineando sinónimos de “*armas y religión*”: “fuerza y consenso; coerción y persuasión; Estado e Iglesia; sociedad política y sociedad civil; política y moral; derecho y libertad; orden y disciplina; o con un implícito juicio de saber libertario, violencia y engaño”. Años después, Althusser traduciría: represión e ideología. Me parece que la idea de guerra de posiciones nos remite constantemente a los segundos términos de estos pares: consenso, persuasión, sociedad civil, disciplina, engaño. La hegemonía, en tanto dirección cultural y política de la sociedad, implica tanto al Estado como a la sociedad civil, más allá de los distintos énfasis que impliquen sus distintos desarrollos. La diversidad y multiplicidad de trincheras,



exige una política paulatina y despa-
ciosa de convencimientos. Exige reli-
gión, antes que –o además de– armas.

La figura de la guerra, entonces,
aparece para pensar la importancia de
una política en la que la guerra queda
relegada a un último momento, o a
un tiempo después, que no es temati-
zado. La recurrencia constante a las
palabras de la guerra no haría más que
enmascarar una mutación fuerte de la
idea de revolución. Un desplazamien-
to, en realidad, hacia otro terreno de
imágenes y de nociones asociadas o
asociables a la revolución. Se pueden
suponer diversos motivos –una larga
tradición en el lenguaje político, el am-
biente de la Italia fascista– para la per-
sistencia de las figuras bélicas en estos
textos que separan –quizás lo hacen
sin proponérselo, pero creo que lo ha-
cen– la política revolucionaria de la
guerra. Pero la recurrencia gramscia-
na parece provenir de los efectos sim-
bólicos de la revolución rusa, que no
implicó sólo una toma violenta del Es-
tado sino que soportó años de guerra
en su propio territorio. Es decir, la pri-
mera revolución exitosa construyó las
imágenes de lo que se entendería por
revolución en los años siguientes. Por
ello, Gramsci sólo puede desplazar lo
que se entiende por revolución y cuán-
les son los caminos correctos para lle-
gar a ella en el plano conceptual, pero
manteniendo las imágenes que habi-
tualmente la rodean, la presentan, la
transfiguran. Trincheras, ejércitos, gue-
rra, maniobras o posiciones, insiste
desde su celda. Discute el contenido,
bajo la transacción de mantener la for-
ma en que lo dice.

Supongo, entonces: *el lenguaje de*

*la guerra, en Gramsci, es la forma que
le permite desplegar un nuevo conteni-
do para la idea de revolución: ya no el
salto brusco, sino los pasos pausados,
no el asalto sino el sitio progresivo. Que
no implica un regreso a la confianza
tranquila en el parlamentarismo ni a
la espera del desarrollo de las fuerzas
productivas. El nuevo contenido hay
que buscarlo en la atribución de una
notoria relevancia a la conciencia y a
las posibilidades de los hombres de
dar sentidos y de reconstruir su mun-
do de vida. No estamos ante el tráfi-
co de un tibio reformismo bajo el len-
guaje de la revolución, sino a la rede-
finición de las imágenes que hacen
–también ellas– a la revolución.*

3

Tengo una segunda suposición,
que trastoca un poco la primera: *la
recurrencia al lenguaje de la guerra es
más que un enmascaramiento para con-
vencer, es también el signo de una enor-
me fascinación que la guerra provoca.*
Y no sólo por sus connotaciones de
heroísmo, riesgo, peligro –por todo
eso que la hace una peculiar conjun-
ción ética y estética– sino, y muy es-
pecialmente, porque la guerra pare-
ce develar uno de los mayores sueños
–o necesidades– de la política revolu-
cionaria: el de la conformación de un
grupo de hombres dispersos en una
multitud organizada, conciente, con
capacidad de articulación colectiva de
sus acciones. Ese pasaje –que Sartre
llamaría de la serie al grupo y que
Marx, con más enojo, enunciaba
como diferencia entre un saco de pa-



tatas y una clase social consciente— es una de las grandes preguntas para la política transformadora.

Entonces: De lo disperso y parecido pero inarticulado, a lo organizado en una identidad común. De la clase en sí a la clase para sí; y de la multitud casual a la que está unificada en torno a un ideal, a un mito, a un acervo de creencias. Mariátegui supo dar cuenta, en su obra juvenil, de esta doble existencia de las multitudes, y así como se incomodaba frente a las masas urbanas, atropelladas, torpes, invasivas; se conmovía frente a los despliegues de la multitud organizada en procesión, unida religiosamente. Religión, re-ligar. Unir. Juntar lo disperso. Para él, como para Gramsci, el marxismo debía ser la religión del siglo veinte. La llamaron mito.

El mito aparece como aquello que permite el pasaje, que posibilita la constitución de un grupo social revolucionario. Esta peculiar imaginación no se contradice con la razón en el sentido clásico. Más bien, la auxilia, es el instrumento que permite soldar los entusiasmos y las voluntades allí donde la conciencia no ha hecho su camino decisivo. Me interesa aquí pensar el pasaje, pero también el punto de llegada: una multitud organizada, con ideales comunes, y orientada en una estrategia política. Leamos a Gramsci una vez más: Los grupos casuales, “reunidos como ‘una multitud durante un aguacero bajo un tinglado’, compuestos por hombres no ligados por responsabilidades hacia los otros hombres o grupos de hombres, o hacia una realidad económica concreta, cuya destrucción repercuta en

el desastre de los individuos. Se puede decir por ello que en tales multitudes el individualismo no sólo no es superado sino que es exasperado por la certeza de la impunidad y de la irresponsabilidad. Sin embargo, es una observación muy común la de que una asamblea ‘bien ordenada’ de elementos turbulentos e indisciplinados se unifica en *decisiones colectivas superiores a la media individual*; la cantidad se transforma en calidad. Si así no fuese, *no sería posible el ejército por ejemplo*; no serían posibles los sacrificios inauditos que grupos humanos bien disciplinados saben realizar en determinadas ocasiones, cuando su sentido de responsabilidad social es despertado con fuerza por el sentido inmediato del peligro común y el porvenir aparece como más importante que el presente.” La cursiva es mía, para marcar lo obvio: la apelación al ejemplo del ejército para demostrar la existencia de multitudes organizadas.

En esa imagen del ejército como emergencia más notoria de la multitud organizada o —lo que es casi lo mismo— como manifestación de una clase que se ha constituido como actor político, hay una especie de punto de llegada de la política revolucionaria. Si la unidad es allí más visible y palpable en el ejército, el ejército se convierte en la imagen soñada para la multitud soñada, y la guerra aparece como el escenario privilegiado de un parto. Son las imágenes de la revolución: los fusiles levantados al unísono en *Octubre*, de Sergei Eisenstein; la épica cantada de los brigadistas en España. Si la guerra aparece develando el momento de plena



constitución de la política, el ejército –aludiendo con esta palabra al ejército revolucionario y no a las burocracias represivas– es la imagen donde la constitución de lo colectivo devela su verdad. Con esta imagen estamos, es obvio, en las antípodas de la asociación de la política con el voto y con la idea de ciudadanía. Pero *¿qué hiciste, Gramsci; qué tráfico de imágenes e ideas fue realizado? Vos, el marxista más reverenciado por los políticos socialdemócratas, seguís hallando una verdad de la política en la guerra, seguís pensando a la guerra como el despliegue de una promesa.*

Cuando uno pregunta es porque supone una respuesta, porque supone que existe, al menos, la posibilidad de la respuesta. Creo que, efectivamente, Gramsci encuentra en la guerra una promesa para la política, y es la promesa de la revelación de la unidad entre los hombres. Es decir, *nos llevaría a pensar la guerra no como momento de desarticulación de la sociedad sino como develamiento de las sociedades –comunidades– más realmente existentes al interior de ella.* Intento decirlo de otro modo: *la guerra sería el momento donde estalla una totalidad aparente para producir una totalización real.* Si la pensamos así, tiene mucho que decirnos para la pregunta que funda a esta revista, la pregunta sobre la política.

4

Recordemos que estamos –de la mano de Gramsci– ante ciertos desplazamientos terminológicos, y que

la recurrente apelación a las palabras de la guerra son para hablar de la política. Allí donde dice ejército debemos pensar en el nuevo príncipe, en la organización de esa multitud que actuaría sobre las instituciones, que disputaría los consensos, que ejercería su sarcasmo sobre los valores sostenidos también por las masas. Fundamentalmente, que hilaría las tramas de la hegemonía. Del consenso. *Estos desplazamientos que estoy señalando son posibles porque para Gramsci no hay una gran discontinuidad entre guerra y consenso, entre “armas” y “religión”.* Son niveles diferentes de las intervenciones políticas. Esa constatación nos lleva a otra –insinuada al comienzo del texto– que me parece indiscutible: *Si hoy es posible señalar estos corrimientos es porque pensamos desde una fuerte discontinuidad la fuerza y el consenso.*

Pero sigamos un momento con la anterior, la de la continuidad entre paz y guerra que todavía era reconocible en la primera mitad de este siglo. Y no me refiero a la sencillez de la linealidad temporal sostenida por Clausewitz –la guerra es continuación de la política– que sería invertida por el provocador Foucault –que pensaba la política como continuación de la guerra. Porque para Gramsci –y eso es lo que me parece importante señalar con la idea de continuidad– política es *tanto* la construcción del consenso, la articulación de alianzas, como la acción armada. Con la peculiaridad, insisto, de que es en el momento de la guerra, en el de la constitución manifiesta de lo colectivo, en ese instante donde un montón de



hombres se hacen un ejército, en ese momento se evidencia la potencialidad mayor de la política. La de constituirnos con otros, la de permitir una reelaboración de los rumbos posibles y de los destinos deseados.

Esa inseparabilidad entre armas y religión, predominó –creo– en cada momento de reconstitución del Estado. Basta asomarse a las narraciones históricas y ensayísticas del siglo XIX argentino, para encontrar en la superficie, tanto la asociación de coerción y consenso como la afirmación del poder constituyente de la multitud. Desde los documentos políticos de José Artigas hasta los relatos de Bartolomé Mitre¹ o los análisis de José María Ramos Mejía, se va delineando un cuerpo de interpretaciones que encuentra en las multitudes argentinas un momento de fundación de un orden al tiempo que se encarna como amenaza al mismo. Supongo que este tipo de reflexiones son posibles cuando el historiador o el ensayista o el político se refieren a los tiempos de convulsión (más aún cuando los atraviesan), cuando las instituciones revelan su fragilidad o su inexistencia, y los hombres descubren su fuerza sobre ellas.²

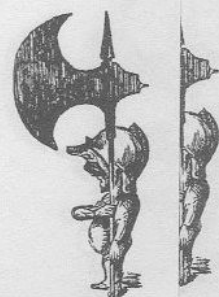
Y no son posibles cuando estas dos situaciones –*la fragilidad del orden social o el descubrimiento humano de la propia potencia*– se presentan por separado. Quiero decir: hoy la notable inconsistencia de las instituciones no provoca la alegría del destructor-rendidor sino la reacción atemorizada del que supone que todo tiempo pasado fue mejor y que, por ello, la política debe ser la gestión de lo exis-

tente para que no empeore, la administración, entonces, de esa fragilidad para que no lo sea tanto; y, al mismo tiempo, la organización de las diferencias y dominios para evitar la guerra. No parece haber demasiados éxitos en este sentido, aunque sí hay un éxito rotundo en el desplazamiento de otros modos de pensar la política.

5

¿Qué pasa, entonces, con la guerra? ¿Las democracias pluralistas lograron conjurarla o, al menos, limitarla a un combate contra la sin razón más allá de sus fronteras? Respondo: *No hay más guerra en la política, pero su fantasma reaparece como metáfora de un estado de la sociedad*. Es una hipótesis. Que se engarza con la sospecha de que ambos movimientos, el de la ida y el de la vuelta, son correlativos.

Explico: si ya son indecibles las metáforas bélicas para pensar la política, emergen a contrapelo como explicaciones de distintas situaciones sociales. Hay guerra entre delincuentes y ciudadanos –“que en la guerra contra el delito las víctimas sean del enemigo, es un mensaje de Radio 10”, se reitera día a día–, guerra de pobres contra pobres –afirman los pobres víctimas de otros pobres–, hay guerra entre los alumnos; pero también hay guerra de *ratings*, de publicidades, de vedettes, de modelos *top*, de supermercados. No hay más guerra en la política. A modo de ejemplo, pensemos que la guerra que ensangrentó los Balcanes en 1999 se



quiso como más allá de la política, no excusable ni comprensible desde la política, sino que reclamó ser nombrada como "intervención humanitaria" para frenar la "limpieza étnica"; pensemos, digo, qué implican estas transformaciones del lenguaje, que eluden nombrar tanto la guerra como la política, y que enmascaran la combinación, pocas veces tan exitosa, de una fortísima legitimación ideológica con la vanguardia del desarrollo científico.³

La guerra fue expulsada por la puerta grande de la política pero, soterradamente, ingresó por la ventana de la disolución social: Cuando reaparece hoy la idea de guerra –en el lenguaje cotidiano, en las voces mediáticas, en esas afirmaciones que nombré– no es para dar cuenta de los enfrentamientos entre colectivos con posiciones nacionales, o de clase, o unificados en torno a un proyecto diferenciado, sino que llega para aludir a batallas individuales, donde todos –en distinta medida– son víctimas de una historia que los pasa por arriba, y a la que ni siquiera pueden comprender cabalmente. Esto es: si algo fue expulsado con la expulsión de la guerra no fue la violencia –que continuó como amenaza y como dato último de los conflictos en la sociedad– sino su potencialidad como factor de la política transformadora y como escenario de manifestación de lo colectivo. La crueldad que inmediatamente es asociable a la idea de guerra no ha desaparecido, pero sí ha perdido su promesa redentora.

Y llego a lo que quiero decir desde el comienzo: *en este momento la*

guerra se nos presenta como pura desarticulación de los lazos sociales, como demostración de que la totalidad es sólo aparente, y carece del otro movimiento, el de constitución-manifestación de otra totalidad. ¿Esto es un desgajamiento que afecta sólo a la idea de guerra o debemos ir más allá y pensar su ausencia como una pérdida ya irre recuperable, como una pérdida que hace a las lógicas políticas y las subjetividades hoy existentes? ¿Debemos suponer que lo que se ha extinguido es la posibilidad misma de la comunidad o ésta ya no se asocia a la idea de guerra? Por un lado, es evidente que la guerra tiene promesas inciertas y costos ciertos y que, por muchos motivos, no es un momento –el de la guerra– deseable por los hombres. De allí que ni siquiera pueda ser pensada en sus promesas, que se descubren escasas e insuficientes.

Por otro lado, la política no es fácilmente ligable a la idea de comunidad. El repudio a las diversas formas de totalitarismo y de sumisión de los sujetos en nombre de los ideales colectivos, repuso las posiciones individuales como lugar ineludible de la política. Que se haya transitado ese camino no puede ser objeto de lamentos. Más bien lo contrario: se sabe que, demasiadas veces, la unidad disciplinada del ejército pareció exigir –o provocó– una gran precariedad ideológica y un abandono de toda autonomía de sus integrantes. Y se sabe también que esos vaciamientos son algunas de las causas de la derrota. Quiero decir: la ligadura del mito (incluso, el esplendor de la guerra como mito) pareció hacer prescindible la



construcción ética e ideológica, y la constancia de la pregunta por el sentido de las acciones públicas. En su misma efectividad instantánea estaba anunciado su riesgo: el de la disolución final de los sujetos, de su razón, de su deseo, de sus capacidades.

La recuperación de una mayor libertad y diversidad de las acciones políticas, la recuperación de la noción de individuo como actor político, las apuestas a la reflexión pausada, no vuelven prescindible el momento de irrupción de lo colectivo, momento que nos obliga a la pregunta por la re-unión y por el re-ligar. Y no es por meras vocaciones nostálgicas que apelo a esta imagen de lo colectivo. Lo hago, fundamentalmente, porque si las lógicas sociales predominantes atomizan, si –como dije antes– en forma permanente disuelven la totalidad imaginaria –nos recuerdan que es pura ideología suponer al otro como igual– pero no se constituye ninguna comunidad real en el vacío dejado por aquellas ilusiones, si esas lógicas separan y enfrentan; una política transformadora debe preguntarse por los mecanismos que permitirían otra lógica de totalización.

6

Para hacerlo, podemos interrogar las viejas lenguas de la guerra y la revolución, sin aceptar la comodidad de ser hablados por ellas, de sujetarse al ritmo de una repetición tranquila y sin riesgos de tener efectividad alguna. Quise, aquí, interrogar una de las voces más complejas de aquellas len-

guas: la de Antonio Gramsci. La elección por interpretar su idea de revolución del modo en que el lector ya conoce, no es una elección sustentable en verdades filológicas. Más bien, es la construcción de una lectura que permita pensar hoy la política.

En este sentido, Gramsci –como palabra clave o como llave maestra– nos permite –me permite– resituar la cultura como política, y, al mismo tiempo, anunciar la dimensión de guerra, de enfrentamiento, de combate, que implica. La cultura como política, dije. Que no es otra cosa que la pregunta recurrente sobre los modos de intervenir sobre el lenguaje, las representaciones, los modos de comprender lo social. Es la comprensión –que desplegó cada vanguardia estética o cultural a la hora de su arribo a la esfera pública– de que hay dominios en el lenguaje, que hay poder en las representaciones, y que no hay lucha política plena si no existe la voluntad del trastocamiento. Por lo tanto, pensar la cultura como política es poner la atención sobre lo que implica, como ha analizado Eduardo Grüner, la intervención crítica sobre el sentido común. La crítica es enfrentamiento y, también, es el templado de las armas. Aunque carezca del esplendor del hecho de violencia evidente, hay una violencia en el lenguaje –Barthes decía que la lengua es siempre poder y siempre servilismo– y una necesidad de actuar violentamente sobre el discurso.

Escucho voces que reclaman contra esto que puede parecer un desplazamiento de la política a la lucha discursiva. Antes que eso, propongo



una revalorización de esas luchas que no son sólo por las significaciones sino también por las formas de enunciación. Esa revalorización debe ir acompañada de la afirmación anterior: aquella sobre la necesidad de reconstitución de los colectivos. Desde este punto de mira, la escena se complejiza y nos obliga a pensar superando –si es que queremos o si es que podemos– viejas dicotomías: espíritu vs. cuerpo, palabra vs. materia, teoría vs. práctica, cultura vs. política, religión vs. armas. Pensar, entonces, en una política que es disputa sobre el discurso y que es reconstitución de los cuerpos.

Notas

- 1 Bartolomé Mitre, que no suele ser nuestro inspirador, analizando los sucesos posteriores a la revolución de Mayo, escribía: "La vida colectiva se agita y bulle como la savia loca, así en el seno de los *ejércitos* y las *asambleas populares*, como en los desiertos donde despiertan y se levantan *multitudes semibárbaras*, hasta entonces segregadas de la vida social y política. Compelidas o apasionadas, siguen el movimiento a su manera, interpretándolo, aplicándolo y haciendo brotar una revolución del seno mismo de la revolución". Subrayo la evidente continuidad: no hay aquí distinción acerca del espacio donde se debaten y se discuten sentidos –la asamblea– con el agrupamiento que despliega una fuerza militar. Es posible porque, en el siglo XIX argentino, las milicias nacié-
tes construían un orden antes que

garantirlo. Esto es: no tenían la función de conservar lo existente sino de delinear el devenir. De allí esa cualidad de otorgarle otro sentido al proceso histórico y, de ese modo, poder torcer aquello que parecía ser el rumbo único de los acontecimientos. En las asambleas, en las multitudes casi bárbaras, y en los ejércitos, se descubrió que si el pasado no era traza fija que continuar, el futuro tampoco era ineluctable. El interés que aún tiene ese momento tan pleno de complejidades –interés que va más allá de saber que eso que llamamos revolución desde nuestro paso por la escuela no es más que un acontecimiento administrativo, de reemplazo de una élite por otra–, es el interés que proviene de situar una profunda discusión sobre el origen de una idea de nación.

- 2 Una pequeña digresión al pie: la sociología se fundó para prevenir esta fragilidad y este descubrimiento. En 1895, Emile Durkheim escribía: "nuestro método no tiene, por tanto, nada de revolucionario. Incluso en cierto sentido es, en esencia, conservador, puesto que considera los hechos sociales como cosas cuya naturaleza, por dócil y maleable que sea, no es modificable a voluntad. ¡Cuánto más peligrosa es la doctrina que no ve en ellos más que el producto de combinaciones mentales, que un simple artificio diabólico puede, en un instante, trastornar por completo!"
- 3 "Yugoslavia tiene seis repúblicas, cinco naciones, cuatro lenguas, tres religiones, dos alfabetos y un único partido", sostenía Tito, en una concisa explicación que se puede contraponer a las actuales explicaciones no políticas de la desintegración de Yugoslavia.



La invisibilidad estratégica, o la redención política de los vivos

Violencia política y representación
estética en el siglo de las desapariciones

por Eduardo Grüner

Puesto que el objeto de este pequeño ensayo es interrogar la posibilidad misma de *pensar* una relación actual entre el arte y la violencia política, quisiera empezar con una suerte de apólogo tomado de un texto de reflexión estética. A propósito de un análisis de ciertas formas de la escultura moderna, y comentando un pasaje de *Lo Visible y lo Invisible* de Merleau-Ponty, Georges Didi-Hubermann se hace una pregunta que viene al caso: "¿Qué sería pues un volumen que mostrara la pérdida de un cuerpo? ¿Qué es un volumen portador, mostrador, de vacío? ¿Cómo mostrar un vacío? ¿Y cómo hacer de este acto una *forma* —una forma que nos *mira*¹—?"

La idea de una forma objetivada que contiene un vacío que *nos mira* está vinculada (al menos *puede* ser vinculada) al concepto de arte aurático de Benjamin: a esa distancia infinita que nos separa del "centro" de significación de la obra, por más próximos que estemos a ella, y que Benjamin compara con el estado de enamoramiento, donde la máxima cercanía se conjuga con la máxima lejanía². En el contexto de la historia reciente de la violencia política en la Argentina (aunque no sólo en ella, claro está) ese *aura* de una forma con un vacío en el centro que produce un estado de "enamoramiento" es la obvia metáfora de la *desaparición* como distancia infinita, como ese vacío de sentido que ya no podrá ser ocupado por nada, y al mismo tiempo de la *crítica* de cierta fascinación que ese vacío produce, y que muchas veces impide reservar energías de lucha para los muchos vacíos que nos esperan en el futuro inmediato, y que son la *consecuencia planificada* de los vacíos anteriores: ¿o renunciaremos acaso a suponer que los millones de muertos en Auschwitz y sus muchos equivalentes, o los 30.000 desaparecidos entre nosotros, tienen algo *que ver* —algo que *mirar*— con la violencia de la devastación económica, social, ecológica y cultural que actualmente está transformando al planeta en un gigantesco campo de concentración, cuando no directamente de exterminio?



Pero también es necesario hablar, desde nuestro lugar, de otra "desaparición", de otro volumen con un gran vacío en el centro: ese volumen se llama América Latina, y el vacío que viene conformándose desde hace tiempo en el centro de su cultura —pero que ha recibido su sanción definitiva con la reciente guerra de Yugoslavia— es el que ha certificado la desaparición de la civilización europea como referencia del pensamiento "progresista" latinoamericano, y muy particularmente el argentino, donde esa referencia constituyó una suerte de imaginario bastión de la Razón y el pensamiento crítico frente al atropello, la barbarie y ¿por qué no decirlo? el *mal gusto* de ese otro Imperio de Disneylandia y la Coca-Cola que no dudó en llamarnos su "patio trasero".

Es cierto que este vacío, de hecho, viene conformándose desde hace exactamente 507 años, cuando aquél primer proceso de "globalización" que de la mano de Europa empujó la construcción mundial del modo de producción capitalista, tuvo que hacer *desaparecer* civilizaciones enteras de la faz de esta tierra que *ahora* se llama América Latina. Y que lo hizo —con un gesto imperdonable de perversión de *su propia* cultura— en nombre de los más nobles "ideales": primero la Evangelización, luego la Razón, así como en el siglo XX pudo masacrarse sin piedad en Hiroshima en nombre de la Paz Mundial, en Argelia en nombre de la Igualdad / Libertad / Fraternidad, en Vietnam o Jakarta en nombre de la Democracia Occidental, en Hungría, Afganistán o Camboya en nombre nada menos

que del Socialismo. Nada hay de extraño ni de inaudito, entonces, en que se bombardee a todo un pueblo indefenso (y no sólo a su líder, por más malvado que fuese) por razones "humanitarias".

Y, sin embargo, frente a esa pérdida final del "aura" de Occidente, hay un problema irrenunciable que tenemos entre manos: el de conservar la memoria, la *representación* y el proyecto trunco de lo que *hubiera sido* ese "gran relato" de la emancipación universal nacido en Europa si él no hubiera dependido, en buena parte, del sojuzgamiento violento de ese Otro mundo, que ya no se llamará Tercero pero que parece seguir siendo un Gran Desaparecido de la Historia, como ya lo juzgaba Hegel hace casi dos siglos.

Se trata, pues, de una vez por todas, de hacer el *strip-tease* de ese gran relato civilizatorio que, justamente, no es tal ("grandes relatos" son los que *necesitamos*, no los que tenemos: su recusación es otra de esas manías postmodernas de criticar lo inexistente), sino que es una pequeña y mezquina historia amputada de su parte "desaparecida", que es precisamente la que la ha hecho funcionar. La expresión "strip-tease" no es por supuesto mía, sino, cuándo no, de un europeo; claro que no de un europeo cualquiera, sino, cuándo no, de Jean Paul Sartre, que en su famoso Prólogo a *Los Condenados de la Tierra* de Frantz Fanon la propone como necesaria operación de *desnudamiento* de los disfraces "sublimados" con los que la Razón "humanista" occidental ha ocultado su "voluntad de po-



der", su violencia predatoria y depredadora.

Una política de la memoria y de la "representación de lo irrepresentable" como la que se suele invocar hoy para este "siglo de las desapariciones" sería, en efecto, una suerte de strip-tease progresivo que tuviera en cuenta aquélla intermitencia de Civilización y Barbarie recordada por Benjamin, como paradigma de una dialéctica no-decidible entre la posibilidad y la imposibilidad de la memoria y la representación "totalizantes" de la desaparición violenta; y que hiciera de esa dialéctica no sólo el lugar del reconocimiento de los vacíos de sentido pasados y presentes, sino también el lugar de un deseo de construcción de los sentidos futuros. Y como éste es también un ensayo sobre las formas de arte y representación pensables alrededor de esos vacíos, trataré de tomar mis ejemplos de esos campos.

En un ensayo reciente, Jean-Louis Déotte formula la muy sencilla –pero contundente, pese a su apariencia un tanto reduccionista– hipótesis de que en el siglo XX, en este siglo que presenta formas inéditas de violencia política que ya a partir de la Primera Guerra Mundial (esa primera gran guerra técnica y científica *de masas*) suponen el fenómeno de la *desaparición colectiva* como resultado, el arte abandona el referente del cuerpo humano, singular y concreto, para hablar –indirectamente– del *vacío* de figuración posible de ese cuerpo en un mundo cuya propia *Gestalt* está irremediablemente fracturada por la fantasmática de unos cuerpos violentamente "ausentados"³. Desde la crisis de la esta-

tuaria y el retrato clásicos (artes políticos "oficiales" por excelencia, que consagraban la identificación entre el "espíritu de la Nación" y el Héroe individual, ahora él también desaparecido y hecho anónimo en la Tumba del Soldado Desconocido) hasta el "informalismo" o el expresionismo abstracto, pasando por los cuerpos al borde de la disolución –o mejor, de la descomposición– de Francis Bacon, el rechazo de la *representabilidad* del cuerpo humano estaría expresando inconscientemente una protesta, pero también una impotencia: la de dar cuenta, no digamos ya conceptualmente sino tampoco figurativa o sensiblemente, de una violencia genocida que le ha retirado todos sus derechos a la posibilidad misma de una *configuración* –y, por esa vía, de una *legitimación*– del Mundo.

La hipótesis es, ciertamente, discutible, también en el sentido de que merece ser discutida: si por un lado la trasposición *inmediata* (sin mediaciones) del ámbito de la violencia política masiva a la esfera de la estética puede mostrarse un poco ligera, por el otro tiene la enorme ventaja de reabrir un debate –o mejor, un dilema– que interroga el lugar contemporáneo del arte, y en general de la *representación* (ya que "arte", en el siglo XX, es un significante por lo menos problemático) en una época en que aquélla "legitimación del Mundo" por la imagen –*cualquier* imagen, y no sólo esa imagen "bella" que ha retornado en su degradación de mercancía fetichizada bajo el postmodernismo– está viciada y contaminada en su propio origen por la



violencia perversa de la desaparición. Lo llamaremos el Dilema Adorniano, y en lo que sigue apenas intentaremos mostrar algunas de sus ¿cómo llamarlas? *aporías*.

Hay una famosa –y necesariamente siempre malentendida– frase de Theodor W. Adorno, que dice, aproximadamente: después de Auschwitz, ya no es posible el arte. Necesariamente malentendida, porque está dicha con la suficiente inteligencia y sensibilidad como para no autorizar rápidamente una interpretación *literal*, y, por el contrario, abrir un campo múltiple de interrogantes posibles. Elijamos sólo uno de ellos: quizás Adorno no está diciendo que ya no es posible *hacer* arte después de Auschwitz (es decir, después de ese fenómeno que franqueó lo que todavía parecía un límite posible de lo humano), sino que está diciendo que después de Auschwitz sólo es imaginable, como arte “auténtico”, un arte de lo *imposible*: un arte que no solamente se proponga la *representación* de lo imposible, de lo que es demasiado espantoso para ser articulado simbólicamente más que a través de su “estetización” –como en el caso de lo *sublime artístico* de Kant–, sino un arte que directamente *renunciara* a toda representación, a toda *estética*, para mantener una suerte de *ética* de la ausencia, del silencio, de la mudez. Ya que pretender representar, aún mediante alguna estética de la “fealdad”, ese espanto y esa transgresión violenta de lo humanamente posible, podría significar de alguna manera convalidarlo, hacerlo *pensable*.

Esta idea sería congruente con otra

célebre admonición, esta vez de Primo Levi, que afirma que tratar de *comprender* Auschwitz es ya, en cierto modo, justificarlo, volverlo parte de lo *vivable*, aunque fuese su parte más oscura. Y a decir verdad, en su *Dialéctica Negativa*, Adorno se reprocha el haber sido incluso demasiado blando. Dice: “Quizá haya sido falso decir que después de Auschwitz ya no es posible el arte. Lo que en cambio no es falso es la cuestión menos cultural de si se puede seguir *viviendo* después de Auschwitz...”, ya que Auschwitz, con su homogeneización de las víctimas que las lleva hasta su borradura en la nulidad total, confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la Nada. Darle *entidad* a esa identidad mediante la representación, pues, sería como aceptar resignadamente la “nadificación” de lo humano⁴.

Esta actitud hipercrítica frente a una *imposibilidad ética* –y no meramente fáctica– de la representación de lo impensable puede ejemplificarse inmejorablemente con un célebre aunque circunscripto debate. En 1961, Gillo Pontecorvo (el más tarde director de la celebrada *Batalla de Argelia*) estrena su film *Kapo*, sobre los campos de concentración. En una escena, una prisionera, a la cual la “vida” en el campo se le ha vuelto insopportable, decide suicidarse arrojándose contra una alambrada de púas que sabe que está electrificada. En un veloz *travelling*, el ojo de la cámara se arroja a su vez sobre el cuerpo de la prisionera, y termina en un primer plano de su mano enganchada en la alambrada, construyendo un ángulo



visual de una serena simetría, conformando una impecable composición estética de rara perfección: es un *travelling* que todavía hoy se estudia en las escuelas de cine. Ahora bien: en los *Cahiers du Cinéma*, Jacques Rivette (tomándose en serio aquella afirmación de Howard Hawks recogida por Godard: "Un *travelling* no es una cuestión técnica: es una elección moral") escribe: "Un hombre capaz de hacer semejante *travelling*... es un canalla que merece el más profundo desprecio"⁵. En efecto, allí donde había que hablar de un horror indecible, donde había que mostrar el fracaso de la imagen para mostrar lo inmostable, el director elige el éxito técnico de la belleza de la composición plástica. (Y hoy podría seguramente repetirse este debate oponiendo *films* como *La Lista de Schindler* o incluso *La Vida es Bella* –donde el recurso al humor no basta para disimular un impulso a la estetización que borra la especificidad del horror concentracionario– a la estrategia simultáneamente inteligente y éticamente sensible del *Shoah* de Lanzmann, donde la imagen renuncia a la mostración directa para mejor convocar un espanto que no puede ser expulsado de la memoria; pero no nos adelantemos.)

La postura de Rivette tiene sin duda el poder de seducción que siempre tienen las éticas irreductibles y las políticas blindadas. Y posiblemente él tenga razón. Pero es una razón un tanto abstracta, que no resuelve el dilema adorniano ni el de Primo Levi, un dilema que podría plantearse así: ¿Renunciar a comprender y a representar Auschwitz –o sus muchos equi-

valentes posteriores– no será retroceder ante el espanto que nos causa la intuición, arriesgada por la propia Escuela de Frankfurt y en particular por Adorno, de que es *nuestro propio pensamiento* (quiero decir: el de ciertas formas de la Razón moderna, y no el de no se sabe qué delirio irracional o psicótico) el que ha hecho posible la existencia de Auschwitz? ¿No será que, al establecer el imperativo categórico *moral* de no comprender, de no representar el horror impensable, estamos tratando desesperadamente de preservar la *pureza* incontaminada de la Razón, en lugar de asumir el riesgo de admitirla como un *campo de batalla* en el que nada está decidido de antemano, en lugar de reconocer, con Walter Benjamin, que la cultura es *ya siempre*, y simultáneamente, *barbarie*? ¿Renunciar a comprender, a representar esa *contaminación* de la belleza por el horror, no será dejarle las razones al enemigo, no será hacer de ese campo de batalla, como se dice, campo orégano?

Pero entonces, ¿cómo representar lo irrepresentable, sin caer en la trampa de lo *sublime*, de la estetización del espanto? Voy a tratar de formular algunas –menos que hipótesis– *ocurrencias* despertadas, admito que un poco confusamente, por ejemplos más o menos azarosos de intentos de representación de lo *desaparecido*: es decir, no simplemente de lo "ausente" –puesto que, por definición, *toda* representación lo es de un objeto ausente–, sino de lo intencionalmente *ausentado*, lo hecho desaparecer mediante alguna forma de violencia material o simbólica; para nuestro



caso, la representación de los *cuerpos* desaparecidos por una política sistemática o una estrategia consciente.

Hay algunos ejemplos que, por su obviedad, sólo menciono rápidamente para mantenerlos como referencia. Un caso paradigmático es el de la "desaparición", en el período stalinista, de la imagen de León Trotsky de las fotografías tomadas en la etapa heroica de la Revolución Rusa, en las cuales el jefe del Ejército Rojo aparecía junto a Lenin. La "borradura" estricta y casi diríamos groseramente política de esa imagen se contrapone a la "borradura" estética y retórica operada, por ejemplo, en un cuadro del mismo período titulado *Lenin en Siberia*, en el que aparecen la mujer de Lenin y otros personajes, pero no Lenin (porque, justamente, está en Siberia). Es una oposición perfecta, en la esfera de la imagen, entre la "desaparición forzada" por motivos político-ideológicos directos, y la "elipsis buscada" por motivos predominantemente estéticos, pero que sin duda guardan sus connotaciones político-ideológicas: Lenin, en Siberia, está seguramente cumpliendo alguna misión vital para la Revolución.

En un caso, la desaparición de la imagen simplemente *replica* y *confirma* la ausentación de un cuerpo *exiliado* –en todos los sentidos del término–, y al mismo tiempo *anticipa* la ausentación por violencia del mismo cuerpo que pocos años después será asesinado en su exilio en México; en el otro, por la propia ausencia la imagen hace *presente* un cuerpo en plena actividad: la ausencia replica y confirma una omnipresencia permanen-

te e indispensable. En un caso, la imagen ha sido *suprimida*, para anunciar la muerte del cuerpo; en el otro ha sido *virtualizada*, para recordar que el cuerpo está vivo. En un caso, es la política del olvido, en el otro la de la memoria. Insistimos en que se trata casi de obviedades, pero que ilustran muy bien, precisamente, que ausencia y presencia, memoria y olvido, no son términos absolutos: son objetos de una *estrategia*.

Hay estrategias de representación más complejas, más –si puedo decirlo así– "inconscientes". Que implican una suerte de automatismo del lenguaje, de aceptación de ciertos *sintagmas congelados* cuyo mismo no sometimiento a interrogación crítica es la marca de una hegemonía ideológica. Por ejemplo: un episodio famoso de la historia argentina es la así llamada "conquista del desierto". La expresión no dice "ocupación", "irrigación", "forestación" o "cultivo" del desierto, dice "conquista". Pero, ¿por qué, contra quién, habría que *conquistar* un lugar, justamente, *desierto*? ¿No se ve, en este verdadero *lapsus*, una operación semejante a la de las fotografías de Trotsky, que empieza por hacer desaparecer *simbólicamente*, en la propia representación, lo que se tiene la intención de hacer desaparecer después *físicamente*, en la guerra, a saber los cuerpos de los habitantes originarios de ese "desierto"?

El truco no es nuevo, por supuesto: el sistema de representación colonialista occidental –y todos nosotros hemos heredado ese ideologema– siempre llamó *desierto* a espacios muchas veces no sólo habitados, aunque



fuesen de poca densidad demográfica, sino habitados por culturas complejas y a veces muy ricas, que el colonialismo se proponía *sustituir* por su propia cultura, a la que solía llamar "civilización". Filosofías políticas enteras se han construido sobre esta "desaparición forzada" de la representación: desde Aristóteles hasta Montesquieu, o entre nosotros desde Sarmiento, por ejemplo, el *desierto* es el asiento "por naturaleza" del despotismo y la barbarie, vale decir de lo "subhumano" que debe ser eliminado. En el mejor de los casos, la "desaparición forzada" de la representación permite postular, como lo indica el significante "desierto", un *espacio vacío* en el cual —como se dice— "proyectar" los ideales, las ilusiones o incluso los fantasmas de la cultura conquistadora; esa es la base material misma de lo que Edward Said ha bautizado célebremente como *orientalismo*: la construcción, en ese vacío de representación, en esa ausentación de la imagen de los cuerpos ajenos *reales*, de un "imaginario" del Otro justificador de los intereses propios⁶. O, insisto, de la *fantasmática* propia, que a veces retorna de lo reprimido en sus modos más siniestros, como puede leerse y verse en esa magnífica obra literaria de Dino Buzzatti —y en la no menos magnífica trasposición cinematográfica de Valerio Zurlini— que se llama *El Desierto de los Tártaros*.

Entre nosotros, una operación inversa —tanto desde el punto de vista ideológico como en la relación entre cuerpo y representación— puede apreciarse, por ejemplo, en las fotografías de los desaparecidos que se publican

cotidianamente en un matutino, o en las siluetas dibujadas sobre el pavimento de la calle por militantes de los derechos humanos. En los dos casos, al revés de lo que sucede en las fotos de Trotsky o en las representaciones *orientalistas* del desierto como espacio vacío, la lógica en juego es la de una *restitución* de la imagen como *sustitución* del cuerpo "ausentado". En el caso de las fotos del diario, la representación es directa y singularizada: es *ese* o *esa* desaparecido/a, con su nombre y apellido, su fecha de nacimiento y de desaparición, generalmente acompañada de otros nombres de familiares, amigos o compañeros de militancia, etcétera; es decir: a través de la *representación sustitutiva*, se restituye la *historia individual* y se apela a la *memoria* directa y voluntaria. El caso de las siluetas es más complejo: en primer lugar, la elección formal de la silueta vacía es expresión de lo que Sartre —siguiendo a Kierkegaard— llamaría un *universal-singular*: cada figura abstracta de silueta, formalmente equivalente a todas las otras, representa a *un* desaparecido y a *todos* los desaparecidos; ni la singularidad ni la universalidad, si bien sobreimpresas una a la otra, pueden no obstante ser *reducidas* mutuamente, ambas desbordan su significación arrojando un resto indecible de sentido que debe ser *construido* por el espectador, como en la *representación alegórica* que analiza Benjamin en su trabajo sobre el drama barroco.

Pero hay todavía algo más en estas siluetas, que necesariamente sobresalta al que las contempla: ellas reproducen el recurso habitual de la



policía, que dibuja con tiza, en el suelo, el contorno del cadáver retirado de la escena del crimen. Por un lado, hay un gesto *político* que arrebató al enemigo —a las llamadas “fuerzas del orden”— sus métodos de investigación, generando una contigüidad, como si les dijera: “Fueron ustedes”; por el otro, hay un gesto *inconsciente* que admite, a veces en contradicción con el propio discurso que prefiere seguir hablando de “desaparecidos”, que esas siluetas representan *cadáveres*, cuerpos muertos o “ausentados” por la violencia.

En casi todos estos casos (dejo de lado por un momento el del retrato ausente de Lenin, para retomarlo en seguida) se trata, insisto, de la *representación sustitutiva* de cuerpos muertos, asesinados (las fotos del diario, las siluetas), o bien de la *ausentación anticipada* de la imagen de los cuerpos que *serán* asesinados, material o simbólicamente (las fotos “borradas” de Trotsky, el espacio vacío del desierto). Es posible, por supuesto, encontrar casos intermedios. El escritor e historiador del arte John Berger, por ejemplo, analiza con extraordinaria sutileza una fotografía de la artista Marketa Luskacová, que muestra a un campesino dormitando, recostado contra el tronco de un árbol. Dice Berger: “Vemos al retratado en toda su secreta intimidad, y sin embargo no está *allí*: está en *otra parte* con sus vecinos: los muertos, los no nacidos, los ausentes”⁷. La lectura de Berger, así, postula una estrategia de “ausentación anticipada” donde —a la inversa de la de las fotos de Trotsky, donde la imagen *ausente* es la que anticipa

la muerte futura—, aquí la imagen *presente*, la representación *actual*, es la que remite a la futura *ausencia* del cuerpo: ese hombre fotografiado, como todos, va a morir. Se dirá, tal vez, que una diferencia aún más esencial es que, mientras Trotsky va a ser asesinado, el hombre de la foto de Luskacová presumiblemente morirá, como la mayoría, de causas de esas llamadas “naturales”. En un caso hay una decisión política, en el otro una *mera determinación biológica*. Pero no es tan seguro: el hombre de la foto es un anónimo *campesino pobre*, y tanto la obra de Luskacová como la lectura de Berger tienen una obvia intención de crítica social: aún cuando el hombre muera de causas “naturales”, su miseria evitable y su explotación algo tendrán que ver con ello, y eso se ve en la fotografía.

De cualquier manera, lo que hemos encontrado hasta acá es una serie de figuras en las que el intento (conciente o inconsciente) de *representar* la desaparición, se realiza en función de *promover* la muerte del cuerpo material (es el caso de Trotsky o el del desierto), o bien de *denunciar* críticamente esa muerte (es el caso de las fotos del diario, de las siluetas o del campesino de Luskacová); en ambos casos, si bien desde luego su significado moral e ideológico es radicalmente opuesto, el dilema adorniano (el dilema de cómo estetizar el horror, de cómo hacer visualmente *inteligible* lo imposible) sólo puede ser abordado desde el reconocimiento del cuerpo muerto: para que la imagen *viva* —aunque sea por su “borramiento”, como la de Trotsky— el cuerpo tiene



que *morir*: más aún, la muerte del cuerpo es la *condición* de existencia de la imagen tanto como la de su "borradura". Sólo el ejemplo del retrato de Lenin ausente –aunque con cierta vacilación– parece ofrecer una operación distinta, incluso opuesta: allí la imagen *desaparece* para que el cuerpo *viva*, para que sepamos que Lenin está en otra parte, trabajando para la Revolución, etcétera. "Con cierta vacilación", digo, porque la evidente intención hagiográfica, de "culto a la personalidad", en esa pintura, también en cierto sentido *mata* al cuerpo, lo transforma en un monumento de roca pétrea, en un ícono para la idolatría antes que en un cuerpo singular, viviente, sintiente y cálido.

¿No hay, entonces, solución al dilema? Para concebir la *representación* de una "desaparición" ¿deberemos siempre resignarnos a la primacía del cuerpo muerto? ¿No podremos encontrar ejemplos inversos, en los que por ejemplo la "desaparición" de la imagen, del cuerpo *representado*, sea la condición de que el cuerpo *real*, material, pueda *vivir*, y de manera más consistente y más "caliente" que en el caso del retrato de Lenin?

En un libro del antropólogo norteamericano Michael Taussig me encuentro con un ensayo en el que el autor analiza –siguiendo las huellas previas de Spencer y Gillen y después de Durkheim y Mauss– los *churinga* australianos, misteriosos objetos que constituyen el centro de cultos grupales. La fuerza vital de estos objetos sagrados se comunica a todo el grupo: cura enfermedades, asegura la reproducción de la vida vegetal y ani-

mal, y así. Los *churinga* tienen extraños diseños abstractos –puntos, círculos, líneas–, que para Taussig representan el carácter abstracto y difuso de la propia sociedad a la cual le insuflan su vida. A continuación, Taussig declara que le hubiera gustado presentar, en el dibujo de un diseño de un tótem de sapo, extraído de la monografía de Spencer y Gillen de 1899, los tres amplios círculos concéntricos grabados sobre el objeto y que representan eucaliptus totémicos del clan. Pero lo que nos presenta Taussig, en lugar de la fotografía del *churinga*, es un rectángulo en blanco, vacío. O, mejor dicho, no del todo vacío, porque adentro del rectángulo el propio Taussig escribe lo siguiente:

"En este espacio vacío me hubiera gustado presentar el dibujo de Spencer y Gillen del tótem del sapo, pero mi amiga, la profesora Annette Hamilton, de la universidad de Sydney, me dice que los aborígenes considerarían un sacrilegio la reproducción de esta ilustración, lo cual no sólo reivindica el poder del diseño, sino también las prohibiciones para que *no sea visto*, que son señaladas pero no obedecidas por los propios Spencer y Gillen"⁸.

Aquí, entonces, hay una política diferente tanto a la de la "desaparición forzada" de la imagen como a la "sustitución restitutiva", por la imagen, del cuerpo muerto. Aquí la imagen es *suprimida* para que el cuerpo (el "corpus" social, en este caso) pueda *vivir*, para que la *invisibilidad* no violada del *churinga* pueda seguir insuflando su fuerza a los participantes



del rito. Se me dirá que no es, como los anteriores, un ejemplo estrictamente *político*. No estoy, tampoco acá, demasiado seguro: las representaciones y las imágenes mediante las cuales los sujetos simbolizan sus relaciones con la sociedad en que viven son una materia profundamente política, y la dialéctica de su visibilidad/invisibilidad puede, como en este caso, ser decisiva para su subsistencia, para sus políticas de la memoria y el olvido. Pero si se busca un ejemplo más *directamente* político, también es posible encontrarlo.

Vuelvo al ya citado John Berger. En otro de sus libros, describe con casi obsesiva minuciosidad una fotografía que tiene frente a él, en su escritorio. Es la fotografía de seis militantes sindicales turcos, tomada en la clandestinidad, poco tiempo después de un cruento golpe militar en 1980. Cincuenta mil personas acaban de ser arrestadas y condenadas sin juicio previo; otros miles han desaparecido sin más noticias de ellos; cientos han muerto en la mesa de torturas. La mayoría de esas víctimas son, como los seis fotografiados clandestinos, militantes sindicales. Berger hace una lectura de la política turca del momento –y, por extensión, de la violencia política de las clases dominantes en general– a través de la fotografía, de la expresión del rostro de los seis militantes, de sus manos y sus nudillos apretados, de su ropa, del ambiente que los rodea, del brillo obcecado de sus ojos. Imagina sus pensamientos y sus sentimientos, imagina las canciones que cantan y los libros que leen en su clandestinidad,

cómo se comunican con sus hijos, cómo reciben las noticias del mundo exterior. Y a continuación, muestra la fotografía: por supuesto, un rectángulo esta vez sí completamente en blanco, vacío. Ya se nos ha dicho todo sobre ellos, incluso sus nombres de guerra, pero la foto misma es *inmóstrable*, porque desde luego sería *incriminatoria*⁹. Nuevamente, como en el caso del *churinga*, la representación es eliminada para que esos cuerpos puedan seguir *viviendo*, militando. La diferencia con el retrato ausente de Lenin es que no hay aquí ninguna abstracción idolátrica, ninguna monumentalización: aunque se nos prive de su imagen, cada uno de esos hombres –a través del análisis de Berger– tiene para nosotros una *consistencia* y una *carnalidad* absolutamente irreductible a ningún Concepto, a ninguna generalización. Aquí la imagen, la *representación icónica* que en su puro aislamiento hubiera equivalido a una denuncia policial, es sustituida por un vacío rodeado de *palabras* que no es el vacío de la desaparición, sino todo lo contrario: es la construcción de un discurso indirecto que –como el de *Shoah* de Lanzmann– evita el congelamiento de la memoria en la foto de prontuario.

A esta política de supresión de la imagen para hacer vivir el cuerpo, que se diferencia de las políticas que tienen que *aceptar la muerte* del cuerpo para restituir la imagen, la llamaré la política de *invisibilidad estratégica*, en tanto radicalmente opuesta a las políticas de *desaparición forzada* de la imagen, pero también distinta a las políticas de *restitución sustitutiva*



(como las de las fotos del diario). No la estoy postulando como una receta, ni la estoy promoviendo como una alternativa: sólo estoy diciendo que ella aborda de distinta manera que las otras el dilema adorniano, en tanto establece con lo real lo que el propio Adorno llamaría una *dialéctica negativa*: la ausencia absoluta de representación no es aquí ni una "retirada" del mundo de lo sensible ni un intento imperfecto de dar cuenta de lo real, de "reflejarlo"— como se dice vulgarmente—, sino que la invisibilidad señala directa y acusadoramente a la *materia corporal* misma de una realidad que sólo puede seguir existiendo *no* por la simple "renuncia" a su representación, sino por una suerte de intencional *mudez* que habla a los gritos: Berger no se limita a callar, a no mostrar; dice con todas las letras lo que *no puede ni debe* mostrar para que los cuerpos allí *no* representados puedan continuar viviendo y luchando, y con ese sólo gesto denuncia una realidad —como la llamaría Adorno— *no reconciliada*, fracturada y desgarrada, que obliga a suprimir su propia imagen.

Ese blanco dentro del recuadro de la fotografía no es entonces un verdadero o imaginario *vacío*, como el del desierto: al contrario, por el mismo hecho de estar "enmarcado" está *sobrecargado* de significación. Incluso de significación, si puedo decirlo así, *ontológico-política*: por un lado, nuevamente a la inversa de los ejemplos sin embargo muy distintos entre sí de las fotos de Trotsky o la del campesino durmiendo, en las que la presencia de la imagen anticipaba una

pérdida del ser de la realidad por la futura desaparición de esos cuerpos, aquí la *invisibilidad estratégica* de los militantes está anticipando un *enriquecimiento* de la realidad, ya que si en el futuro esos militantes *pueden* ser representados y mostrados, obviamente será porque la realidad será mejor que la actual. Pero, además, será porque ese vacío enmarcado habrá sido *llenado* gracias a la *praxis* colectiva de una sociedad rehaciendo su Historia. Como dice el propio Berger, la fotografía en blanco acusa la existencia de lo *insoportable*, de lo intolerable; pero cuando algo es asumido como intolerable, salvo suicidio en masa, lo que sigue a ello es la *acción*.

La *invisibilidad estratégica* es también, entonces, una apelación a lo que Benjamin llamaba la *historia subterránea* de los (por ahora) vencidos, pero lo es a la manera estrictamente benjaminiana: no una apelación a reconstruir el recuerdo de los vencidos tal como fue en el pasado (diríamos: tal como *podría* haber sido mostrado en la fotografía de los militantes de Berger), sino (cito) "tal como relampaguea *hoy* en un instante de peligro". Es una apelación, pues, no a la "Memoria" en abstracto, sino a la construcción activa de la *memoria anticipada* de un futuro de redención. Es también violencia, por supuesto: toda borradura de lo previamente existente lo es. Pero es —si se me permite tomar para otro propósito la expresión de Toni Negri— *violencia constituyente*¹⁰: es violencia fundadora de una nueva "legalidad" que apuesta al permanente desplazamiento hacia



adelante de una autoinstitución de la imagen que no permite su congelamiento, de una imagen siempre retrasada respecto de su propio movimiento.

Me parece, concluyendo provisoriamente, que esta *invisibilidad estratégica* de la fotografía de los militantes turcos constituye una buena metáfora para una construcción política de la memoria, que demuestra que no todo "borramiento" de la representación es necesariamente una "desaparición" negativa del recuerdo, y que sortea la trampa melancólica que hace que —como decía célebremente Marx— haya generaciones enteras de muertos que siguen oprimiendo como una pesadilla el cerebro de los vivos. Pero yo no podría expresarlo mejor que esa pequeña fábula que inventa el propio Berger a propósito de las fotografías de Marketa Luskacová, y que dice así:

"Los Muertos viven, sin duda, más allá del tiempo, no tienen edad. Y, sin embargo, gracias a la continua llegada de nuevos moradores, están al tanto de lo que sucede en la Historia y esta conciencia general les provoca de tanto en tanto una especie de curiosidad que los incita a saber más. Movidos por esa curiosidad, decidieron convocar a una fotógrafa. Le comunicaron la sospecha de que los Vivos, como nunca antes, estaban olvidando a los Muertos. Claro que, tarde o temprano, siempre se olvida a los muertos individuales: hasta allí, no había nada nuevo. Pero sucedía que ahora, aparentemente, la enorme, infinita masa de los Muertos caía en el olvido, como si los vivos se hubiesen

avergonzado de su propia mortalidad, del lazo de consanguinidad que los unía a los Muertos. Lo que querían ver era gente que aún recordara a los muertos. Pero no a los desconsolados por el luto (el luto es pasajero), ni a los mórbidos (obsesionados por la muerte y no por los Muertos), sino gente que en su vida cotidiana fueran conscientes de la presencia de los Muertos, sus vecinos, pero pudieran ver más allá, pudieran luchar para que su número fuera menor."¹¹

Notas

- 1 Georges Didi-Hubermann: *Lo que vemos, lo que nos mira*, Bs. As., Manantial, 1997
- 2 Cfr., por supuesto, Walter Benjamin: "La obra de arte en la época de su reproducción técnica", en *Discursos Interrumpidos*, Madrid, Taurus, 1985
- 3 Jean-Louis Déotte: "Une esthétique du disparaître", texto enviado al I Coloquio sobre La Desaparición: Arte / Política / Memoria, Bs. As., Agosto 1999
- 4 Theodor W. Adorno: *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1988
- 5 Citado por Serge Daney: *Perseverancia. Reflexiones sobre el Cine*, Bs. As., Ediciones El Amante, 1998
- 6 Edward Said: *Orientalismo*, Madrid, Prodhufi, 1996
- 7 John Berger: *Cada vez que decimos adiós*, Bs. As., Ed. De la Flor, 1997
- 8 Michael Taussig: *Un Gigante en Convulsiones*, Barcelona, Gedisa, 1995
- 9 Cfr. John Berger: *And Our Faces, My Heart, Brief as Photos*, New York, Vintage Books, 1984
- 10 Antonio Negri: *El Poder Constituyente*, Madrid, Prodhufi, 1992
- 11 John Berger: *Cada vez que decimos adiós*, op. cit.



Nos queda la palabra

Entre los oficios de Liliana Herrero están la música y la filosofía. Como ella dice en la conversación que transcribimos en las páginas siguientes, no sólo quien compone es creador, quien piensa la interpretación posible de una melodía, la re-crea. En su caso, es impensable la música sin una intensa reflexión sobre su valor y sobre su vigencia, sobre su actualidad o su importancia. Los temas por los que transita el pensamiento de Liliana, son temas caros a esta revista: la tradición y la vanguardia o el respeto y la heterodoxia –en palabras de Mariátegui–; la política y la cultura; la guerra y la violencia en la cultura y en la política. Liliana Herrero ha editado varios discos –*Liliana Herrero, Esa fulanita, Isla del tesoro, El diablo me anda buscando*–, y en gateras espera *Recuerdos de provincia*. Discos que recorren el folklore y que van señalando una búsqueda que no ha dejado de mutar, y de sospechas que no cesan de transformarse. Estas cuestiones, reflexionadas también en sus escritos, son sobre las que quisimos dialogar.



Entrevista a Liliana Herrero

por **Guillermo Korn, María Pia López
y Alejandra Prilutzky**

En relación al nombre que le pusiste a tu próximo disco, Recuerdos de provincia, teníamos ganas de preguntarte qué es para vos la provincia.

Y... son recuerdos. En mi caso es complicado, contradictorio y paradójico ese tema, la provincia. Nosotros éramos provincianos, mi padre era un hombre de Guallequay, Entre Ríos, y lo que yo recuerdo de mi infancia es una defensa a ultranza de la provincia acompañado de un ataque sistemático al porteñismo. Mi padre llegó a formular una frase escandalosa, exagerada: es preferible que no hagan el puente Zárate Brazo Largo, ya es una desgracia la realización del Túnel subfluvial Santa Fe-Paraná. Es decir, él pensaba que todos los males iban a venir con la invasión de los porteños a las provincias. Así es que yo me crié en esas ideas. Pero todo esto, a su vez, era muy contradictorio ya que mi padre era un hombre universalista, un hombre de la Reforma Universitaria, un hombre ilustrado que había tenido una fuerte militancia política. Había luchado contra el peronismo, de hecho se va a Chile exiliado. Creo que lo impactó enormemente la muerte de Ingalinella, un médico amigo suyo que fue torturado y asesinado por la policía, precisamente por su lucha antiperonista. Finalmente termina siendo un hombre del desarrollismo, previo pasaje por el radicalismo. Fue un gran amigo de Frondizi. Recuerdo la mañana en que apareció Frondizi en mi casa. Sin duda fue para nosotros y para él un gran acontecimiento. Esta pertenencia política producía en él una enorme contradicción porque confiaba absolutamente en el desarrollo como posibilidad fundamental para los pueblos pero, al mismo tiempo, reivindicaba la aldea. Hizo una alquimia peculiar; mezcló ese entrerrianismo enigmático, digamos, ese último gesto aristocrático, con el modernismo, la ciencia y el desarrollo económico. Sin duda, eso producía una gran tensión teórica y estética. Tensión que yo también poseo; la añoranza por algo que no está más pero que al mismo tiempo lo que estaba tampoco era como lo pensábamos. Esa tensión está siempre presente en mí, en las cosas que pienso, en la música. Por otra parte, mi padre también era un gran lector de literatura, de poesía –Mallarmé, Eliot, Stendhal, Thomas



Mann, etc.-; pertenecía y era amigo de la generación de los poetas del 40 (Mastronardi, Juan L. Ortíz, Veirabé). No era él un poeta. Era un bioquímico en constante tensión entre su deseo de vivir en Villaguay, las exigencias de la época y la ausencia de otra cultura que no fuera la lucha directa por las cosas vitales. Era un personaje que oscilaba entre la audición de Schöenberg y la bárbara caza de perdices. Estos debates, estas ideas, estaban muy presentes en mi casa: la reivindicación de la aldea, la crítica fuerte a la cabeza de Goliat, al centralismo porteño, la pasión por la poesía y la música y la reivindicación por la ciencia y la técnica desarrollistas. Además como era profundamente ateo, tenía discusiones muy fuertes con el cura del pueblo. Recuerdo esas largas charlas, a los gritos, sobre la existencia de Dios, para después sentarse los dos a escuchar la Misa en si menor de Bach.

La música como un lugar de reconciliación.

Sí, decididamente, pero al mismo tiempo estaba siempre presente la polémica. Realmente mi casa era un lugar de grandes debates así como de grandes imposiciones y autoritarismos. Hay una anécdota que tengo escrita por ahí junto a otros textos, si alguna vez me animo publicaré eso como libro. Yo había leído a Tagore en algún momento de mi adolescencia. Entonces cometí el error terrible de decir en la mesa, que era un lugar sagrado, "no hay mejor cosa que tomar agua cuando se tiene sed, comer cuando se tiene hambre, dormir cuan-

do se tiene sueño". Mi padre, enfurecido, me echó de la mesa y como castigo fui a parar al sótano. Recuerdo que gritaba algo con "ismo", una acusación de sensualismo, materialismo o empirismo, alguna cosa así me habrá dicho. Era un enojo enorme por la ausencia de fundamentos más trascendentes. Era ateo pero tenía esa tensión entre la ausencia de dios y la voluntad de buscar o creer en algo profundo. El fundamento de las cosas no podía reducirse a las cosas mismas. El arte y la experiencia científica también requerían otras miras. De hecho fue el bioquímico que hizo la primera transfusión de sangre realizada en Entre Ríos. Era un hombre que había trabajado como maestro en una escuela rural y después, con esa plata que juntó durante muchos años, se fue a estudiar medicina a Rosario.

Parece lógico el destino como desarrollista.

Claro, y así fue. De manera que la provincia para mí son recuerdos, un lugar de tensiones. Algo deseado y al mismo tiempo insoportable.

Pero también como un lugar de ausencia.

Sí. Al mismo tiempo como lugar de ausencia, porque ese mundo bucólico y aldeano en el que pensaba mi padre dejó de existir rápidamente, tal vez nunca existió. También es cierto que el Túnel y el Zárate Brazo Largo que ligaban a la provincia con el mundo desarrollado y hoy es el paso imprescindible del Mercosur, se



realizaron y Entre Ríos no siguió siendo lo que era. Además provocó un proceso inverso, tal vez impensado para mi padre, muchos entrerrianos se fueron de la provincia.

La provincia remite a un pasado y a cosas tradicionales con las cuales uno puede ir vinculándose. Pero vos, con tu música vas rompiendo esas tradiciones, rescatás cosas del pasado pero nunca lo dejás así como viene.

No, nunca lo dejo así como viene. Pienso que el pasado no es sólo un dato de conocimiento, una herencia, sino que es búsqueda, no es algo que se recibe sin más ni que el presente encuentre con sólo volver la mirada. En este sentido el pasado es conflicto. La idea de recuerdos es para mí la idea de voces como fantasmas, de susurros y de palabras que nunca pueden recuperar el cuerpo íntegro de lo que fue. Más bien señalan una ausencia que siempre se hace presente. Tal vez sin recordar esa ausencia, nada somos. Una ausencia que interroga, que interpela, esa sería la idea de *Recuerdos de provincia*, algo oscuro, neblinoso que se me hace presente cuando estoy acá y también cuando voy a Villaguay, porque cuando voy tampoco están las cosas como yo las recordaba. Es un reclamo que insiste, obstinado.

¿Por qué la filosofía, Liliana?

Bueno para responder eso tengo que seguir con el relato familiar. Yo continué las líneas tiradas por mi pa-

dre en relación al arte, la literatura, la música y también la política. Mis hermanos recogieron más la tradición científica. En mi casa no se discutía qué debíamos hacer cuando culmináramos el colegio secundario. Nos teníamos que ir de Villaguay porque nuestro paso por la Universidad era un tema sin discusión. En Entre Ríos no existía aún la Universidad. Había algunos institutos de enseñanza terciaria que funcionaban fundamentalmente en Paraná. Cuando me tocó el turno opté por ir allí a estudiar en el Profesorado humanístico. En realidad elegí ir allí para estar cerca de mi casa. La verdad es que en esa elección no hay ninguna decisión trascendental o vocacional fuerte. Fue así. Filosofía era la única carrera de ese Profesorado donde se anotaban pocos alumnos, entonces no había cupo por lo tanto no se rendía examen de ingreso. Ese es mi gran inicio. Absolutamente desorientado y oportunista. En Paraná estuve un solo año, me fue muy mal, no tenía ganas de estudiar, extrañaba mucho mi casa. Cuando quise volver, mi padre fue terminante y me dijo que yo tenía que estudiar una carrera universitaria, entonces ahí opté por irme a Rosario. Como yo había hecho ese año de Filosofía en el profesorado, me inscribí en Filosofía. Recuerdo que me asustó el hecho que había Latín y Griego, igualmente los estudié cuatro años. Los rendíamos con trampas; como siempre, una se arrepiente de no haber aprovechado esa oportunidad para estudiar de verdad esos idiomas fundamentales para occidente.



Pero tuve una experiencia muy interesante que, creo, fue por la cual continué con la carrera. Fui alumna de un profesor decisivo para mí, se llamaba Adolfo Carpio. Escribió un manual llamado *Principios de Filosofía*, él que era contrario a los manuales. Era una persona muy extraña, muy autoritaria, un hombre de derecha, un conservador, pero era un hombre muy valiente. Fue el único profesor que yo recuerdo se haya atrevido a enfrentar al movimiento estudiantil, inclusive a mí. Yo rendí cuatro veces Introducción a la Filosofía. Le tenía mucho miedo, pero fue una experiencia muy interesante. Un día, a la tercera vez de rendirla, tomé coraje y fui a hablar con él que era el director de la carrera, el cargo que yo tuve muchos años después, increíble, ¿no?. Llegué muy agitada porque el Instituto de Filosofía estaba en el tercer piso de la facultad, y él me dice "Herrero, que la trae por acá", "bueno profesor, yo quiero rendir bien la materia, es la única que no tengo aprobada", entonces me dice "viene agitada, vio como cuesta el ascenso al saber". Entonces yo le contesto "no me asuste más, porque a la materia yo la sé y usted me da miedo, estoy agitada porque subí tres pisos por escalera y usted me viene con las metáforas platónicas"; claro, él se refería a la alegoría de la caverna de *La República*, eso era lo que me estaba señalando y que él contaba de manera extraordinaria en las clases. Entonces me dice "mire, usted estudie y venga a rendir, yo pienso que usted sabe, pero se aturulla", como se dice en

Entre Ríos. Fui a rendir y cuando entro, se para –hablaba muy fuerte– y me dice "Herrero, usted prefiere que me quede o que me vaya", "no, yo prefiero que se quede", "bueno, entonces vamos al grano. Kant: la *Crítica de la Razón pura*, la *Crítica de la Razón práctica*".

Bueno, por supuesto, aprobé con felicitado y a partir de ahí me parece que empecé a pensar la filosofía, algo empecé a pensar. Pero debo decir que fue a través de un profesor profundamente conservador que se solazaba en dar grandes clases, magistrales, en el salón de actos en contra del marxismo; él sabía muy mal el marxismo y muy bien "su" Heidegger, fue una especie de introductor de ese Heidegger en la Argentina. Me acuerdo que después del examen él se levantó, me dio la mano y me dijo "usted me va a recordar siempre y yo le voy a decir una cosa. Recuerde esto: ustedes, todos, van a fracasar".

¿Y fracasaron?

No sé, no sé. Sí y no. Creo que fracasamos en esa fuerte voluntad de transformación del mundo del modo en que lo queríamos o pensábamos en esos años. Como actos de guerra. Pero la voluntad actúa por otros caminos, incluso desconocidos. Cuando yo hago un disco percibo que ahí transitan algunos de esos otros caminos de la voluntad y la pasión transformadora. O canto yo o canta Soledad, ahí también hay una guerra. Eso también es una guerra, son interpretaciones y las interpretaciones son una guerra. Me fui a otro lado...



No, te fuiste al lado correcto.

Él me dijo eso, "van a fracasar". Después fuimos muy amigos. Ocurrió algo sorprendente incluso, cuando me detienen, fue el único profesor que fue a la Jefatura a preguntar por mí. Eso fue increíble y no lo voy a olvidar nunca más, me emociona recordarlo. Después rendí otras materias con él, Metafísica, Filosofía Moderna, pero ya era otra cosa. Además teníamos grandes conversaciones, grandes discusiones. El Heidegger que leí con él me fue de mucha utilidad; después lo leí con Sciarreta, una experiencia maravillosa, que me enseñó un Heidegger que Carpio no sabía o no quería conocer. Nunca lo sabré. Igualmente ahí aparece de nuevo el tema de las interpretaciones. Nunca más lo vi, se murió en el 82, 83.

Cuando se acercaba el derrumbe de la dictadura, se preparaba la democratización del país y se estaban aliviando las cosas, me empecé a encontrar con gente de la Facultad; algunos habían estado afuera, otros presos, otros guardados adentro de un ropero, como dice la canción de la película de Pino Solanas "El exilio de Gardel". Ahí me di cuenta que, excepto los que habían estado afuera, nadie había agarrado más un libro; desde el 76 hasta fines del 82 yo no leí nada decisivo.

¿Qué hacías en esos años?

Vendía ropa... Me echaron de todos los trabajos, me aplicaron la Ley de Seguridad Nacional. Yo trabajaba en una Institución que se llamaba la

Vigil. Fue un proyecto comunitario magnífico. Comenzó siendo una biblioteca popular, y después una hemeroteca, una escuela primaria, secundaria, Universidad popular, guardería, jardín de infantes, cooperativa de crédito y de consumo, observatorio astronómico; compraron una isla y pusieron un criadero de nutrias, era algo extraordinario. Yo trabajé ahí desde que me recibí en el 73 hasta el 76-77. Hasta que la intervinieron y nos echaron a todos. Fue un episodio increíble, entraron las patotas armadas, hicieron una pira y quemaron todos los libros. Esto lo cuento en el libro de Eduardo Blaustein *Decíamos ayer*, sobre la prensa en el proceso. La Vigil estaba ubicada en un barrio popular, muy popular. Tenían una biblioteca en el garage de una casa, uno puso una moto usada que se rifó, y entonces se amplió la biblioteca y compraron un terreno, y se rifaron departamentos, autos, de todo. Se mantenían con eso al mismo tiempo que iban ampliando la institución. Después vino el rodrigazo y todo se derrumbó. Más tarde vino la acusación de comunistas, de hecho había gente de izquierda, muchos peronistas de izquierda y a toda la Comisión directiva la metieron presa. Llegaron las patotas y fueron arriba, buscaban la radio con la que "nos comunicábamos con Moscú". Lo que estaba "arriba" era el observatorio astronómico. La lente del telescopio que era carísimo y único en el país, se lo robó la marina. Mataron a mucha gente del barrio, a profesores, celadores y a muchos estudiantes también. Pero no sé cómo fui a parar a la Vigil...



Vos decías que volviste a leer Heidegger en el 83.

En el 83 nos comenzábamos a encontrar con antiguos compañeros de la Facultad. Eran encuentros patéticos de algún modo, porque se producían en la calle, azarosamente y las expresiones más corrientes eran: "yo creí que estabas muerta", "¿dónde estabas?". Bueno, nos comenzamos a juntar, a reunir y ahí nos enteramos que el filósofo y psicoanalista Raúl Sciarreta estaba dando unos cursos en Rosario, y que si nosotros le proponíamos alguna lectura, seguramente él tendría interés en enseñarnos. Entonces le fuimos a hablar, y durante tres años leímos *Ser y Tiempo*. Así es que yo aprendí Heidegger con dos versiones radicalmente diferentes, con Carpio en la Academia, a quien recuerdo emocionadamente y con Sciarreta a quien recuerdo emocionadísimo. En el 84, cuando vuelvo a la Facultad ya había compañeros que habían vuelto del exilio. Hablaban de autores completamente desconocidos para mí. Yo no sabía quien era Derrida, ni quien era Deleuze, ni quien era Foucault, tampoco sé si los conozco bien hoy, lo que quiero decir, es que se produjo una situación fea, muy penosa, al mismo tiempo que patética. Fue muy ingrato todo aquello, contradictorio, pues pese a la alegría del reencuentro con viejos amigos, había un abismo teórico enorme entre las personas que se habían quedado y las que se habían exilado. Tanto los que volvían como los que estábamos acá ya no teníamos veinte años, éramos grandes,

nadie se animaba a rendir un concurso. Lo que yo sabía era lo que había estudiado con profesores en la Universidad de fines de los 60 hasta el 73-74, después nada. Cuando se produce el proceso de normalización democrática llaman a Gladys Rímini, una vieja compañera que estaba en ese momento con el radicalismo, para ser Secretaria Académica de la Facultad. Ella me propone un cargo de titular simple contratada hasta el concurso en una materia que iba a formar parte de un primer año común para todas las carreras de esa Facultad. El proceso de normalización democrática en la Facultad de Artes y Humanidades inventó el primer año común para que pudiéramos regresar a dar clase todos nosotros. Esto es así. Después le buscamos fundamentaciones y no estaba mal. Esa es la verdad. Se fundó un primer año para aislar a los estudiantes que ingresaban de los procesistas que aún quedaban en la Universidad y para que nosotros encontremos lugar para trabajar. Después vino el concurso. El jurado estaba constituido por Oscar Terán, Jorge Dotti y Raúl Biagini, un estudiante de la carrera y un egresado. Nos presentamos a rendir unos cuantos. Fue muy difícil todo eso. Me acuerdo de haber estudiado muchísimo; yo no sabía quien era Terán, así que me leí todos los libros de Terán, Dotti y los de Biagini. Había diez cargos y yo salí primera en orden de méritos, como se dice en el lenguaje de los concursos. Pero gané más por la entrevista que por la oposición, que fue floja, muy floja, porque mi formación era realmente pobre. Eso ocurrió en el 85;



en el 86 se hizo el primer congreso de Filosofía en Puerto San Martín, y ahí escribí un artículo por primera vez en mi vida. Yo no había escrito nunca otra cosa que no fueran monografías de las materias de grado. Escribí un artículo que hasta el día de hoy pienso que no está mal, se llamaba *Modernización: ¿una empresa tolerante?*, porque yo escuchaba esa palabra que no había oído antes: tolerancia, era una palabra muy fuerte, muy usada en esos momentos y no me gustaba; sigue sin gustarme.

¿Por qué te disgusta la idea de tolerancia?

... Defiendo mi derecho a ser intolerante respecto de determinadas cosas, vamos a decirlo así. Yo creo que es un derecho que hay que ejercitarlo frente a determinadas cuestiones que son abominables. Esa máxima "Ni olvido ni perdón", yo la pienso como algo que está muy presente en mi vida, y también creo que es una herencia paterna. Cierta intransigencia ante acontecimientos también desmesurados. En el arte, me gustan más las tensiones y los contrastes, no me gusta la fusión de líneas artísticas. Me interesa más tensar la cuerda; lo otro me parece amabilidad artística. Por ejemplo, Antonio Tarragó Ros, que es un buen chamamecero con quien ideológica y políticamente no estoy de acuerdo en nada, —pertenece a ese grupo de personas que finalmente terminaron en el menemismo—, decía "no hay territorios, no hay fronteras". Y a mí me parece que es al revés, que sí hay fronteras y que lo

que hay que establecer es un diálogo entre esos territorios; pero es erróneo suponer que los diálogos son siempre amables y cordiales; más bien son crispados, tensos, de enfrentamiento y está bien que así sea. En otro plano: me resulta molesto que ciertos intelectuales, a los que respeto, vayan al programa de Grondona y se sienten a la mesa con Patti, a mí eso me parece detestable, yo jamás podría hacerlo. Frente a esas situaciones yo no puedo, ni quiero, ser tolerante.

La idea de tolerancia creo que tuvo que ver con la salida de la dictadura. En relación a esto, en el caso de la música me parece que en los 80 había una tendencia muy fuerte a fusionar cosas, incluso sumándose con gente de otras disciplinas, aunque eso llevara a dejar de lado las diferencias. ¿Cómo lo pensabas a este proceso?

En el terreno más político de hacer un recital o un festival con éste o con el otro, eso no me desagrada, a menos que haya personajes que no me gusten, entonces no voy. Pero en el terreno estrictamente artístico, estético, la fusión fue más un principio de los 60 y eso siempre me resultó muy paradójal. Por ejemplo en el folklore que era el *boom* en esos años, la vanguardia folklórica (Mercedes Sosa, Armando Tejada Gómez, Mathus, mi primo Juan José Manauta), todo ese grupo que armó el Nuevo Cancionero, crearon lo que se dio en llamar precisamente fusión o también tuvo el nombre de proyección folklórica.



También Manolo Juárez, Chango Farías Gómez, Eduardo Lagos y otros. Ahora, cuando yo quise pensar estéticamente los 80, habiendo pasado por los 70, no pude hacerlo en términos de fusión. Al contrario, pensé en fronteras y en territorios que están dialogando, como dije antes, de un modo a veces crispado y tenso. Y eso es lo que intenté llevar a la música. Pero la paradoja es que en medio de la gestación o proto guerrilla de los 70, cuando se pensaba en la guerra o en la confrontación, artísticamente se pensaba en términos de fusión. En cambio, en términos de la política no había fusión posible. Esto es algo que pensé después, no lo pude considerar en esos momentos. En realidad la fusión consistía en haber descubierto los grandes acordes alterados del jazz, y de otras músicas como las del impresionismo debussyano y en haberlos trasladado a otro territorio. Y no estaba mal, se hizo muy bien, tuvo un sonido con instrumentos muy de los 60 como el de la flauta traversa que era un sonido obligado. Pero en realidad yo diría que estéticamente era contradictorio con la confrontación que se pensaba en el terreno de la política y con la radicalización con que esos mismos músicos pensaban sus vidas, incluida la mía. Nosotros finalmente éramos eso, subíamos con poleras negras levantando la mano izquierda, el puño en alto y éramos Gardel en Rosario; éramos como la conducción artística del movimiento político. Estéticamente era interesante, era la primera vez que alguien se animaba a trasladar complejidades armónicas y rítmicas, fraseos de otros

ámbitos al folklórico que siempre exige una idea de tradición y de propiedad privada muy fuerte. Nunca hubo en el folklore la idea de que la tradición es algo que se está construyendo siempre.

Algo similar a lo que pasó en el tango, la vieja guardia y los nuevos concertistas o compositores que empiezan a meter otras cosas, inclusive también en el tango bailado.

Son géneros que exigen conciencias muy cautivas; el folklore, el tango o el mismo *rock and roll*, son tribus en realidad. Pero la acción de trasladar de un territorio a otro una armonía o una forma de tocar, ya era toda una novedad, y de hecho constituyó un movimiento, el Nuevo Cancionero que llegó a tener hasta un manifiesto, acorde con lo que se estaba produciendo en Brasil con el Tropicalismo y la *bossa nova*. En Argentina ese movimiento formaba parte del aparato cultural del Partido Comunista y era muy fuerte, Mercedes Sosa, Lima Quintana, Kelo Palacios, toda la gente de Cuyo, en fin, participó mucha gente de gran nivel artístico.

Cuando vos decís pensar lo que hacés en la cultura como una guerra, esto exige una idea de territorios definidos. En ese sentido, ¿guerra contra qué sería? ¿cómo pensás el combate, cómo lo focalizás?

En términos artísticos, estéticos, cuando yo me largo a hacer el pri-



mer el disco en el año 87, me metí con el *rock and roll* y con el *pop*. Usé máquinas de ritmo, algo inusitado para el folklore, algo que lo que estás cantando, o el propio género folklórico, no pide. Entonces si no lo pide no lo tenés que diluir en lo que estás cantando, fusionar con lo que estás cantando, sino que lo que tenés que mostrar es ese contraste que se produce. Porque ese contraste, me parecía a mí, producía un efecto de extrañeza y de esa manera se resignificaba aquello viejo que uno tenía en la memoria de la escuela primaria, como, por ejemplo, el tema *Viva Uruguay*. Esa es la idea que yo tengo, no encubrir la confrontación, sino provocar una tensión y evidenciar que ese tema se podía pensar de esta manera. Y en eso fui muy audaz, por eso reivindicó el primer disco. Le traía el material a Fito, pensábamos cosas, y lo hacíamos los dos. Fito me dijo hace poco que nosotros nos atrevimos porque no sabíamos lo que hacíamos. Tal vez tenga razón. De igual manera, creo que el máximo atrevimiento, si se puede llamar así, que yo hice con respecto a un nombre fuerte de la tradición folklórica argentina, fue la versión de *Los ejes de mi carreta*. Porque al sustraerle palabras, que en realidad se lo robo como idea a Leónidas Lamborghini, el sentido del texto se iba corriendo todo el tiempo. Yupanqui dice "necesito silencio ya no tengo en quien pensar" y yo digo "no necesito, tengo en quien pensar". Eso ya es otra cosa, ¿no?. "Porque no engraso los ejes, me llaman abandonado", "me llaman abandonado, ¿por qué?", decía yo. Iba estallando,

se iban triturando las palabras que sostenían un sentido unívoco de una milonga tan conocida de Atahualpa. Yo insistía en que cuanto más conocido era el tema, mejor para mí. Porque eso colocaba al tema a conversar en otro terreno y en vez de ser una irreverencia para el autor, era un halago; porque un texto, un tema musical que resiste una nueva visita, y una visita que lo hace estallar, tiene que ser muy fuerte, muy poderoso artísticamente. Y yo creo que los temas de Atahualpa lo resisten perfectamente, porque son vigorosos musicalmente, tienen una coherencia interna y un bello texto. Era eso, sacarme el sombrero, nunca pensé en términos de "mirá que piola que soy, a los popes del folklore los hago mierda". Mucha gente lo interpretó así, pero yo jamás pensé que se tratara de eso.

En unos trabajos tuyos sobre Atahualpa y Caetano destacás la continuidad entre la actividad intelectual y el hacer música. ¿Esto te aparece como objetivo, como meta? Porque lo que decís del trabajo sobre las palabras, habla de otros sentidos, de otras intenciones. Por lo que sé, los músicos no les suelen dar mucha importancia a estas cuestiones, pero en tu caso aparecen juntas la letra y la música.

Yo he encontrado melodías preciosas con letras que son muy débiles, y no las he hecho. Y al revés también; hay grandes textos que no se sostienen musicalmente, en ese caso tampoco los he hecho. Sí, para mí eso es



fundamental. Igual la pregunta la había entendido en otro sentido, volviendo a lo que hablábamos antes, porque el tema es qué era la filosofía. Porque en medio de todo ese embrollo del 84, yo no me ubicaba ni con los nuevos autores, ni sabía bien por donde empezar a leer. Sin duda la presencia de Horacio González en mi vida es muy importante no sólo en términos afectivos, sino también teóricos, porque yo me encuentro con alguien que había realizado todas las lecturas que yo no tenía y al mismo tiempo no las pensaba como un patrón de autoridad. Entonces me pareció que no tenía que pensar esa ausencia de lecturas como algo tan pesado que me impidiera reflexionar. Igualmente esa situación de minoridad teórica fue inevitable, porque ante los jóvenes estudiosos de Franja Morada, que habían hecho la Carrera durante el proceso pero que habían tenido el dinero y la oportunidad de realizar cursos en otro lado, nosotros no nos animábamos a hablar. Fue muy doloroso, lo recuerdo con pesadumbre. Siempre pienso como emblemática la muerte de Elda Insúa, una compañera que era mucho mayor que yo. Los años que estuvo en la Universidad democrática fueron de un gran sufrimiento para ella. Se compraba los libros y trataba de ver quién era este señor Deleuze, y quién era este señor Foucault, y qué era esto de Lacan y este lenguaje, y las palabras nuevas, "¿desde dónde hablás?". Todas esas formas que estuvieron muy de moda... Y yo de golpe, y de a poco también, diría que de las dos formas, fui descubriendo que le concedíamos de-

masiado a las modas. Pero eso lo fui descubriendo muy lentamente, con mucho sufrimiento, con mucha polémica dentro de la Universidad, política e institucional, y también en la música. En los años 60 yo participaba de la música revolucionaria en Canto Libre, en Nuestro Canto, también lo hacía como solista. Cantábamos canciones de Viglietti, con Viglietti, con los Olimareños, con los Quilapayún, los Parra, ese era nuestro mundo. A partir del advenimiento de la democracia, lentamente, tuve que ir pensando otras cosas.

Vos comentabas que en tu primer disco la tensión la introducías desde el pop, desde el uso de máquinas. ¿Cómo planteás las tensiones ahora? Porque en tus discos hay cada vez un mayor despojamiento de máquinas y de cosas eléctricas.

Sí, se produjo un cambio, sobre todo en relación al audio. El contraste del que hablábamos, me parece que continúa, sólo que ubicado en otros terrenos, en la búsqueda del silencio y por otro lado en la voz, en el canto. Me parece que la voz ha madurado, la forma de decir las cosas ha madurado, en el sentido de que las puedo triturar más, las puedo masticar más. De todas maneras, nunca pensé la música como un acompañamiento; la idea del acompañamiento a la cantante nunca me gustó, ese es un prejuicio muy fuerte en los músicos. Hay dos grandes prejuicios que son de la cultura occidental: por un lado que la cantante o el cantante son



acompañados, no saben de música y por eso son acompañados por músicos que sí saben de música y, por el otro, la idea del intérprete como opuesto al compositor. Yo soy una intérprete, pero insisto en que todo interpretación es un comentario sobre un original, o lo que te llegó sobre aquello que te dijeron que era la forma original. Yo pienso los arreglos, aunque sea una palabra poco feliz en relación a la música, como una operación de montaje, como es el montaje en el cine. En esa operación de montaje hay lenguajes que se tensan, hay lenguajes que chocan, hay lenguajes que se funden, hay otros que no, eso me parece que es el arreglo y eso es ser una intérprete. De la otra manera tendríamos que condenar a los cantantes a una literalidad que los mataría. Pienso en Mercedes, que es el prototipo de la intérprete en el sentido que a mí me gusta. En su caso no hay un intérprete sin más, una cantante en consonancia con el modo que venimos cuestionando, porque ella inventó un modo de cantar, un modo de hacer las zambas de tres o cuatro minutos, hacerlas largas, cantar a media voz, susurrar las palabras, hay mucha composición en Mercedes.

En un recital decías que tus referentes eran Chabuca Granda, Elis Regina y Mercedes, quería saber si era por esto que estabas comentando o si hay también otros motivos.

Sí, son mujeres emblemáticas de América Latina, porque inventaron un

modo de cantar. En el caso de Chabuca hay composiciones hechas por ella también que fueron históricas, como los valeses peruanos. Pero a mí me parece que fundamentalmente se posicionaron frente a la música tradicional a la música popular, de una manera completamente novedosa. También Violeta Parra, y Janis Joplin, Billie Holliday, me parecen que son mujeres muy radicales, desmesuradas. Yo no sé si es posible el grado cero de la historia, la invención absoluta en el arte. En los 70 cuando era una militante, siempre pensaba que cada acto debía ser fundacional, debía concentrar algo poderoso, inaudito, como si nada hubiera sido dicho antes. Así como yo sé que me esforcé en imitar a Mercedes, a Elis, a Chabuca, a Janis durante años, y aún lo hago, lo interesante es que aún con ellas, intento cantar como si no hubiera nada antes; aunque sea un gesto. Tal vez ese gesto sea otra vez la pretensión de desarmar la idea de tolerancia, que me irrita, porque cuando uno tiene el sueño del grado cero de la historia, es el caso de Antígona y el de Hebe de Bonafini, no hay negociación posible. Todos los comienzos son imperfectos, son producto de negociaciones, entonces, actuar como si uno fundara algo es la gran ilusión que tengo, lo cual no significa su realización. Simplemente creo que hay que sostenerlo como deseo.

En ese sentido tenemos una discusión interna en la revista, sobre si la actividad en la cultura también puede considerarse como una actividad política.



Como si, más allá de las metáforas, la cultura tendría una politicidad presente.

Sí, yo pienso así. Pero la pienso siempre en términos musicales y de poéticas, evito las explicitaciones. Pero es también muy torturante, porque hacer un disco o preparar un material con esa exigencia... Tal vez sea mejor pensar en el "como sí", proponerse un juego interesante para realizar y que a veces te sale y a veces no. Por ejemplo, de cinco discos que he hecho, te diría que hay sólo algunos temas que ostensiblemente tienen ese gesto. Uno es *Los ejes de mi carreta* que está hecho en base a una sucesión ininterrumpida de acordes, no de funciones, otro, por ejemplo, es *La vidalita riojana* una recopilación de Leda Valladares, y a la que nosotros con Roy Elder le hicimos un arreglo similar al anterior, en donde los acordes no cumplen una función armónica, no tienen un sostén, digamos, son acordes híbridos, ni mayor ni menor, no están en ningún lugar prefijado, pero como la melodía es muy repetitiva, el nivel armónico comienza a estar sostenido en esa melodía. Allí se produce un quiebre, es decir no hay preparación del terreno que me advierta acerca de lo que puedo esperar. Los acordes son mayores o menores. Las armonías mayores son más heroicas, más épicas, las menores son muy melancólicas, nostálgicas y tristes. Atahualpa siempre decía "mi música es menor, muy menor", tenía esa ironía, todas sus composiciones son casi siempre en modos menores. Ojo, esto que hago son todos robos, del minimalismo, robos de acá,

robos de allá, pero la idea es producir un entorpecimiento auditivo tal que evite la estandarización que todo lo homogeiniza y pausteriza.

¿Traducciones?

Traducciones, sí. Que se contradice con la idea de fundar algo desde el punto cero de la historia, pero que insisto hay que mantener como ilusión, como tensión creativa.

Cuando empezamos la charla, hablabas de la guerra a Soledad en tanto interpretaciones antagónicas, ¿crees que lo de ella es folklore?

Lo de Soledad es una herencia de Guarany en los 90, es la heredera de una tradición popular muy fuerte, muy fuerte. Yo he visto a Guarany cantar en Chilecito en la década del 60 y era un fenómeno extraordinario, como lo es Soledad; extraordinario en el sentido de una adhesión masiva, absoluta e incondicional... Ella es hija artística de Guarany, quien, por otra parte, era un hombre del aparato cultural del Partido Comunista y que fue, como Isella, uno de los gestores del Nuevo Cancionero. Ahora, si dijera que lo de ella no es folklore, tendría que remitirme a una esencialidad que yo no sé bien cuál es. Ella canta en nombre de esa esencialidad, sin duda.

Los afiches que la publicitan dicen "Yo sí quiero a mi país".

Bueno, es una respuesta al disco de Mercedes que se llamó *Escondido*



en mi país, refiriéndose a las poblaciones relegadas, al pobrerío, al olvidado. Ella contesta con "yo sí quiero a mi país"; como si se pudiera interpretar que no es el caso de Mercedes. Lo interesante de estas propuestas, es que estas formas populares tan salvajes, tan notablemente ausentes de toda intervención crítica o de toda interrogación sobre el legado cultural sumado una alianza fuerte con los medios y el mercado, los conduce a trabajar con los gusanos cubanos de Miami. Porque el hombre del aparato cultural del PC en los años 60 que es Isella, que participaba activamente de la vanguardia folklórica, termina negociando, no sólo con el grupo *Clarín*, que sería lo de menos, sino que lo hace con el marido de Gloria Estefan (la cantante anticastrista por excelencia).

Existe una fantasía, o quizás sea cierto, de que Soledad atraviesa todas las clases, que todo el mundo puede escucharla.

Sí, de hecho ella volvió a mezclar el primer disco con máquinas de ritmo, y lo transformó rítmicamente en otra cosa para que pueda ser escuchado y bailado en las discotecas. Fue una exigencia de la compañía discográfica y del mercado, de hecho todos han ganado mucho dinero con ella. Esa alianza entre el mercado y los medios es una bomba de tiempo. Eso es dinero y eso da siempre buen resultado en esos términos, pero exige un retiro de todo pensamiento. Aún así pienso que no tenemos por qué exigir de todos los músicos una

insistencia de la crítica en forma explícita. Pongamos un ejemplo, yo creo que no ha habido mejor cantante de boleros en la Argentina que Roberto Yanéz, y era un hombre muy popular, muy conocido en los años 50, 60, e incluso en los 70. Y la verdad no creo que jamás haya tenido una reflexión sobre la tradición, sobre la música popular, sobre el bolero, de dónde venía. Pero cantaba y hay una sutileza, una finura, un modo de la interpretación en ese canto, que explicitado o no, eso estaba. Acá no, es la ausencia total de toda interrogación. De alguna manera es como afirmar: el arte tiene esta función de divertimento y de revoleo de ponchos y de arriba las palmas, sólo de eso se trata. El hallazgo para el mercado es que con Soledad está todo retirado, no solamente la intervención crítica que una puede hacer sobre un legado, sino también cualquier enseñanza de una tradición de cantantes más o menos buenas o con un hermoso decir. El problema de Soledad excede absolutamente a Soledad; es más hondo, más serio. Es realmente **lo grave** como dice Heidegger, no hay más peso ahí, peso histórico, de luchas, de palabras bellas, no hay voluntad de belleza, ni de verdad, ni de nada. Cosquín, que es el festival por excelencia del folklore, se ha transformado en eso, el escenario que se llama Atahualpa Yupanqui, está vacío de voluntad histórica, de construcción cultural, de luchas. Yo digo, en el arte y la política, me parece que se trata de un descenso a los infiernos. En ese descenso hay algo que late y que esta candente allí, que van desde los com-



bates dormidos de caciques hasta las construcciones culturales poderosas y la memoria de las vanguardias artísticas, las luchas políticas y los sacrificios personales, individuales y colectivos. Eso, me parece que es lo que se ha terminado. En este caso, no es que la música no lo transmita sino que no lleva eso dentro de sí. Pero también creo que cuando nosotros cantábamos en los 60 y pensábamos que cuanto más literales éramos al mundo de la revolución, más leales éramos a esos ideales, no nos enterábamos cuánto más nos perdíamos las poéticas energéticas y la enorme complejidad de la música. Teníamos demasiada desesperación por explicitar la voluntad de transformación de lo real. Cantábamos "*A desalambrar*", yo lloraba cada vez que cantaba eso, "a desalambrar, a desalambrar, que la tierra es mía, es tuya y de aquel". Vamos. Yo creo que no olvidaré jamás la emoción de cantar esos temas, pero hoy pienso que si le hubiéramos dado una vuelta más de tuerca, no nos perdíamos además la gran poesía y la gran música. Eso es lo que yo pienso, no reniego de eso, nunca lo haré. Al contrario recuerdo con profunda emoción esas actuaciones y la gente cantando con nosotros. Maravilloso, maravilloso. Con los Parra, con Víctor Jara, Mercedes, era muy fuerte; fuerte no es una palabra apropiada, era conmovedor realmente.

Volviendo a tu último disco, Recuerdos de provincia, nos pareció que tenía algo de tristeza, quizás porque de algún modo es la memoria de algo que se ha ex-

tinguido también, no sólo el pueblo como la localidad, sino también la idea misma de pueblo como lugar de conexión.

No sé, está muy fresquito todavía. Los otros días Piglia lo escuchó y dijo que es lírico. Yo también pienso que tiene un lirismo... lo que se perdió es irrecuperable, pero al mismo tiempo, yo quisiera, no sé si está, pero quisiera que en ese disco esté la idea que lo que se perdió siempre está presente, eso me gustaría que se escuchara ¿no? Igual a mí me parece que nunca tuve la idea que había que renegar de las cosas que hemos hecho. Incluso muchas veces dije una frase que creo que se la robé a González, siempre la pienso como una gran frase de Horacio, si es que era de él: *No somos mejores de lo que fuimos*. A pesar de que estábamos parados en el panfleto, en armonías y en rítmicas elementales, a pesar de que había una complejidad que ni queríamos escuchar, que no queríamos ni sentarnos a escuchar Wagner, a pesar de eso, no somos mejores de lo que fuimos. No me parece que hayamos sido mejores cuando volvimos en el 84 a la Universidad. Yo sentí más odio en la Universidad, en las polémicas institucionales y en la lucha por ingresar nuevamente a un mundo institucional, a un poder de apropiación de las teorías, sentí más odio que el que muchas veces sentí con otras agrupaciones, o con otros militantes, en los años 60 y 70. Yo sufrí mucho en ese regreso a la Universidad. Me parece que cuando volvimos no había ya esa voluntad colectiva que yo creí que íbamos a reto-



mar, de armar algo, de pensar algo juntos; me parece que se fue cada vez diluyendo más y esto termina con el FOMEC o con el papel que tenés que entregar al final. Eso a mí no me desilusiona, porque uno siempre encuentra un lugar, encuentra compañeros, y personas con las que estar bien. Pero veo una enorme miserabilidad individualista.

Lo que pasa con la Universidad es parecido a lo que pasa con la música: se están dejando de lado esas tradiciones en el mejor sentido, esas luchas, esas vivencias que cada uno había puesto y queda despojado entre el mercado que arrasó con todo y no se sabe qué.

Bueno, pero hay un montón de grupos en Córdoba, en Rosario, es increíble como se las arreglan, cómo se pasan los discos, cómo los copian, cómo saben de esto, cómo arman los grupos. A mí me parece que hay algo fuerte ahí, que va a aparecer algo. Lo que me preocupa en relación a la música es esta pasión de los jóvenes de los 60, volcados masivamente a tomar clases de tango. De verdad me parece por lo menos inquietante, todo el mundo va a tomar clases de tango, van a la milonga.

No sólo los de los 60.

No sólo los de los 60, no pongamos nombres, pero muchos van a aprender a bailar. A mí me preocupa el baile. Tanto el folklore como el tango y como lo fue en los cincuenta el

rock and roll, si alguna estructura inamovible las formas musicales poseen, es en el baile. Son formas muy estereotipadas, muy establecidas. Esa vuelta al baile me preocupa. Hay como un retorno a la tradición, pero en su forma más inamovible, en su forma más rígida, en su forma más estereotipada y más codificada. Pero esto no sucede en la música. Yo en la música veo a muchas personas en búsqueda de formulaciones nuevas, por ejemplo, las chicas de Córdoba que se llaman *De boca en boca* son extraordinarias. Hacen folklore latinoamericano con instrumentos novedosos, son un grupo vocal con instrumentos de percusión, poca armonía, pocos teclados, poca guitarra. Como esas chicas hay un montón, y vos me decís bueno, no tienen lugar en el mercado. Yo creo que hay un punto en que tenés que dejar de preocuparte por eso, y cuanto menos te preocupás mejor trabajas con lo que tenés. No sé, hay un punto donde no se puede competir en el terreno de Los Nocheros, de Soledad; eso no es el mundo de la música, es el mundo del mercado. El mercado tiene sus leyes, leyes muy fuertes, tan rígidas como las del tango y ahí es *El Impenetrable*, como la selva chaqueña. Pero por qué no pensamos al revés, no decimos: está bien que así sea, yo no quiero entrar ahí. Cómo mostrar las cosas, dónde ir a tocar, a qué lugares, no sé. Una de las formas la inventaron Los Redondos, que compiten ostensiblemente con el mercado en una forma que beneficia absolutamente al grupo. Con riesgos, con violencia; particularmente creo que ellos



podrían haber evitado ciertas cosas que pasaron en sus conciertos en Mar del Plata con sólo poner una pantalla afuera. La estrategia de los Redondos es no estar en el mundo del mercado y en el mundo de los medios. Igualmente yo creo que es más difícil estar que no estar, sinceramente, es mucho más difícil. Es muy distinto sentarse a conversar con el dueño de La Trastienda para realizar un concierto, que sentarse a conversar con el dueño de la Warner Argentina. Mi posición no es heroica, ni alternativa, ni nada de eso, mi posición es: hasta acá llego. No estoy dispuesta a cambiar de música en este sentido, ni estoy dispuesta a pensar un *hit*, no puedo, no se me ocurre. García es alguien que siempre está, pero como su canción, *Desarma y sangra*. Donde llega desarma y también sangra, eso me parece que en verdad es mucho más riesgoso que lo de Los Redondos. En el caso de la Universidad me parece que es diferente, porque aún el último *paper* o planilla que uno tenga que llenar para conseguir esa beca o ese fondo o ese incentivo, es un juego de niños al lado de una conversación con un tipo de una compañía multinacional. Esta es una conversación absolutamente descarnada. Mi ejemplo en relación a ellos es la edición de *Isla del Tesoro*, con Polygram. Uno dice, bueno, Caetano Veloso es un artista de Polygram, pero Polygram qué es ¿un nombre?: es Phillips de Holanda, que no sólo hace discos, hace lamparitas... hace muchas cosas, también venderá armas, qué se yo. Entonces, digo, ahí estamos hablando de otra cosa. Fito es alguien que conversa

constantemente con ese mundo, y siempre le saca algún beneficio para el mundo alternativo, el mismo hecho de fundar un sello de grabación para que personas como yo o Gerardo Gandini graben su disco. Él tiene un contrato con la Warner que es impresionante, claro lo pudo hacer ahora pero tiene unas regalías que permiten que nadie grande pueda sentarse a discutir en los viejos términos. Y está bien. Eso es un acto fundacional realmente. Son formas, individuales, eso es verdad, y dependen como en la política, del poder que hayas acumulado. Si vos vendés cien mil discos, te sentás con el dueño de la compañía para negociar en otros términos.

Pensaba en Ricardo Bartís. Yo lo escuché discutiendo con los teatros oficiales o con los organizadores de grandes festivales extranjeros para poner sus obras. Ahora montó su teatro, hace sus cosas en su estudio... y creo que lo puede hacer después de que en cada festival lo vinieran a buscar.

Sí, igual ahí hay un tema muy polémico, que es si uno pide o no pide al Estado subsidios para ir de un lado a otro, o para equiparse, o lo que sea. Yo no lo he hecho nunca. Bartís lo ha hecho. Y tuvo una polémica con Kive Staiff que tendría que haber sido más pública, abierta, en los medios. Porque el Estado también tiene que pensar que no es cierto que cada vez que te da un subsidio o que te da un lugar en el San Martín o te lleva a una



gira –como yo he hecho con la Municipalidad de Buenos Aires– tiene poder sobre vos para pedirte que le seas leal políticamente, cosa que el Estado hace siempre, tanto la Secretaría de Cultura de la Nación como la de la Municipalidad radical. Kive Staiff qué dice: este señor se queja y vive pidiendo subsidios al Estado. Como si no pudiera realizarse ninguna crítica. Pero al mismo tiempo ¿hay que pedir subsidios o no? Es un tema muy serio de debate. Son dimensiones del Estado que habría que discutir.

Decís eso y pienso en las becas, en la Universidad, es también una relación con el Estado.

Ahí sí yo homologo los problemas de los artistas en relación al Estado con la situación de la Universidad; donde yo separo las aguas es cuando

vos te sentás a negociar con las compañías discográficas multinacionales. Sí homologo la situación de los actores, los elencos o los músicos negociando con Renán o Lopérfido o el director de cultura equis; uno tiene que decidir qué hace, producir una polémica o también intervenir sobre lo que se entiende por políticas culturales. Es bastante similar a la Universidad, se juegan más o menos los mismos intereses, hay tajadas individuales, personales, siempre alguien entrega el papelito mejor que vos o tiene el teléfono que vos no tenés. Eso es así, pero en el terreno del negocio del disco ligado al mercado, a lo que cobra Clarín por una publicidad paga, o las giras latinoamericanas o cómo abrís un nuevo mercado... ya eso es otro cantar. Son los mismos poderes, pero esto es descarnado, absolutamente despojado.



Envite

Testimonio de un excombatiente de Malvinas

por Miguel Santopietro

Los días previos

Para la marcha del 30 de marzo de 1982 nos subieron a los tanques para ir a cagar a palos a la gente en Plaza de Mayo. En esa época hubo un conflicto en la Cantábrica y nos mandaron a nosotros. Vamos con un grupo operacional y, ante un conflicto con los trabajadores, nos ponen en posición de tiro. No sé si iba a tirar o no, hoy por hoy lo puedo reflexionar, en ese momento era sólo el discurso del poder. Algunos iban a tirar y otros no íbamos a tirar, nos bancamos los insultos, estábamos del otro lado en ese momento. Dos días después, con la misma camioneta con la que pedíamos documentos y parábamos a la gente, nos aplaudían. Ahora éramos héroes. Esto es lo que hay que analizar. En las Islas no viví ningún hecho que hablara de que el gobierno militar se empezaba a quebrar. Con todo el egoísmo del mundo, creo que parte del proceso democrático se debe a la generación Malvinas.

No sé si hay una edad para la guerra, pero nosotros éramos chicos, muy chicos, muchos no habían conocido una mujer, otros no habían terminado la secundaria y se quedaron ahí... Éramos realmente chicos, estábamos peleando contra un ejército profesional. Estuvimos ahí y nuestros viejos y nuestra patria nos entregaron. Algunos amigos tenían envidia por no haber podido ir a la guerra, y yo no entendía como podían envidiar una cosa tan de mierda, eso creo que tiene que ver con cómo nos fuimos conformando como sociedad. Yo no quería ir, tenía un familiar desaparecido, estaba padeciendo el servicio militar, mi mejor amigo es judío, yo me decía ¿qué hago acá? Éramos un grupito pero la mayoría compartía el discurso de Malvinas.



La guerra

La guerra es sangre, olor a pólvora para el que está de un lado o de otro. Si te tiran el misil desde 400 kilómetros o de 2 kilómetros, para el que lo está viviendo, es desolación, es muerte, es un montón de cosas. Las maneras se fueron haciendo más sofisticadas, algunas salpican menos sangre pero la esencia es reproducir exactamente lo mismo. En las guerras que se dieron en los últimos años, hay diferencias tecnológicas y nada más. Cuando veo las escenas en televisión siento ese olorcito, ese frío y todo ese terror que pasé, así sea en el Sahara. Cuando veo todas estas repúblicas que quieren ser independientes, pienso en los tipos que venden armas y los que hacen todo este armado y pienso que se debe poder llegar de otra manera, no con la guerra. Nosotros en Malvinas usamos armamento sirio, ruso, francés que iba llegando. Los franceses son –para muchos– los campeones de los derechos humanos, sin embargo, estábamos usando armamento de estos tipos. Veo todo eso más allá de las razones políticas o ideológicas. Creo que hay otras formas de liberarse. Yo, en algún punto de mi vida, pensaba en concepciones revolucionarias que incluían el tema de la violencia; hoy mi pensamiento va girando hacia otro tipo de cosas, las transformaciones tienen que ir acompañadas de un proceso. No propongo lo de Gandhi ni mucho menos, pero pienso que nosotros tenemos que hacer el ejercicio para pensar de otra manera. Discutamos los desaparecidos, discutamos

Malvinas y resolvamos el presente. A muchos excombatientes les gusta mucho mirarse al ombligo, hacen un tango de su propia vida. Se quedan en ese lugar, la gente se identifica con eso; o te aplauden o se te escapa. Muchos se autocompadecen de lo que pasó, no resolvieron y no discutieron el problema. Creo que no soy un clásico excombatiente.

Las formas del poder

El cura párroco que estaba ahí, cuando nos rendimos, tenía un rezo para los que habían muerto combatiendo y otro para nosotros. Tenía una bronca bárbara: ahí te obligaban a rezar, te obligaban a todo, no podías decir que tenías una ideología ni que eras judío. Dentro de la estructura militar los judíos la pasaron sumamente mal, los hacían limpiar las letrinas, a algunos los estaquearon. El tema de los judíos era una cuestión generalizada. Nosotros nos habíamos formado sin el ejercicio de pensar por lo tanto cualquier discurso desde el poder era aceptado rápidamente por la gente, esto se reprodujo en el servicio militar y después en la guerra. Hay gente que todavía no puede hacer un balance fuera de las frases hechas o lo emocional. Al negrito, desde la perspectiva de ellos, se lo mandó al frente, a nosotros que teníamos una secundaria, que podíamos manejar una brújula o interpretar un mapa se nos puso en un lugar que se llamó la compañía comando. Solamente por esto. Después nos pusieron a Seinel-dín y Rico que hicieron en un mon-



tón de regimientos, la experiencia de los grupos Puma, que eran grupos comando. Ahí te elegían por altura y por escolaridad, a mí me tocó; el resto, era tropa. Cuando vamos a Malvinas el grupo comando hace exploraciones, los morteros 120, los radares, nosotros hacíamos comunicaciones, todas las cosas que podían requerir mayor entrenamiento. El resto iba a la playa a un pozo, a morirse de frío. Yo también me morí de frío pero ellos estaban ahí en primera línea, ese fue el diseño que hicieron.

La vuelta

Era el momento del mundial del 82. Volvimos en el Canberra, que es semejante al *Crucero del amor*, con unos cinco pisos, y había que subir por unas escaleritas. El soldado que había sobrevivido a la guerra y se caía al agua se moría en ese instante, los ingleses no iban a hacer nada por rescatarlos, se morían ahí. Cuando llegamos a Puerto Madryn, era de noche. Todo el Canberra sube a los camiones de la armada y veíamos por una cortina que la gente nos tiraba cosas a los camiones, entonces pensé: bueno, habíamos perdido. La gente de Madryn nos estaba revoleando paquetes de galletitas y de comida. Ellos habían vivido la guerra de manera diferente que como se vivió acá. Cuando llegamos a Buenos Aires nos hacen esperar, era cerca de las tres de la mañana, en Palomar. Nos llevan a la escuela de suboficiales, vamos a los comedores: plato de puré y una tira de asado para que comiéramos,

nos hacen bañar y nos acuestan. Nos sacan la ropa que teníamos, la queman, nos dan ropa nueva. Al día siguiente nos hacen afeitar, nos cortan el pelo para que cuando vinieran nuestras familias a vernos encontraran algo más o menos presentable. Mientras que en las Islas, sufrimos por la falta de alimentación, tuve compañeros que murieron por levantar la ración de los muertos. No lo iban a canjear por nada, era para comer, cayó un misil y volaron. Esto habla de la miseria de la guerra y de la miseria de estos tipos. Otros nos descalcificamos, perdimos todos los dientes, pasamos mucho hambre allá. Cuando entré, éramos el ejército invasor, nos miraban por la ventanita cómo veníamos con todo el armamento y yo me pongo en la piel de los tipos, yo fui a robar allá. Llegó un momento en que como no llegaba la comida, íbamos a la casa de los kelpers, les pateábamos la puerta de la casa y nos hacíamos cocinar por ellos. Por eso hoy entiendo que nos tengan una bronca bárbara. Los militares hicieron en Malvinas la reproducción de lo que habían hecho en el país. Mientras tanto, acá la gente estaba mirando el mundial y pensando en ver si jugábamos contra los ingleses para ganarles.

El trabajo y otros excombatientes

Después vino el problema del trabajo. Algunos tuvimos suerte pero un excombatiente era estigmatizado, era símbolo de violencia, de locura, hay



gente que no quiere escuchar cosas dolorosas, me pasa acá en el hospital, como perdimos no queremos escuchar. Lo único que se puede escuchar es la parte heroica, la parte de miseria mejor no. Algunos de nosotros representamos la miseria, entonces vas a pedir trabajo y tenés que esconder que sos excombatiente, vas a la facultad y no contás que estuviste en Malvinas. Para mi familia, soy el primo o el sobrino que fue a la guerra y eso me harta porque la guerra fue una etapa en mi vida, no me marcó para siempre. Hay un antes y un después, es cierto, pero también hay otros antes y otros después.

Pertenezco a un grupo de unos cien excombatientes que entramos a trabajar en el gobierno de la ciudad. Hicimos una experiencia bastante buena hasta que entramos en conflicto con los otros excombatientes, los veteranos de guerra que tienen una mirada sobre la guerra diferente a la que teníamos nosotros; esta gente ingresa al grupo que teníamos nosotros y todo se empieza a desarticular. En el mejor momento nuestro, hicimos un sistema de salud de manera informal y rediscutimos la guerra, la experiencia que habíamos pasado y la posición que teníamos, aunque a veces iba en contra de la posición política de cada uno de nosotros. La mayoría de los que nos pudimos reinsertar pensamos que el trabajo fue una de las claves: poder producir algo. A muchos de nosotros nos sirvió trabajar. Nos permitió reconstruirnos como personas, insertarnos de alguna manera. En lo familiar tuvimos inconvenientes como cualquier

excombatiente. Hoy muchos están sin laburo, algunos se hicieron ladrones, otros se hicieron mendigos en los trenes... La mayoría de nosotros al volver a los dos meses consiguió trabajo acá y eso fue una de las llaves para reinsertarnos rápidamente, eso nos ayudó, lo bueno es que no nos hicieron examen psicofísico. El resto de los excombatientes van atrás del gobierno de turno buscando un subsidio, una pensión y con el discurso del ejército. La federación está teñida de un discurso militarista y nosotros con eso no comulgamos. Reivindican la guerra en todas sus dimensiones, están con el general Balza, políticamente con Bussi y con Menem. Yo políticamente podría decir que peleamos contra el imperialismo y podría desplegar un abanico de cosas, pero en lo personal no quiero volver, yo tengo una idea de lo que es la patria diferente a la que esgrimen estos tipos (los veteranos de guerra). Somos unas cien personas que no queríamos volver a Malvinas. Yo me puse muy contento cuando abolieron el servicio militar obligatorio. Tengo un hijo de 11 años y me atormentaba el hecho de que pueda volver a repetirse otra historia como ésta; pienso que hay otras maneras de llegar. Tratamos, con algunos compañeros, de ser coherentes. Ellos con esos discursos de patria, con esas definiciones bien milicas y después terminan negociando con Menem esos 300 mangos de pensión y unas medallitas que no nos solucionan nada. La política para los excombatientes tal como la concebimos nosotros es: trabajo, acceso a la vivienda, acceso a la educación. Ésa son las



diferencias. Después está el tema de la violencia que para mí –por lo menos– es una experiencia que no quiero volver a repetir. La experiencia de la guerra para nosotros fue traumática.

Desde la izquierda

El tema de Malvinas pensado desde la izquierda es solamente la lucha contra el imperialismo y hay un montón de cosas que no se tienen en cuenta. Uno puede decir que es un excombatiente que luchó contra el imperialismo, pero me parece que hay que analizarlo a fondo, hay que meterlo bien en la historia del país... Si hay que debatir, hay que hacer la gran discusión. Yo quisiera tener enfrente a compañeros que opinen diferente, pienso que tengo una posición no de subordinación, yo ya peleé, yo quiero realizar, no quiero volver. Lo que sí creo es que a la sociedad, el tema Malvinas la marcó de otra manera y aunque al discurso político no llegó Malvinas todavía, llegó la negociación siempre. Todavía no se pudo digerir. No se discute en la escuela, porque no tenemos capacidad de discutir, es como una parte de la historia nuestra que la queremos tachar. Es también como con los desaparecidos, se habla mucho pero a fondo no se discute, estamos hablando de una sociedad que dejó que desaparecieran 30000 pibes, y de eso ¿quién se hizo cargo?, ¿Cómo se revisa el tema Malvinas? Al Estado hay que reclamarle su rol protagónico, su rol de protector, pero nosotros como

sociedad nos debemos estas discusiones: qué modelo queremos y hacia dónde vamos.

El enemigo

De alguna manera hay cierta hermandad, algo que te va conectando, inclusive con el que estuvo enfrente. Vivió lo mismo que yo, ¿quién soy yo para tenerle bronca? No hablamos de un torturador ni de nada por el estilo. Estoy hablando de un combatiente, del tipo de trinchera, no de un milico profesional. Yo rogaba no tener que hacer combate cuerpo a cuerpo, aunque me tocó... ¿Qué tienen que ver las ideologías cuando te estás matando por un pedazo de tierra de mierda? Vi gente cagarse de miedo, literalmente. Eso existe y es dantesco. Siento respeto por los que padecemos esto. Veo la gente que hace esos éxodos, y nosotros caminábamos 11 kilómetros por día. Cuando caí prisionero caminé cerca de 15 kilómetros, derrotado, con mi mochila auestas, entonces veo la gente que se va con lo poco que tiene y me acuerdo de mis pasos, cansado, arrastrado, abatido, por una ruta que era la que iba al aeropuerto. Me parece que eso nos une a todos. Una anécdota explica esto: cuando nos rendimos a mí me echa el cura porque no quiero rezar y me sacan a donde están los escoceses; entonces un escocés me convida un cigarrillo *Rothman*, yo no lo quiero agarrar, y me agarra la mano me pone el atado de cigarrillos, enciende uno y me dice: "La guerra es de las naciones, nosotros so-



mos soldados. A veces se gana y a veces se pierde". Tenía una visión tan profesional de la cosa o a lo mejor es la visión que puedo a llegar a tener hoy yo. Ésa imagen me quedó. Me gustaría encontrarme con ese escocés y preguntarle cuál era el verdadero motivo por el que me trataba de convencer de que no le tuviera bronca. Quizás porque cuando uno ve a un combatiente, siente que comparte ciertos códigos: vivió el mismo miedo, el mismo hambre o la misma desesperación que yo.

Malvinas hoy

Hablamos familiarmente para ver si íbamos a Malvinas. Esto es lo único que se puede rescatar. En las guerras europeas uno puede circular por ese espacio donde pasó algo, puede reconocerlo. Yo quiero que mis hijos vean lo que me tocó a mí. No el dolor, sino que vean en el monte donde estuve, la mirada que tenía, el paisaje que había. Eso es lo único que puedo rescatar, el hecho de poder volver. Creo, igualmente, que todavía no es tiempo de volver y reconstruir todo

esto. Me cuesta hacer una lectura política de esto, aunque la política que se hace me produzca náuseas. La sociedad todavía no nos registra, no alcanza con el bronce. Hace falta una política seria para una cantidad de chicos que quedaron lisiados o que están en el Borda o en algún neuropsiquiátrico. Algunos se acostumbraron a robar, como uno de mis compañeros de Neuquén que se hizo adicto a robar allá, para comer. A muchos de nosotros nos pasa que actualmente no podemos ver una película de guerra. Cuando vine mi familia me recibió, me respetaron los tiempos. Cuando quise hablar, hablé y me decían: ¡pero te la pasás hablando de comida! Es cierto, era mi desesperación, me dolía el estómago, no tenía fuerzas. Hoy, parte de lo que quiero hacer es un comedor barrial. Tiene que ver desde dónde arranca. El dolor del hambre lo conozco, lo que es no poder levantarse porque estás sin fuerza por la falta de comida, esto se lo voy a cargar el resto de mi vida a estos tipos. Ellos son profesionales, están ahí porque quieren, nosotros fuimos una generación que nos hicieron mierda.



Cronicar

En esta oportunidad, la crónica se trata de un préstamo. A pedido de *La escena*, Andrés Ruggieri nos adelantó un capítulo de su próximo libro, donde narra su viaje en bicicleta por América Latina rumbo a Cuba.

El viaje duró todo el año 1998, recorriendo 15000 kilómetros y quince países de Sur y Centroamérica, con el objetivo, cumplido, de llegar a Cuba para el 1 de enero de 1999, día en que se conmemoraron cuarenta años del triunfo de la Revolución. Durante dicho trayecto, fue recolectando firmas contra el bloqueo norteamericano a la Isla (las cuales fueron entregadas al gobierno cubano) y haciendo actividades de difusión y discusión del tema con distintos sectores y organizaciones populares del continente.

Lo que sigue es una pequeña parte de lo que fue el viaje; transcurre en Bolivia, camino a La Higuera, el lugar de la caída del Che.



De Cochabamba a Vallegrande

por Andrés Ruggieri

Es una sensación algo extraña pasar con una bicicleta cargada por el medio de un mercado indígena colorinche e hiperactivo, donde los campesinos que se distraen un poco de sus operaciones comerciales te miran torvamente, alguno que otro se cruza de golpe y te obliga a usar con rapidez los frenos, otros intentan venderte algo y nada, ni siquiera los puestos donde exponen la variada mercadería, parecen tener la cualidad de quedarse quietos. Contraste profundo el de estos movidos mercados con la quietud, y hasta la pasividad, de la gran mayoría de las cosas en Bolivia. Autos, camionetas y camiones circulan a paso de hombre, tocando bocina permanentemente, hasta la exasperación, sobre un pavimento a duras penas conservado, con baches convertidos con frecuencia en pantanos.

Dos o tres cuadras de este tenor y la actividad frenética comienza a disminuir hasta apagarse totalmente. Un poco más adelante, resurge, y otro mercado igual al anterior aparece. A las pocas cuadras, todo se normaliza, y la ruta abierta comienza. Pronto, la ciudad de Cochabamba es sólo un rumor lejano, y me encuentro pedaleando a buena velocidad por una carretera bastante aceptable y razonablemente plana. Estoy transitando por el camino viejo que une Cochabamba con Santa Cruz de la Sierra, es decir, la región de los Valles con el Oriente boliviano, llano, bajo y caluroso. Es la ruta que me permitirá acceder a Vallegrande y La Higuera, el escenario de los últimos actos de la vida del comandante Ernesto "Che" Guevara y hacia donde me dirigía. Para llegar a ellos, debía atravesar tres valles y las cadenas montañosas que los separan, con su respectivas y correspondientes subidas y bajadas. Si hubiera tomado la ruta nueva, recientemente pavimentada pero ya algo arruinada (como es costumbre en Latinoamérica, la construcción de la carretera fue un negociado, y se utilizaron pésimos materiales a precio de oro que, lógicamente, se agrietaron a los pocos años de uso), hubiera tenido que hacer sólo una subida y luego una impresionante bajada de un par de cientos de kilómetros. La opción era atractiva, pero con dos inconvenientes. El primero y principal es que hubiera tenido que desembocar en Santa Cruz y luego desandar por la ruta vieja algo



así como 175 km., en subida. El segundo, era la conflictividad de la zona del Chapare, con los permanentes y siempre presentes o latentes conflictos, a veces armados, entre los campesinos cocaleros y las fuerzas represivas, policiales o militares, que intentan hacer cumplir la orden norteamericana de erradicar los cultivos de coca. Por lo tanto, no quedó otra opción que tomar la ruta vieja, montañosa y mal conservada, con gran parte del camino de tierra, o con el pavimento tan destruido que es posible adivinarlo, pero no transitarlo.

Tomemos, pues, el camino antiguo, con unos 40 primeros kilómetros llanos y veloces que me entusiasmaron, aunque ya se veían a lo lejos, y cada vez se acercaban más, las amenazadoras masas de las montañas a las que luego tendría que trepar.

La fiesta se acabó pronto, y las subidas comenzaron en un zigzag que me llevó a subir rápidamente, aunque con esfuerzo, bordeando el valle verde y hermoso, y ascendiendo siempre. Media hora de escalada, una curva, una zona más descansada para ir algo más veloz, contorneando las laderas de las montañas baja la atenta e indescifrable mirada de algunos campesinos y un par de cuadrillas de obreros que trabajaban en la carretera. Luego, vuelta a subir, trabajosa, despaciosamente, hasta llegar a un amplio espacio verde que aparentaba ser el primer valle de la sucesión que hay entre las dos ciudades. Un breve descanso y otra vez arriba, hasta que el valle estrecho y colorido se abrió entre las montañas. Por suerte, porque la noche ya se aproximaba, y

no era cuestión de quedarse en el medio de los montes.

Llegando a su fin la jornada ciclista, con unos 70 km. en una tarde, una cifra respetable teniendo en cuenta la subida entre los 2400 m. de Cochabamba y los probables 3000 en que ya me encontraba, empecemos a pensar en dónde pasar la noche. El pueblo en que, en teoría, lo iba a hacer, Tiraque, estaba visiblemente a algunos kilómetros de la ruta, y era preferible, si se podía, evitarlo, para poder salir lo más temprano posible al día siguiente.

Pasé un pequeño y no muy amigable caserío y, unos kilómetros después, llegué a la primera entrada a Tiraque. Prefiero seguir a ver si en algunas de las casitas que se veían más adelante podía conseguir algún lugar para la noche y algo de comer. En la primera, sólo un niño. Paro y le pregunto. Se retrajo sobre sí mismo como si estuviera viendo una aparición.

"¿Sabés donde se puede conseguir alojamiento, o algo para comer?", fue mi pregunta, nada científica según me pareció. Debí repetirla dos o tres veces más hasta obtener un brazo extendido como respuesta, señalando un pequeño conjunto de viviendas unos quinientos metros más adelante. Entusiasmado por la calidez, intenté pedir información a tres mujeres quechuas que venían caminando por la ruta. Las tres, como en una coreografía ensayada, dieron media vuelta a la vez y me ofrecieron la visión de sus anchas espaldas y coloridos vestidos, con elocuencia. Les di las gracias con amabilidad y seguí, pensando



do que la cordialidad con el extranjero, por alguna extraña razón, había quedado fuera de la cosmovisión andina.

Con la molesta sensación de que la próxima vez tendría que intentar hablar con alguna de las rocas que bordeaban el camino, al parecer tan conversadoras como los indígenas, recorrí algunos cientos de metros hasta llegar al próximo acceso a Tiraque. Vi con preocupación que el sol caía, cosa natural dada la hora, y que el camino que me llevaría al pueblo era de ese empedrado colonial, especial para el ciclismo por las piedras cuidadosamente colocadas de punta. Tres individuos alrededor de un camión parado en el cruce se dignaron a contestar mis preguntas. Había que ir hasta el pueblo, cinco kilómetros por los dientes de piedra. Sin darme por vencido, le pregunté a otro hombre que, casi espontáneamente, me dijo que en una casa que se veía "ahicito nomás", a escasos veinte metros de la ruta, podía encontrar alojamiento.

Sin dudarlo me dirigí hacia allí. Era una típica construcción de ladrillos de adobe y techo de paja, hogar de una familia campesina. Empujando la bicicleta entre los pastizales, me acerco, y un hombre sale a mi encuentro. Creí percibir un cierto vaho alcohólico, pero no le di mayor importancia. Este campesino, para mi sorpresa, era bastante hablador, y me hizo pasar enseguida a su casa. Apoyé mi pesado vehículo en una pared, y me senté en un taburete forrado de cuero de cabra, mientras respondía algunas preguntas del hombre.

"Aquí no tienes problemas, pues.

A mí me gustan las personas que viajan, que hacen aventuras. Una vez pasó uno, pero ese hablaba raro." Satisfecho de saber que aparentemente no milito en esa categoría de lenguaje ininteligible para los locales, intenté arreglar la cuestión de mi permanencia. "No te preocupes, ésta es mi casa. Yo soy el hombre de la casa, tú aquí te quedas", insistió. Me pareció que algo andaba mal cuando repitió esto último tres o cuatro veces. Inmediatamente, me ofreció chicha. A pesar de mi negativa, dio dos palmadas y le ordenó a la mujer que trajese unos cueros de llama, que usaría de colchón, y "la chichita".

La mujer apareció al rato, pero sin señales de la chicha y el colchón, y portando una seriedad de piedra. Mi saludo no mereció de su parte ni siquiera una mirada. Se dirigió con brusquedad al hombre de la casa, en quechua. De la aspereza de sus palabras sólo conseguí descifrar una: "gringo", que repitió varias veces. Deduje, con agudeza, que yo era el gringo en cuestión. Se retiró después de una breve discusión.

Viendo el cariz que tomaban los acontecimientos, intenté explicarle al hombre que me retiraba. No quería ser el causante de un serio problema familiar.

"No, tú te quedas. Aquí mando yo -volvió a la carga-, ésta es mi casa, yo soy el hombre de la casa. ¡Mujer, trae chicha!", la respuesta fue uno de los silencios más profundos que conservo en mi memoria.

Después de aclarar dos o tres veces más su superioridad masculina, mi anfitrión se cansó y se rebajó a bus-



car por sí mismo la chicha. Otra vez estalló la disputa en la lengua de los incas, llegando cada tanto a mis oídos la palabra gringo. De pronto, el tono subió bruscamente, y sonaron dos o tres cachetadas. "El tipo la fajó", pensé, pero mis preconcepciones antropológicas me engañaron. El dueño de la casa apareció por la puerta, sin chicha y sin colchón, y tomándose la cara con ambas manos.

"Mi mujer no entiende –me dijo con gesto dolorido– pero no te preocupes, aquí te quedas, yo soy el hombre de la casa, yo mando aquí." Aunque las evidencias estaban en su contra, el campesino sostenía su tesis con terquedad, y no parecía dispuesto a ceder. De nada valieron mis insinuaciones, cada vez más directas, para irme al pueblo, preocupado además por no tener que pedalear el camino de las piedras antineumáticos de noche. Haciendo gala de una gran valentía, el hombre de la casa volvió a hacer sonar sus palmas: "¡Mujer, trae chicha, carajo!"

Otra vez silencio. El portador de los pantalones de la casa se paró y tambaleando enfiló hacia la puerta infernal. Esta vez no hubo palabras, ni en quechua ni en español. Sólo se oyó el ruido del líquido derramándose con violencia. La incógnita se despejó rápidamente. Mi anfitrión apareció con el fluido viscoso y amarillento derramándose por su rostro sufrido de hombre golpeado. La triste imagen del hombre derrotado y humillado concentró sobre sí los sufrimientos de la dura vida del altiplano. Con expresión de enorme resignación debió aceptar su fracaso.

"Mi mujer no entiende" –balbuceó entre lágrimas de chicha– "Ella no quiere que te quedes".

Agradeciendo al hombre sus denodados y vanos esfuerzos, dejé lo más pronto posible el escenario de la desolación, donde una nueva victoria matriarcal ondeaba sus banderas triunfantes sobre el campo de batalla. Tuve que encarar las piedras coloniales en la oscuridad y en subida, atravesando cinco interminables kilómetros de saltos y bandazos, cruzando los dedos para que las cuchillas prehistóricas con que habían empedrado el camino no me atravesaran las cubiertas. Por fin llegué a un pueblo algo más acogedor que la mujer de mi amigo, con un único hotel enorme y barato, que me esperaba con los brazos abiertos.

Un amanecer frío y tímido se asomó por la ventana. Después de una increíble ceremonia para pagar los escasos bolivianos que debía por el cuarto, volví a enfrentar el horrible camino. Con la luz del día, las tramposas piedras perdieron gran parte de su eficacia. De nuevo en la ruta, a seguir subiendo. Cada tanto pasaban camiones repletos de gente, y de algunos de ellos me gritaban cosas en quechua, seguramente nada amistosas. Anduve trepando cerca de una hora y media, hasta llegar a un punto en que, por una de esas casualidades de la vida, estaba marcada la altura, que era de 3430 m., bastante menos que la cuesta de Tambo Quemado, pero igualmente respetable, en especial teniendo en cuenta que Cochabamba, el punto de partida, se encuentra unos 1000 m. más abajo. A



partir de este punto, una bajada veloz y sinuosa me hizo adelantar cerca de 15 km. en poco tiempo, hasta llegar a un río que abría paso a un espectacular paisaje de verdes bosques y montañas nevadas al fondo. Después, vuelta a subir, pero algo más liviano y trabado, con muchas curvas y desniveles. Había bastantes árboles a la vera del camino, y muchas pequeñas casas de campesinos.

Eran las dos de la tarde y ya llevaba cerca de 60 km. pedaleados, las subidas no eran ni tan largas ni tan frecuentes, el camino estaba bien conservado y el paisaje era digno de ser apreciado. La hostilidad de la gente parecía haber disminuido, posiblemente porque eran muy pocos los que se encontraban en la ruta, y me hallaba físicamente bien y con ganas de pedalear. Pero como nada puede ser perfecto, las condiciones de la ruta comenzaron a empeorar. Al fondo de una bajada, a 55 km./h, me encontré con la desagradable sorpresa de un asqueroso tramo de tierra, piedras y baches abundantes, y tuve que apelar a toda la pericia de que era capaz para no perder el equilibrio ante el inesperado cambio de superficie. Por suerte, en Cochabamba había tomado la precaución de cambiar las cubiertas lisas para asfalto por las montañosas, lo que me evitó una segura caída. La tortura duró escasos 300 metros, pero fueron suficientes. En la subida subsiguiente noté cada vez más pesada la bicicleta, sin correspondencia con la pendiente, que no era tan dura. Extrañado, paré y vi que mis pesadillas mecánicas se habían hecho realidad: el portaequipajes trasero se

había partido a la altura del nacimiento de los barrales del lado izquierdo. La consecuencia de eso era la pérdida de sustento del equipaje (un apreciable peso de 35 kg.) y, por lo tanto, el roce del mismo con la rueda, frenando la marcha. Y por más que intenté soluciones del estilo "lo atamos con alambre", no hubo forma de sostenerlo. El mundo que hasta cinco minutos antes me sonreía, pasó a mirarme con una mueca burlona y desesperanzadora. Había un pueblo cercano, pero nadie me sabía decir con precisión a qué distancia, y mi objetivo del día, una localidad impronunciable, aún a 50 km.

Opté por intentar pedalear así, y pude avanzar razonablemente, aunque a cada rato sentía cómo se me inclinaba el equipaje y tenía que bajarme a acomodarlo. Pero por suerte, el deseado pueblo de Epizana no tardó en aparecer. Un villorrio miserable y polvoriento, con un puesto de policía y un increíble peaje, consistente en una cuerda que bajaban y subían desde una casilla al costado de la ruta. Para mi asombro, había un tallercito que, entre los múltiples trabajos que realizaba, estaba la soldadura de aluminio. O por lo menos eso intentaban. Por 10 bolivianos, algo así como dos dólares, y tres horas de espera, mi soldadura estuvo lista. No me inspiraba ninguna confianza pero me permitía seguir. Igualmente, ese día me tuve que quedar en ese acogedor lugar.

Un hecho curioso ocurrió cuando uno de los cobradores del "peaje", un pelado hablador, me interpeló. Me había visto en la televisión y me pre-



guntó si estaba haciendo lo del Che, que era lo que, no sé por qué, le había quedado grabado de la entrevista. Casi hablando solo se entusiasmó y comenzó una perorata sobre todas las cosas que conocía que tuvieran que ver con Argentina. Empezó con el Che, siguió con Maradona, y luego de pasar por la geografía, la música, el fútbol, el fútbol nuevamente y el fútbol, volvió al Che Guevara. Se acercaron a la animada conversación otros empleados y uno de los policías de la estación. Mi interlocutor no tuvo mejor idea que decirle al policía que yo estaba siguiendo los pasos del Che.

"Yo odio al Che", dijo con la cara transfigurada. Repentino silencio entre todos los presentes, inclusive el hincha de Argentina, cuya larguísima lengua pareció enroscársele en el cuello. Mi respuesta fue un sobrio y hasta elegante "Ah". La situación era bastante embarazosa, y sólo se aflojó cuando los músculos faciales del policía retomaron su ubicación habitual. "Yo fui soldado en esa época y sufrí mucho", dijo a modo de justificación, pero nadie le creyó demasiado, y se dio por terminado el incidente.

Me pareció que ya había llegado el momento de abandonar la escena. Ya era demasiado tarde para seguir camino, y no quedaba más remedio que pasar la noche en Epizana. Conseguí un lugar en el único "hotel" existente, algo así como una caja de zapatos en mal estado, con una cama que haría la felicidad de cualquier entomólogo. Después de una breve cacería de insectos, arácnidos y afines, y colocando la bolsa de dormir sobre las, si se les puede llamar así, sába-

nas, me dispuse a un merecido descanso.

Amaneció en el inolvidable Epizana, y me dispuse a seguir camino, confiando en que la precaria soldadura aguantaría. Me despedí del peñado de la lengua incontenible, que ejercía imperturbable su trabajo de cobrador del rústico peaje. Era una tarea que, la verdad, no lo exigía demasiado. Sentado en la casilla, leía tranquilamente una revista *Condorito*, de esas que requieren la más alta concentración intelectual, mientras de reojo espiaba el movimiento del camino. Cuando paraba "una movilidad", es deber del conductor acercarse hasta la cabina y pagar la tarifa correspondiente. Aquí entra en acción el hincha de Maradona, que con un calculado y casi automático movimiento de su mano, retira el clavo que sujeta la cuerda que hace las veces de barrera y, cuando el vehículo pasa, con otro veloz movimiento lo vuelve a colocar en su lugar, clausurando así el paso.

Lo más increíble de todo esto no es el imaginativo y económico método de cobro, sino el hecho mismo de que haya que pagar peaje por el tránsito de una ruta de espantosas características. Hubo todavía algunos kilómetros de una suerte de asfalto que permitía todavía avanzar a buen ritmo, pero que rápidamente se fue degenerando en una sucesión de baches, piedras en punta y pozos de arena de lo más molestos. Para colmo, los sucesivos ascensos y descensos seguían a la orden del día.

Hacia el mediodía, ya me encuentro definitivamente en una horripilan-



te ruta de tierra, angosta y trabada, y trepando hacia el lugar conocido como "La Siberia". Eligiendo cuidadosamente el mejor lugar para andar, voy de a poco metiéndome por entremedio de montañas verdes y matorrales que bordean la carretera, llenos del polvo amarillento levantado por los camiones. Cada tanto, una curva permite tener una fugaz panorámica de aquella interminable sucesión de cerros y valles, enmarcados por un cielo azul e infinito. Pequeñas casas de ladrillos de adobe y techo de paja, con corrales armados con ramas espinosas, perros con manía persecutoria de bicicletas, y niños jugando y corriendo de un lado a otro, completan el cuadro de este paisaje boliviano. Cada tanto me cruzo gente caminando por la ruta, mujeres con sus criaturas a la espalda, hombres cargando bolsas con pesos inverosímiles, chicos que corren y se esconden a mi paso. Nada de eso, sin embargo, lograba borrar la ansiedad por llegar a la parte, largamente anunciada, donde la carretera iba a ser menos exigente.

La famosa Siberia apareció finalmente, sumergiéndome en una nube permanente, con la consecuencia, inevitable, de tener que aguzar los oídos para tratar de escuchar el vehículo que se acerca con tiempo para salir de su paso. Aquí, por primera vez, le encuentro cierto sentido a la costumbre boliviana de dar bocinazos toda vez que ven algún vehículo o persona a menos de cien metros. La niebla se transformó en una ligera y molesta llovizna, de esas que son demasiado poca cosa para ponerse el impermeable

pero lo suficiente como para humedecer e incomodar bastante.

Entrada la tarde, y después de subir cerca de tres horas, llegué, en arremetida triunfal a lo Fausto Coppi, la cima de "La Siberia". Uno de esos lugares que, por su altura, presuponen una panorámica maravillosa, pero la niebla no dejaba ver absolutamente nada más que ella misma. El descenso comenzó, brusco y técnico. Y, como no podía ser de otra manera, la precaria soldadura estalló. Otra vez como antes pero en medio de nada. Los experimentos para seguir, aprovechando la bajada, fueron fracasos lamentables. Si bien la bici, por la pendiente, se movía, el roce permanente iba a acabar con la cubierta. Volví a parar y, resignado, a esperar quien me sacara de allí.

Dos horas después, un camión accedió, por un módico precio, a llevarme. En Bolivia todo es barato, pero nada es gratis. Hay una compleja trama de tradiciones culturales y relaciones sociales andinas, desarticuladas y subordinadamente insertas en el particular capitalismo subdesarrollado y sobreexplotador boliviano, que lo explican, pero eso no es, obviamente, tema para desarrollar en este relato.

Sí podemos decir que durante el viaje nocturno en camión, extrañé profundamente el estar sobre mi bicicleta, a la que tenía que retener con las piernas porque, a pesar de su peso (tuvimos que subirla entre tres por las altas paredes de la caja del camión), pugnaba por saltar hacia los barrancos. A los bocinazos en cada curva, con un frío penetrante y desalmado, fuimos avanzando hacia el último de



los valles interserranos, donde se ubica la ciudad de Vallegrande. Iba acostado en una cómoda plataforma de ladrillos, enfundado en todo el abrigo disponible, y tratando de contener a mi bici en sus intentos de fuga, saltando hasta medio metro en el aire en cada uno de los pozos que mi benefactor agarraba a 80 km./h.

Después de atravesar el poblado de Mataral, intersección de acceso a Vallegrande, y hacer 50 km. hacia el sur, llegamos a una bella ciudad de

casas bajas y techados rojos, de tranquilidad pasmosa, en especial a las 7 de la mañana. Calles estrechas y empinadas, una plaza arbolada y un mercado donde pilas de cebollas, limones, papas y otros vegetales eran los dueños y señores de la escena. Ahí descendí y me dispuse a buscar a los miembros del equipo cubano de búsqueda de los restos de los caídos en la experiencia guerrillera de 1967, los mismos que meses antes habían hallado al Che.



Textos encontrados

Elegimos recobrar un texto poco leído y apenas mencionado: los apuntes “dolorosamente garra-pateados” que sobre el Che Guevara esbozara John William Cooke. El vínculo entre ambos era estrecho: la política y la revolución delinearon el proyecto común que enlazó sus vidas. Apenas un año fue el tiempo que separó ambas muertes, de octubre de 1967 a septiembre de 1968. Como homenaje al aniversario de la muerte de quien fuera el delegado político de Perón durante los primeros años de la resistencia e ideólogo del peronismo revolucionario, la revista *Nuevo Hombre*, donde participara activamente su compañera, Alicia Eguren, publicó este texto a lo largo de tres números sucesivos. En otro octubre, el de 1973, la revista *Compromiso* publicó estos borradores, únicamente acompañados con un poema de Eguren titulado “Seis años sin el Che”.

En este octubre, reproducimos este escrito sin variaciones respecto a las ediciones anteriores, incluida la Nota que aparece incorporada a los Apuntes y que no pertenece a Cooke –presumiblemente escrita por su compañera. Es notable la importancia de este “texto encontrado”, que permite reconstruir, al mismo tiempo, un momento histórico, un cierto estado de las reflexiones de Cooke, y los encuentros entre el peronismo, el marxismo, y la experiencia cubana.



Apuntes sobre el Che

por John William Cooke

Plan

- | | | |
|-------|--|--|
| I) | Reacción ante muerte: | Revolucionarios
Otros
Malosentendidos |
| II) | Desdibujado homenaje: | ¿Ejemplo admirable abstracto?
Unido a una praxis |
| III) | Homenaje = praxis. Vanguardias: No Che = reflujo temporario | |
| IV) | ¿Che = guerrilla? | |
| V) | Che: acercamiento pueblo argentino | |
| VI) | Santo
Héroe | |
| VII) | ¿Valía la pena?
Apostoló la vida | |
| VIII) | Cadáver | |
| IX) | Arquetipo abstracto | |
| X) | ¿Flirteo con la muerte?
-Psicoanálisis
-Romántico
-Poeta maldito
-Amor. Compasión | |
| XI) | HISTORIA
Juntó futuro y presente
Palabras y acción
La Revolución no debe mentarse en vano | |
| FINAL | CHE | Arquetipo moral.
Guerrilla.
Santo
Héroe
Tánatos.
Romántico. Poeta Maldito |



I - II

Buscando su destino americano el Che Guevara se encontró, en un recóndito paraje agreste con la muerte de metralla que desde hacía mucho tiempo formaba parte de su cotidiana contingencia guerrillera. Aunque las difíciles circunstancias en que se venía desenvolviendo el grupo de patriotas a su mando multiplicaba el coeficiente de esa probabilidad, el hecho nos produjo la impresión de absurdo y gratuidad con que se reciben las muertes prematuras y cercanas.

De pronto sentimos que se había devaluado el poder significativo de las palabras, que sólo pobre y destendidamente lograban aludir a las dimensiones del holocausto, al grado de nuestra desolación. En ese atroz vacío de octubre, nuestra rabia clamaba contra la injusticia de que el Comandante hubiese caído "cuando aún no era tiempo de morir". Sin embargo, a través del mundo las voces revolucionarias coincidían en afirmar una sola verdad esencial, que rescataba el sentido de luto colectivo: más vívido y apremiante que nunca, vibraba en las conciencias la convocatoria del Che para los compromisos totales de la lucha liberadora. Lo expresaba el grito de guerra que simultáneamente afirmaba en todos los idiomas: "El Che vive". De entonces a ahora, los insurgentes del tercer mundo, los activistas del "poder negro", los obreros rebeldes y los estudiantes europeos, demuestran que el desdeñoso desafiante de la muerte sigue triunfando sobre ella como cávida presencia que inspira a los que

se alzan contra las estructuras de la opresión.

La memoria del Che no admite otro tributo que los de esa voluntad de militancia que guía a los núcleos que en nuestro país buscan como mejor pueden, formas y métodos para iniciar el proceso de enfrentamiento violento con las fuerzas de la dependencia y de la explotación. Es en relación con esas actividades que nos parece oportuno referirse a ciertos factores que integran el cuadro nacional de situación como consecuencia directa del episodio de Bolivia.

(Interpolación) Es la marcha combativa de los núcleos combativos que en nuestro país buscan más que variantes. De núcleos que en nuestro país están identificados con esa...

En primer término las perspectivas que se abren por las repercusiones emocionales que produjo en el pueblo esa tragedia de coraje y de soledad; y que aún en medios burgueses despertó una admiración testimoniada explícitamente o mediante actitudes de respetuosa circunspección. Esa loable amplitud de los homenajes, conspira por otra parte, contra la comprensión de las auténticas proyecciones y significado de lo ocurrido, y se presta a que el periodismo encubra sus tergiversaciones tras el fácil reconocimiento de algunos méritos personales al enemigo ya aniquilado. Propósito que cumplen también ciertas lágrimas de cocodrilo "izquierdistas", buscando saldos póstumos del héroe a quien en vida combatieron con perfidia, y de paso propagando equívocos y malentendidos sobre



sus acciones e ideas. No interesa refutarlos indignadamente sino señalar sus principales tácticas y variantes en cuanto tienden a malograr las tareas de esclarecimiento que pueden contribuir decisivamente a que surja una política revolucionaria que sea síntesis eficaz de las experiencias dispersas.

(Interpolación) Che: lo que representa, lo que ejemplifica: la construcción del hombre nuevo sobre las ruinas del viejo orden y sus alienaciones ya ha comenzado y el tiempo ya está maduro para la lucha y el sacrificio con que se inician las batallas definitivas. No hay epopeyas gloriosas pero lejanas sino estas, las de hoy mismo...

La figura del Comandante guerrillero no permite sectarismos que la identifiquen con alguna parcialidad de su pensamiento que nos resulta particularmente importante. Ni sus tesis son verdades intangibles ante las cuales sólo queda prosternarse en aceptaciones acríticas, lo que sería doblemente ridículo en el caso de quien tan elocuentemente expresó el rechazo de la Revolución Cubana por los dogmatismos paralizantes y las sabidurías inmanentes bebidas en textos canónicos. Pero tampoco permitimos que su persona se desdibuje en un ritual de honras convertido en un fin en sí mismo donde se lo reverencie "a pesar de sus ideas" o "independientemente" de ellas.

Las consecuencias con los principios llevados hasta el sacrificio de la propia vida es un espectáculo humano admirable. Reivindicar a nuestro compatriota como otro de los ejem-

plos ilustres que registra la Historia podrá parecer a algunos el máximo tributo a su memoria.

Para nosotros, desentenderse de cuáles sean los principios que lo inspiraron es sustituir el acto real y concreto por su representación; eliminar su vivencia histórica para reverenciarlo como simbología estética. En síntesis, es seccionar los lazos directos, inmediatos, vivientes, íntimos, que tiene con nosotros y con ésta época. Archivarlo como biografía célebre que el transcurrir del tiempo irá empalideciendo de más en más es una manera rastrera de ignorarlo, volver abstracto un ideal que es el de nuestra América y de nuestro mundo actual y que implica una praxis que tiene como fin último la libertad de los hombres que éstos sólo alcanzarán por medio de la lucha. Su vida, pasión y muerte no se agota como experiencia singular sino que se justifica y perpetua como parte de esa empresa colectiva. El Che seguirá formando parte de nuestra circunstancia mientras haya quienes compartan ese proyecto para la transformación del mundo, que él enriqueció teóricamente y sirvió hasta las últimas consecuencias.

Si algo sabía bien presente, era que su vida y pasión no se agotarían como proceso singular sino que se justificaban como parte de esa empresa colectiva que lo perpetuaría. Lo dijo de mil maneras y nunca tan elocuentemente como en su último mensaje: "...Si nos toca alguno de estos días lanzar el último suspiro sobre cualquier tierra, ya nuestra, regada con nuestra sangre, sépase que hemos



medido el alcance de nuestros actos y que no nos consideramos más que elementos en el gran ejército del proletariado". Ese gran ejército de la independencia latinoamericana sólo existe, por ahora, en la esperanza y los planes de los destacamentos de vanguardia que tratan de cumplir abnegadas y difíciles tareas precursoras. Para ellos, las consecuencias inmediatas de la tragedia de Bolivia son bien graves. Hemos perdido a nuestro Comandante de los Andes que ya no aportará sus dotes excepcionales a la conducción de la penosa guerra en ciernes, ni servirá como punto de confluencia para los núcleos incoordinados entre sí pero coincidentes en su liderazgo cimentado en sus antecedentes personales y en los nexos que establecía con Cuba, físicamente aislada por la insularidad y el bloqueo imperialista.

Además su desaparición recarga el complejo de factores adversos que afrontamos: es evidente el reflujo del entusiasmo y la combatividad en medios donde la prédica revolucionaria encontraba ecos propicios hace apenas un año, y la pérdida de confianza en la viabilidad de una salida insurreccional en sectores que en principio aceptan que no hay transición pacífica hacia un país autodeterminado interna e internacionalmente y apto para satisfacer las reivindicaciones de los desposeídos. Este ambiente fue aprovechado por la nube de teóricos que viven racionalizando la pasividad y predicando un "realismo" prudente que es una modalidad estricta del reformismo. Aunque presumen de utilizar un sistema

científico de investigación, ni siquiera cumplieron con el más elemental recaudo de buen juicio: partir del análisis de la experiencia boliviana —cuyos datos fácticos recién se van conociendo—. Prescindiendo de eso, afirmaron que el desastre se debió a que el método guerrillero es impracticable. Impracticabilidad que, a su vez, está demostrada por el desastre acaecido. Así, mediante un razonamiento circular en que las premisas no son demostradas en confrontación con la realidad sino que se apoyan recíprocamente, los puntos de vista que se sustentaban reaparecen luego como "conclusiones" de análisis sedicentemente críticos. Y luego de repetir sacramentalmente que la solución final sólo se logrará por la violencia terminan impugnando, junto con la guerrilla, toda la política que concretamente tenga como base una estrategia de lucha armada para el poder.

Todo lo que tienda a la violencia es provocación o delirio. La epopeya final remitida a un futuro indefinido en que se dará una constelación de condiciones que nada tienen que ver con las presentes será ineluctable y sólo exige ahora que seamos consecuentes en las prácticas reformistas.

Aclaremos que el problema del "foco guerrillero" es ajeno a lo que aquí estamos considerando. No hay duda que todo planteo serio sobre los métodos de la lucha revolucionaria no puede prescindir de tomar en cuenta un hecho tan importante como el de Bolivia, que debe ser examinado a fondo para saber en qué medida el descalabro obedeció a causas especí-



ficas de ese intento o es lícito inferir de él fallas en la concepción militar a que respondía. Lo que rechazamos es que se sustituye la confrontación entre teoría y realidad, indispensable para todo dirigente responsable, con la utilización del episodio por parte de los "filósofos" de la revolución a poco precio.

Como mucha gente personificaba en el Che la eficacia de la guerrilla, nada más fácil que presentar su muerte como probatoria de lo contrario, ni más deshonesto. Pues que el Che no haya logrado, mediante el éxito, demostrar la bondad de sus tesis militares, no permite concluir que el fracaso las invalide.

Consecuente consigo mismo fue al monte y al sacrificio, pero no convirtió en piedras de toque para el fallo sobre sus concepciones el resultado de una tentativa cuyas abrumadoras desventajas, conocía demasiado bien.

También rechazaremos la actitud de singularizar a Guevara como el propugnador del "foco guerrillero" y basar en ello su valorización como teórico revolucionario. Lo que enseñó con la palabra y la acción fue mucho más amplio y trascendente: la urgencia de la lucha armada para conquistar la libertad; la posibilidad que se le abre hoy a nuestros continentes subdesarrollados para terminar con las estructuras de la dominación colonial y la injusticia social; la concepción de una estrategia común contra un enemigo que universaliza su opresión y debe ser combatido por medio de frentes de luchas que se vayan abriendo en todos lados ("Hay que

crear dos, tres, muchos vietnams; esa es la consigna"); el papel de las vanguardias, definidas en función de su praxis encaminadas a desatar las energías de los pueblos: para oponer su violencia a la de las clases dominantes; la falacia de confiar a procesos ajenos a nuestra voluntad el advenimiento de un nuevo orden político-social; la formación del "hombre nuevo" estimulando el desenvolvimiento de los valores morales alienados en la deshumanización de la sociedad clasista; la solidaridad como base de la convivencia en la construcción del socialismo y de las relaciones entre movimientos y países revolucionarios. En fin, el esquematismo de una enumeración no hace justicia a la riqueza de sus ideas, ni de los planteos con que las aplicaba a los problemas concretos que encaraba.

Es pueril también evaluar sus aciertos como teórico en base a buscar principios "inéditos", "teorías originales": él no creó un sistema de ideas como pensador solitario sino que fue partícipe de una creación colectiva que es la de la revolución cubana. Toda revolución va encontrando formas frescas, renovadas, determinadas soluciones a determinados problemas sobre los cuales no se adjudican ninguna paternidad.

Dentro de esta apreciación real del tema que consideramos, los grandes revolucionarios apuntan menos enfoques y argumentos, y a veces llegan por caminos propios a redescubrir lo que ya habían transitado otros.

Es en el contexto de ese humanismo sin retórica ni concesiones que debe ubicarse la empresa boliviana y



el papel protagónico que cumplió el Che.

La discusión de la guerrilla como vía para la emancipación latinoamericana continuará por mucho tiempo. Pero, resumiendo lo anterior, deseamos diferenciar entre los discrepantes puntos de vista que resulten de una apreciación honestamente revolucionaria de los hechos y los recursos confusionistas que se valen del drama boliviano para: a) utilizarlo como argumento para descalificar, sin base en un examen riguroso de los hechos, las tesis militares del Che; b) reducirlo a una ordalía en que se demostraría que esas tesis eran correctas si triunfaba y falsas en caso contrario; c) presentar a Guevara como simple propugnador de la concepción guerrillera pasando por alto que eso era parte de una amplia y rica concepción revolucionaria.

Ellos creen que vivimos el tiempo opaco en que los progresos revolucionarios son necesariamente lentos, porque sólo al cabo de una evolución del estado burgués se irán dando condiciones para que la toma del poder por los trabajadores pueda ser posible. Nosotros, en cambio, estamos convencidos de que vivimos una época en que la revolución está madura y en que la praxis puede apurar las condiciones objetivas. La abstención de los reformistas no es impuesta por una lectura legible de la realidad, sino que esa abstención es la que prorroga la existencia de las burguesías. Nosotros creemos que depende de una praxis el estallido y la modificación de las condiciones que actualmente impiden llegar a ello. Ellos, en

cambio, sostienen, que son las condiciones objetivas las que obligan a no largarse. Esa concepción corresponde a quienes ven a la Historia como algo externo y ajeno al hombre. El Che, en cambio, tiempo presente, tiempo futuro, mensajero de la muerte y del futuro, nos enfrenta con la muerte como posibilidad inmediata, porque el destino deja de ser indefinida imagen imprecisa en el porvenir, sino una tarea cuya hora ha sonado ya.

III

Junto a las repercusiones inmediatas negativas para las agrupaciones revolucionarias surge un hecho nuevo que parece ofrecerles amplias perspectivas favorables, y que debe ser estudiado en sus verdaderos alcances y posibilidades.

Nos referimos al contacto de las masas argentinas con el compatriota asesinado, proceso que creo tuvo dos tiempos, cronológica y cualitativamente hablando.

El primero consistió en la desaparición de la muralla alzada por la propaganda burguesa, que fijó una imagen popular del Che como personaje exótico, sobre el cual variaban las interpretaciones, pero siempre dentro de ese carácter del individuo ajeno, perteneciente al lejano y pintoresco mundo del Caribe.

Las truculencias periodísticas a raíz de su desaparición de Cuba, lo mantuvieron como tema de las crónicas, pero a fines de 1966 pasó a ser un fantasma que rondaba nuestras fron-



teras. Poco después, su espectacular reaparición pública con el Mensaje de la Tricontinental, determinó que la prensa, incluida la sensacionalista, que llega a las capas más populares, divulgasen rasgos biográficos que fueron dando entidad al ser novelesco y trashumante. Casi a renglón seguido, las noticias espectaculares fueron acaparadas por el proceso a Régis Debray y a la guerrilla boliviana, y se fue afirmando la conjetura de que Guevara desempeña en ésta un rol estelar. Bolivia forma parte del ámbito geográfico que el argentino del común concibe como realidad inmediata; para la gente del Noroeste integra su propio hábitat. Por si algo faltaba por destacar al Che en el interés directo de nuestra vida nacional, el gorilaje corre en ayuda de sus colegas bolivianos y acordona las provincias limítrofes con tropas, objetivando la artificiosidad de una separación que sólo es tajante en los colores de la cartografía, pero que la geografía concreta ignora, lo mismo que el revolucionario y que los órganos represivos.

El Che Guevara ya es componente de nuestra vida social: se lo comenta en la cola de la feria, en el café en la fábrica. Nadie olvida ni por un instante que nació en la Argentina, y a cada rato asoma la reivindicación posesoria de ese connacional extraordinario.

Para contrarrestar ese peligroso acercamiento de un pueblo oprimido e impotente con una praxis insurreccional, se apela a una artimaña típica: un cable noticioso transcribe presuntas declaraciones del general

Perón atacando al Che; pero el efecto es contraproducente, pues inmediatamente Perón expide un enérgico desmentido, denunciando la maniobra como un intento de dividir a los que luchan por la liberación nacional y latinoamericana.

La segunda parte del proceso se produce con su muerte: el impacto emocional es de una intensidad que excede el impulso afectivo que despiertan siempre los héroes abatidos por la fatalidad. El fenómeno no es simplemente por efecto acumulativo de la "aproximación" previa y el desenlace trágico de su protagonista. Considero que se opera un hondo cambio cualitativo en la actitud espiritual hacia él. Por una parte, su caso se integra con algunas constantes culturales de nuestro pueblo: el culto al coraje, el desprecio por la ley como algo ajeno, impuesta a los humildes "desde arriba", la identificación con los rebeldes que se batían solidariamente con las fuerzas tremendistas del orden constituido. Esos héroes de la tradición plebeya persisten en la memoria de las generaciones. En cualquier rincón del país, y a todos los niveles de cultura, Martín Fierro continúa batiéndose con la partida y denostando a los poderosos. Cruz reivindica con su gesto solidario los valores del hombre de la tierra. La montonera opone sus lanzas a la codicia de gringos y porteños.

Sea por un acto reflexivo o por una asociación de ideas espontáneas, de pronto, ese patrimonio especial, no deteriorado por un siglo de culturalización alienante se objetiva en



un hombre real, próximo, contemporáneo. Con un agregado: nadie ignora que ningún azar desgraciado, ninguna compulsión externa había empujado al Che a esa situación límite, sino que era una situación voluntaria dictada por su propia conciencia.

La gente de la base es muy sensible a ese ejemplo de coherencia entre las palabras y los actos, aunque para explicarlo recurra a los modelos que forman parte de su bagaje conceptual. No es extraño, entonces, que muchos de los que nos piden una explicación de "cómo era el Che" invoquen la noción de santidad aplicada a lo laico. En ese orden de cosas, un sacerdote lo ha definido con más precisión patristica, como "un héroe cristiano" (R. P. Hernán Benítez). Un intelectual uruguayo, Eduardo Galeano, comenta que por su capacidad de sacrificio era el dirigente más parecido al cristiano de las catacumbas. El Nuncio Apostólico en Cuba, monseñor Zacchi, ante una pregunta hace poco, sobre Fidel Castro, respondió al periodista: "Yo lo considero éticamente un cristiano".

Y es el propio Fidel quien, al hacer el panegírico de su camarada caído dice: "El Che reunía, como revolucionario, las virtudes que pueden definirse como la más cabal expresión de las virtudes de un revolucionario: hombre íntegro a carta cabal, hombre de honradez suprema, de sinceridad absoluta, hombre de vida estoica y espartana, hombre a quien prácticamente en su conducta no se le pudo encontrar ni una sola mancha.

Constituye por sus virtudes lo que puede llamarse un verdadero modelo revolucionario".

Después de haber eliminado su lejanía, el final brutalmente elocuente del Che fue como un relámpago que iluminó de golpe toda su admirable trayectoria, perfilando la imagen aún difusa con los rasgos propios del santo o del héroe y estableciendo el vínculo entrañable que liga a uno y otro arquetipo con la multitud, que ve en ellos a sus semejantes, pero con aptitud para llevar hasta los extremos del absoluto las virtudes que sólo concebimos, ordinariamente dentro de los límites "humanos" hasta consumir sin vacilaciones, y como parte de los trabajos de las horas y los días, la inmolación definitiva de la que todos se sienten destinatarios. Y que habrá cumplido sus fines en la medida en que ese reconocimiento se convierta en reconocimiento de la filosofía que sostuvo esa conducta de ilimitada generosidad.

(Interpolación) Él no buscaba su autosacrificio. Buscaba la victoria...

...Para que no se lleven las aguas torrentosas...

...Su muerte física: un alto coeficiente del cálculo de probabilidades. Pero su otra muerte... sólo nosotros podemos.

Por eso era exacto que no le ha llegado el tiempo de morir.

...Los hombres se reencontrarán con él en los potreros del alba... acercó las palabras a la verdad. Punto de reflexión...

(Hay varias palabras y hasta párrafos ininteligibles)



IV

Más allá del acontecimiento y sus fúnebres esplendores, la intuición popular captó su densidad histórica, su filiación en la lucha emancipadora del continente. Esta penetrante aproximación está cargada de promesas, a condición de que logremos que se comprenda, además, su inserción en el proceso inconcluso cuyas tareas nos reclaman. Sabemos que la historia de Latinoamérica está hecha de epopeyas y catástrofes, de breves apoteosis y largos horrores. En la medida en que creemos que termina el tiempo muerto de la impotencia y la frustración, más acuciante se vuelve la mirada que busca en ese pasado las claves que ayuden a orientarse en este presente confuso, ambiguo y desarticulado en que nos proponemos el advenimiento de las batallas definitivas que consumen esa vocación de auto-destino malogrado por el semicolonialismo.

Y más vehemente es el rechazo de la fábula sin sentido que los engranajes culturales que la dependencia difundió como historia oficial desde hace un siglo; en cambio, sentimos la íntima proximidad de lo que estaba perdido en las brumas del tiempo o disperso en un catálogo de anécdotas inconexas y falseadas. Se vuelven vivas y reales las hazañas de Tupac Amará, las esperanzas de tantos lanzamientos de indios, negros, mulatos y zaparrastrosos que oligarquías crueles y rapaces ahogaron en sangre. Fuera de la iconografía patrioterica que entrevera a héroes y canallas, las figuras cumbres de las luchas independentistas repiten sus verdades peligro-

sas largamente sepultadas bajo el polvo retórico de la cultura vasalla.

Incorporar al Che a esa nómina de próceres americanos es un acto de justicia histórica, pero insuficiente en sí mismo porque oculta lo más importante para nosotros. Es que si hay verdades de nuestra América Latina que son permanentes, cada época tiene sus verdades propias que renuevan la vigencia de aquéllas: una versión para expresar la necesidad existencial de la patria bolivariana, un puñado de hipótesis estratégicas para enfrentar a los opresores de turno, un esquema de comunidad libre que habrá de realizar los valores que hoy le son negados al hombre americano. La figura del Che enraíza con la de los próceres y mártires de la búsqueda de ese sueño incumplido, pero expresando la verdad de nuestro tiempo. Las historias académicas, lo sabemos, lo destinan a integrar la legión de mártires relegados al olvido o infamados por haberse rebelado contra la civilización del *statu quo*. Pero tampoco constituye un reconocimiento el incorporarlo a la cálida tradición que vive en la memoria agradecida de los pueblos por cuanto forma parte de nuestra realidad presente y su leyenda es parte de nuestras luchas por las reivindicaciones inalcanzadas.

Habrán muchos "izquierdistas" que tratarán de apurar ese tránsito hacia el panteón de los precursores ilustres, donde no habrá inconveniente en homenajearlos con exangües flores de lirismo revolucionario abstracto. Pero es nuestra tarea que la admiración y el respeto de los sectores populares se conviertan en conocimiento e iden-



tificación y no se esterilice en alguna forma de cristalización legendaria o histórica que le quite al Che su verdad presente para otorgarle una inmortalidad de museo de cera.

VI - VII - VIII - IX

Esa inerradicable presencia del Che en la dinámica creciente del enfrentamiento global entre las fuerzas que tutelan los privilegios minoritarios y los movimientos que se alzan contra esas prerrogativas intolerables está patentizado en el proceder de sus victimarios. Herido y capturado seguía siendo peligroso. Entonces los agentes de la CIA y los pequeños déspotas militares de Bolivia asesinaron con alemana premeditación al prisionero y a sus compañeros. Y como intuían que aún así no quedaba eliminado como factor —de perturbaciones hicieron desaparecer su cadáver. El primitivismo de creer que la amenaza provenía de esos restos de materia sin vida es simétrico a la sofisticación de quienes tratan de crear un ídolo vacío para sustituir al personaje real y cargado de la potencia explosiva de un ejemplo y una prédica revolucionaria insertadas en el medio de esta América grávida de conflictos retardados. Esta fórmula para exorcizar el espectro del líder ajusticiado es la que no debemos subestimar. En cambio el acto perpetrado por los sicarios del imperialismo carece de eficacia y sólo sirvió para mostrar hasta qué punto llega la abyección de los cruzados “occidentales-cristianos”.

Nosotros tenemos un ejemplo

bien conocido de ese imbécil fetichismo gorila: los homicidas del bombardeo a Plaza de Mayo, los vencedores del pueblo indefenso, los estrategas de la proscripción y el Conintes, cosecharon parte de sus laureles en una batalla que desde hace trece años libran contra el cadáver de una compañera que consagró su vida a servir a los trabajadores y a los desvalidos. Ese atentado contra la decencia fue contraproducente para los fines perseguidos. Desde el punto de vista político nos hicieron un señalado favor. Mientras en las bases existe conciencia bien clara del significado revolucionario de Evita, se impidió que ese significado se aguase en la esterilidad de los ritos para adorar sus restos, para lo que los burócratas peronistas hubiesen prestado una contribución inestimable.

Pero que la difamación o la desmemoria es la tentativa de sacralización histórica o moral del Che. El culto a los muertos despojándolos de aquello que nos compromete, adaptándolos a la morbilidad de las soluciones sin riesgo, en el caso del Che, el formalismo litúrgico es una manera de servirse de él, de “cosificarlo”, otorgándole una supervivencia que no es más que la firma hipócrita del olvido, o la negación de sentido que tuvo su vida. Y que ofrendó en la certeza de que perduraría en la única forma que mantendría intactos sus lazos con los seres humanos, es decir en el recuerdo que lo reconoce en la verdad de su existencia, que encuentra acogida y continuidad en lo inacabado de las vidas consagradas a llevar adelante el proyecto para la rea-



lización de lo humano. Sólo ese tipo de vínculos admite la figura del Che que convoca a la solidaridad activa que resulta negada en el formalismo litúrgico.

(Interpolación) Peor que el odio y la desmemoria es adjudicarle esa supervivencia de museo de cera a nuestro compatriota, que murió con la certeza de que perduraría en la única forma de recuerdo que mantendría intactos sus lazos con los seres humanos, es decir, en el que lo reconoce en la verdad de su existencia, que encuentra acogida y continuidad en lo inacabado de las vidas consagradas al proyecto que él sirviera con la suya.

Además, como arquetipo abstracto canonizado en alguna de las inmortalidades transitorias y formales, pierde el peso demostrativo que tiene como hombre próximo a nosotros, que compartió nuestra misma circunstancia. Era un hombre común, surgido de nuestro medio: rosarino, estudiante, asmático, jugador de rugby, ciclista, lector de "El Gráfico", con una visión de la realidad argentina donde se mezclaban aciertos y alienaciones distorsionantes. Ningún hado lo predestinó para la gloria. Su espíritu de justicia, su generosidad – virtudes arraigadas en nuestra gente – y su aguda inteligencia, en contacto con las miserias de nuestra América, le fueron dando una conciencia cada vez más lúcida de que sólo habría soluciones si se barría violentamente con las estructuras del coloniaje. Una serie de azares lo llevaron a encontrarse con Fidel y a participar en su

aventura, aparentemente signada por la catástrofe.

Lo demás es conocido, desde su penoso bautismo de fuego al desembarcar en Cuba, herido y ahogado por el incendio del maizal en que estaban rodeados por las tropas del gobierno hasta su muerte a manos de los *rangers* bolivianos. Dirigidos por los expertos yanquis, consiguieron eliminarlo físicamente. Presurosos sepultureros quieren completar la obra desarmando su recuerdo. Pero ese profeta armado sabía que no dejaría de serlo porque cayese con su fusil. "Bienvenida"...

La gente de buena voluntad nos pregunta: ¿Valía la pena que una figura de tanta importancia para todo el proceso revolucionario corriese esos riesgos desproporcionados y fuese a morir en una lucha aislada y solitaria? Recordemos la frase de su mensaje que sintetiza gráficamente su pensamiento: "...Si nos toca algún día de estos..." Él creía en la invencibilidad de la guerrilla pero no en su propia invencibilidad. Su muerte no era el fin de la aventura sino parte de ella, y tal vez una formidable carta de triunfo. Se arriesgó porque perdiendo la vida también ganaba. Por eso Fidel Castro confirmó su muerte, cuya gravedad era el primero en comprender. Si tenía razón o no respecto de la guerrilla, sólo el futuro podrá dar la respuesta categórica.

Por ahora, la experiencia en Bolivia, dato que no puede omitirse en el análisis, resulta si se toma como probanza de la inaplicabilidad del método. Sería desconocer que las revoluciones triunfantes están jalonadas de



desastres, que la victoria final confirma como avances hacia el objetivo logrado. Y que la discusión no es en abstracto, computando los fracasos de un tipo de lucha, pero sin oponerle en la práctica otro más eficaz. Mientras sólo el éxito probará la verdad de la tesis guerrillera o de cualquier otra estrategia que se plantee en su reemplazo, ninguna historia más desastrosa que la de los métodos reformistas, las postergaciones de la estrategia violenta a la espera de "condiciones objetivas" que nunca son las actuales, etc., que han malogrado infinitas esperanzas, y que han malogrado además, más combatientes que la guerrilla, sin poder computar ni una victoria.

Por sobre todo, el Che apostó su vida a los hombres, a la capacidad de ellos de tomar como guía todo ejemplo individual, a empeñar todos sus esfuerzos y acometer todos los sacrificios en busca de la libertad común. Fue un héroe que no se consideraba imprescindible porque estaba seguro que los hombres y mujeres ordinarios son capaces de todas las heroicidades.

(Variación) Lo demás es conocido, desde su penoso bautismo de fuego a poco de desembarcar en Cuba, herido y ahogado por el incendio del maizal en que estaban rodeados por las tropas del gobierno hasta su revelación como guerrillero genial y temerario; desde la maduración de su visión revolucionaria hasta sus éxitos como teórico y expositor de pensamiento de revolución; desde el abandono de su investidura oficial para

empuñar las armas contra el imperialismo, hasta las hazañas de su minúsculo grupo guerrillero y el fin en que con manos alevosas cierran congruentemente esa trayectoria que muestra la plenitud del ser moral. Al frente de un minúsculo contingente de héroes se paseó por entre las mallas de fuerzas represivas formidables, hasta que una serie de fatalidades culminaron con el combate en que lo hirieron e hicieron prisionero. Pero lo seguían temiendo y lo asesinaron, y el pavor los llevó a hacer desaparecer su cadáver. Pero seguirá combatiendo mientras haya revolucionarios que busquen empuñar las armas. Sólo cuando su convocatoria no halle ecos, lo habrán desarmado; es decir, cuando no queden más revolucionarios.

El Che parecía un hombre común y lo era, y lo era hasta que se encontró con una coyuntura histórica y dio muestras de lo que era capaz. Y en cada nueva experiencia fue enriqueciendo sus conocimientos y su persona que se fue depurando de todo lo que no fuesen valores esenciales. Mantenía con respecto a sí mismo una actitud crítica, algo sobradora y burlona, como correspondía a su idiosincrasia cordobés-porteña que rechazaba lo ampuloso y solemne.

La revolución cubana es el heroísmo pero también la alegría y la irreverencia, porque para construir lo nuevo hay que perder el respeto a los ídolos del viejo orden y arrasar con las fachadas que encubrían su humanidad y avaricia. El Che ponía su mordaz acento rioplatense en ese despre-



cio a los prejuicios y convencionalismos.

Como presidente del Banco Central tuvo que firmar los nuevos billetes que sustituyeron a los de la emisión previa, y estampó su rúbrica: "Che"; en la conferencia de Punta del Este en medio de la pomposidad de la diplomacia panamericana, no sólo expuso herejías que demostraban la inocuidad de la Alianza para el Progreso, sino que se apartó de la sequedad de la jerga cientificista de la burocracia de los organismos financieros y los rebatió con hirientes ironías, y completó el escándalo bautizando los planes de la Alianza como "letrinocracia".

(Variación) El Che sabía que en la perspectiva trascendental en que valoraba su acción, aun el martirio probable sería un acto eficaz... "en cualquier lugar en que nos sorprenda la muerte..."

En estas vísperas revolucionarias, los sacrificios fructificarán, a corto plazo, y miles de brazos responderán a su llamado.

En lugar de considerarse como parte de una elite de seres excepcionales que han alcanzado la posteridad histórica, cumbres solitarias sobresaliendo sobre la uniformidad de las personas comunes, se sentía parte de un universo en que los hombres están orgánicamente ligados por la solidaridad, sólo posible por la comunidad de la acción combatiente. En lugar de amurallarse en la singularidad del héroe, es la acción colectiva lo que permite esa comunidad orgánica donde los valores humanos se

tornan posibles. Consecuente con esa visión revolucionaria, el Che negaba al heroísmo como prerrogativa aristocrática, tal como se lo consideró a través de muchos siglos. La tragedia griega tiene como protagonistas a un grupo de elegidos que mandan sobre las personas comunes, y están en una u otra manera ligados a los dioses.

Los espartanos debían ser más valerosos que los ilotas. Los caballeros de la Edad Media más que los plebeyos. Los soldados imperiales más que la tropa nativa de la colonia. Durante este siglo la derecha adoptó una ética heroica, con Spengler como ideólogo, que afirmaba que sólo el héroe, el hombre del destino, está en el mundo real, y es quien hace la historia. A medida que el mundo del capitalismo en ascenso siente los sacudones de las grandes crisis, se abandona el racionalismo democrático por la idea de que las relaciones de las culturas, los países, los hombres no tienden naturalmente a la espada. Sus intelectuales piden baños de sangre que terminen con la amenaza de las masas-fuerzas oscuras que amenazan irrumpir en los recintos purificados de los selectos. Contra la masificación, la multitud, las clases altas justifican su dominio como atributo del espíritu, parapetadas tras la violencia represiva que ejercen a través de la casta militar.

El Che en cambio enfrentaba a ese orden injusto y su concepción del heroísmo era "democrática", viéndolo con una virtud que los pueblos despliegan con generosidad una vez movilizados revolucionariamente.



(Interpolación) (Excepción: la independencia, los caudillos, etcétera).

Los militares viven haciendo su propio panegírico, hablando en nombre de la Patria, etc. Son una casta que se considera por encima del nivel común, y que refleja esa nobleza en cada uno de ellos.

En consecuencia consideraba que los títulos tan limpiamente ganados como dirigente hacían más imperativos los compromisos. Veía sus títulos de conductor revolucionario como una fuente de obligaciones frente a sus semejantes desvalidos.

Era un extraordinario conductor militar que no creyó que con él se perdería un factor imprescindible, sino que su eficacia estaba en razón directa de su contribución a desatar la acción del pueblo.

APOSTÓ A LOS SERES HUMANOS, Y ESE APUESTA SIGUE EN PIE.

(A desarrollar) Fue lo opuesto a la contrafigura del hombre corriente. Rechazó la teoría del ser excepcionalmente dotado que constituye un fenómeno impar en el mundo "amorfo" de los hombres anónimos.

La personalidad del hombre de la sociedad clasista no es el reflejo enriquecido de sus dotes, pues éstas no pueden desarrollarse en ese sistema de relaciones alienantes. Consecuencias:

1) El revolucionario es el que toma conciencia y se mueve por los dictados de su voluntad, que potencialmente existe en los seres humanos y están aletargados por la coerción de una sociedad cuya escala de valores se basa en el egoísmo.

2) La condición de revolucionario resulta de esa praxis, producto de la conciencia, la voluntad de lucha, del núcleo de vanguardia y no de un azar exterior a él. La lucha no depende del fortuito círculo de seres superdotados para la guerra y la conducción, sino que éstos serán resultado de la praxis.

Parecía un hombre común y lo era, hasta que se encontró con una coyuntura histórica y dio muestra de todo cuanto era capaz.

Y en cada nueva experiencia en diversas esferas de su actividad fue enriqueciendo su pensamiento y su persona, porque mantenía, respecto de sí mismo la actitud crítica y algo sobradora y burlona del cordobés-porteño que rechaza la solemnidad y el aspaviento.

Creía que los tiempos están maduros para que los más lúcidos y capacitados promoviesen con su acción, situaciones-límite, que pusiesen en juego el coraje, la abnegación y los grandes valores que existen en la gente del pueblo y afloran al fragor de las grandes luchas reivindicativas.

...Al morir había llegado a la maduración completa. Era el hombre perfilado y reducido a sus valores.

Esta fe, confirmada por ejemplos tan evidentes como el de Cuba, China, Corea o Vietnam, está en la raíz de las enseñanzas que quiso dejar el Che y que se pierden si nos presentan al prócer y nos escamotean al hombre.

Hay otra manera de falsear los hechos, que procede a la inversa, presentándonos una imagen del hombre que desdibuja sus perfiles históricos.



Me refiero a las características que lo presentan como una especie de alucinado por la muerte, en permanente flirteo con el peligro mortal, buscando el riesgo por sí mismo y por el vértigo de la propia aniquilación. Esa es una interpretación cara a los burgueses, como todas las que explican los fenómenos sociales inquietantes como problemas puramente psicológicos: el "resentimiento" sería el motor de la lucha de clases, y las rebeliones tienen como causales frustraciones individuales, inadaptaciones familiares o sociales; las "protestas" son agresividades no canalizadas normalmente. El Che sería un caso típico de la personalidad fracturada, imposibilitada por causas a rastrear en la adolescencia para adaptarse a la convivencia y sublimada en formas heroicas que son sus impulsos a la autoaniquilación. He aquí, variante más, variante menos, como el hecho perturbador del guerrillero caído es reintroducido en los esquemas del pensamiento convencional como caso clínico sin más consecuencias que la incitación a que algún otro neurótico, excitado por el ejemplo, también se haga matar estrepitosamente.

Las hipótesis que muchos propagan de puro imbéciles –por hacerse los inteligentes analistas capaces de penetrar en la profundidad del suceso o porque encuentran esa fantasía más atrayente que la explicación real– contribuye al confusionismo de sectores cuyo esclarecimiento nos interesa.

En cuanto a lo que opinen los burgueses, nos tiene sin cuidado. Lo que nosotros no podemos considerar "hu-

mano", ni "normal" es el acondicionamiento espiritual que permite el conformismo en el seno de una estructura social injusta y deformante: lo lógico nos parece que se reaccione aún en forma neurótica o patológica, aunque se llegue a la neurosis o la locura, y lo anormal y repugnante resulta la aceptación del orden vigente, la "neutralidad" de los cuadros psiquiátricos, tomados como referencia para medir los "desajustes".

El rechazo del orden imperante puede traducirse en reacciones de psicología patológica, en actitudes de inconformismo que, en la medida que son más concientes, se vuelven más radicales.

El Che Guevara es, precisamente, uno de los más relevantes exponentes de esa rebeldía, guiada por la lucidez, es decir, traducida en praxis revolucionaria.

El Che era una personalidad reflexiva y compleja, que no admite el retrato psicológico que la reduzca al simplismo de un espíritu lineal, invulnerable a los interrogantes y los problemas sobre la conducción humana que se plantea a todo ser inteligente. Pero nadie tiene derecho a "interpretarlo" valiéndose de esos análisis del psicoanalismo tramposo. Porque el Che fue bien explícito respecto de las razones de sus actos, que respondían a una concepción moral madura y coherente. Ni aún quienes son incapaces de comprender los procederes de un revolucionario pueden lícitamente negar la férrea lógica de esa armonía entre pensamiento y acción escindiéndola arbitrariamente para invertir sus términos constitutivos y pre-



sentar al pensamiento como una astuta racionalización de acciones impulsadas por algún *daimon* aposentado en la zona oscura de la psiquis.

Sólo como recurso para enturbiar lo que es perfectamente diáfano puede aludirse al hechizo de Tánatos en esa trayectoria sin contradicciones que fue una inmensa pasión razonada. En su biografía abundan las demostraciones de arrojo pero no hay ninguna mención de actos impulsivos inspirados por la exaltación fugaz.

Claro que la muerte era para él una presencia cercana, familiar, con la que rozó muchas veces durante la guerra de Cuba. Y puesto que era – como lo dice a sus padres en carta de despedida – de los que exponen el pellejo “para demostrar sus verdades”, el fin violento le rondará permanentemente. “...no lo busco pero está dentro del cálculo de probabilidades”. Era la tranquila aceptación del riesgo inherente a una empresa mucho más importante que su suerte personal. Todo lo contrario de esa fascinación por la sombría belleza del suicidio que figura en los diagnósticos morbosos.

Y la muerte se vuelve importante porque es la alternativa a una vida que ha perdido. El revolucionario no busca la muerte, busca la victoria. Si no le importa la muerte es porque esa contingencia personal pierde importancia ante el objetivo que había contribuido a alcanzar. En otras palabras, porque esa muerte permitiría que otros hombres gocen de la vida auténtica que en la sociedad actual le es negada.

(Variación) Por qué el Che fue bien claro y explícito con respecto a las razones de sus actos; éstos eran la práctica de una concepción racional, y no a la inversa, su concepción una racionalización astuta de las acciones impulsadas por algún “daimon” oscuro aposentado en la zona oscura de su psiquis. No era un ser sometido a la atracción de Tánatos, sino el sujeto de un amor servido sin contradicciones, una inmensa pasión razonada. Toda su vida es un acto de amor y desprendimiento con la mirada fija no en el abismo de la nada sino en el destino de los hombres.

Esa tranquila aceptación del riesgo inherente a su empresa frente a cuya magnitud desprecia a la muerte, es todo lo contrario de esa fascinación por la sombría belleza del suicidio que inventan los interesados en sustituir con diagnósticos morbosos una parábola donde nada carece de sentido.

Los diagnósticos morbosos pierden la frialdad de dictámenes supuestamente científicos cuando recurren a ellos los “izquierdistas” empeñados en presentar al Che como un predicador de delirios cuyas enseñanzas sólo pueden seguirse por empecinado y furioso voluntarismo que se estrella contra las condiciones “objetivas” del continente. Entonces se ofrece, con zalamera simpatía y comprensión la imagen de un espíritu que buscaba lo absoluto en un pacto con la muerte que se consumó como acto histórico de alto valor estético. O sea, otra táctica para negar al Che en lo que quiso afirmar, y respetarlo en el plano metafísico.



(Interpolación) Depurado de todo arrastre negativo... depurado de todo lo que no fuesen sus valores esenciales. Analicemos los rasgos de su personalidad revolucionaria depurada de todo lo que no fueran sus valores esenciales. Como todo hombre no fue sino un proceso.

La irracionalidad que se pretende adjudicarle como explicación de sus motivaciones es una fantasía estúpida o malévola, o ambas cosas a la vez. Aún quienes son incapaces de comprender los actos de un revolucionario –que escapan a los sistemas de equivalencias del pensamiento burgués– pueden pasar por alto datos objetivos que convierten esas explicaciones psicológicas en una fantasía estúpida o malévola, o ambas cosas a la vez. Hay una correlación absoluta entre el pensamiento del Che y sus actos, una razonada visión del mundo de sus deberes como revolucionario, una determinación conciente en ese altruismo que no admite concesiones para consigo mismo, no por rechazo de la propia personalidad sino porque no concibe manera más cabal de realizarse que entregándose totalmente a la gran causa colectiva de la humanidad oprimida. Buscar la irracionalidad de tendencias subconscientes es una forma absurda de meter en los moldes de... (Variación) Los "izquierdistas" empeñados en presentar al Che como un predicador de delirios, también se sirven de ese diagnóstico, aunque circunscrito al caso individual; por extensión seguir las enseñanzas del Che constituye un gesto de empecinado y furioso volunta-

rismo, producto de una visión distorsionada de las "condiciones objetivas" del continente o de impulsos anímicos tendencialmente suicidas.

...Valía la pena? Por qué lo hizo?

Comprendemos que para el modo de pensar burgués no existe otra explicación que la psicoanalítica. No la hay para toda su vida pública, ni para cada uno de los episodios conocidos o desconocidos de su vida privada.

...Guerrilla. Cuba.

Asma.

A pesar de todo ello, el extranjero, creando, más sin embargo no había solamente un llamado estratégico para hacer la guerra en la Argentina, también había un profundo llamado cultural y emotivo.

...El asma.

...Abandona funciones de gobierno para tentativas más difíciles aún.

Cálculo: proporción entre el valor del Che para la causa revolucionaria y los riesgos a que se expone en Bolivia.

Para comprender esto como todo lo anterior, es necesario saber lo que es la conciencia revolucionaria, la moral revolucionaria, el desprendimiento, ese desinterés por la propia vida. El despojamiento de todo egoísmo es patológico o sublime (como la santidad); para el pensamiento revolucionario es un caso de plena vocación revolucionaria, del hombre nacido en esta sociedad, que preanuncia al hombre nuevo de la sociedad a que aspiramos.

Sin esa visión resulta incomprendible lo que ocurrió en Cuba y lo que ocurre en Vietnam. En Vietnam se



decía que era una lucha indirecta de los chinos. Ahora sólo los más obtusos reaccionarios dejan de admitir que el aparente milagro es un resultado del heroísmo y la abnegación colectiva de todo un pueblo. Es decir, de la conciencia revolucionaria, el desinterés y el espíritu de sacrificio de millones de héroes anónimos. Que el Che pueda simbolizar a esos héroes. Que en él se reconozcan, es un hecho suficientemente demostrativo de su valor revolucionario. Es la mejor explicación de sus actos.

(Para desarrollar) No nos mueve la indignación contra quienes carecen de una elemental, mínima decencia, al negar al Che el bien ganado derecho de que se lo trate con seriedad, o sea, a que sus argumentos sean tratados en el plano lógico en que están planteados y no a que se los oponga en torpe confrontación con las heladas fórmulas de un marxismo de museo. El Che no necesita que lo defendamos de esta clase de ataques, ni se justifica que salgamos a denunciar los ataques de este tipo.

Escribimos para los que revolucionariamente comparten sus verdades básicas, para los que comparten estas verdades con que se amasa la conciencia revolucionaria de un proceso. Nuestro fin es inminentemente práctico: analizaremos cuales son los mecanismos y las causas que dificultan la difusión de las verdades que los revolucionarios conocemos tanto en el seno del pueblo como de los sectores pretendidamente revolucionarios.

El poeta maldito

NOTA: El tema pertenece a uno de los últimos puntos (creo que al último) del plan inicial del trabajo. Cooke conoce las primeras noticias sobre la muerte del Che en Londres de regreso de la Conferencia de la OLAS, a la que fuera presidiendo la delegación argentina. El golpe fue para él más grave que para quienes de pronto, cobraron conciencia de que habían perdido a su jefe para la guerra verdadera. Para John esa muerte encadenaba también la muerte o por lo menos la trágica postergación de planes de trabajo para los que cuales, previamente, ya había renunciado a muchas cosas, inclusive, a nivel humano, a las que más quería. De Londres pasó a París. Allí permaneció algo más de una quincena esperando contactos que no se produjeron. El desastre fue muy grande como para que, inmediatamente se reconstruyeran los circuitos quebrados. Por lo menos no existía la organización, los planes de acción y de emergencia como para que, el proyecto original fracturado por el desastre, pudiera desarrollarse en lo inmediato. John conoció y vivió de cerca en París la insurrección estudiantil y la lucha obrera paralela, desencadenada por la primera. Ávido lector de la literatura francesa de la Comuna, tropieza con un tema más o menos desconocido: la mayoría de los intelectuales, poetas malditos, esa pléyade de robustos y tremendos amantes de la autodestrucción y la muerte, habían sido combatientes derrotados en la batalla de la Comuna. Sin militancia revolucionaria orgánica ligada a la clase obrera, destrozados en su posibilidad real, al no intentar el salto de intelectuales a revolucionarios militantes, capotan con su agudizado talento en una trágica protesta individualista contra la sociedad explotadora e indestructible por lo menos para esa generación, después de la masacre de los comuneros.



La comparación con la vida del Che, o mejor dicho, la asociación para el análisis de la personalidad de los intelectuales *post-comunards* y el revolucionario que acababa de morir, inspiran un tema que, de haber sido desarrollado, sin duda habría significado un agua purificadora y desneurotizante para sectores intelectuales vitales para la creación artística, para la creación del arte revolucionario socialista, aún en pañales en el mundo a pesar de los casi sesenta años de revolución soviética institucionalizada. Desgraciadamente las notas son brevísimas, pero el tema muy rico.

...El Che sería, en el campo de la acción un equivalente de los poetas malditos. Estos cantaron a la muerte... Él no la cantó ni la llamó líricamente. Le salió al encuentro. Él buscó lógicamente y activamente la muerte que aquellos cantaron y conocieron líricamente. Además de malévola es falsa la comparación. De acuerdo con los datos la actitud del Che es antitética con la de los grandes obsesionados por el Ángel de la Muerte. Los casos más ilustres forman parte de una tendencia general que afectó a todos los grandes artistas del siglo XIX cuando vieron que las grandes transformaciones por las que venían luchando y que habían parecido como inminentes se transformaban en imposibles. La burguesía había aplastado a las fuerzas populares con las que se había aliado para combatir al orden monárquico y consolidó su dominación. El fracaso de las insurrecciones del 48 y de la Comuna de París, produjo en los artistas, el desgarramiento de una sociedad que aventó las esperanzas revolucionarias; hizo caer en ellos estrepitosamente el mundo de los valores, en el que ha-

bían creído y los puso frente a la realidad de una sociedad de la que eran marginales.

La reacción desesperada ante ese desgarramiento tiene como ejemplo más patético el de Van Gogh (otro "caso clínico"), que lo reflejó en su pintura y finalmente en el tiro con que puso fin a su vida.

Mientras el Che cayó porque creía en la Revolución, es el fin de las esperanzas revolucionarias lo que empuja a los poetas y artistas malditos a la muerte o a su vida "satánica" de acuerdo con una terminología convencional, burguesa y que nada expresa, pero que resulta hasta aquí, tradicional. El Che cayó buscando la Revolución. Aquellos renegaron de la vida porque la revolución había dejado de ser posible.

Mientras el Che cayó porque creía en la Revolución, es el fin de las esperanzas revolucionarias lo que motiva que los poetas rechacen la vida.

Baudelaire, con el fusil al hombro, marchó con los insurrectos de 1848, dirigió un período revolucionario y durante años negó el arte que se desentendiese del problema social. Cuando comprendió que estaba condenado al insostenible mundo burgués es que llama a la Muerte, la Vieja Capitana, para que lo lleve al Cielo o al Infierno. Rimbaud, después de cantar a la revolución futura y participando en la Comuna, renuncia a la poesía y busca el aniquilamiento de su condición humana en el abandono de todo principio moral. Verlaine, también *comunard* cambia los tonos esperanzados de su poesía.



(A desarrollar) El repudio a la vida, la fascinación por la muerte, fue una de las formas en que se expresó la reacción de todo el movimiento artístico frente a las consecuencias de la derrota.

Los poetas buscaron la fuga, pues ya no era posible alcanzar la victoria.

Y si existe algún punto para comparar a esto y al Che, ocurre que no es el de la muerte sino el de la Revolución. Porque así como el Che no era en su subconsciente un esteta de la muerte, la muerte se volvió un tema de los grandes artistas, no por motivos intrínsecos a la Estética o por las tendencias psicológicas de los artistas, sino como repercusión del proceso político en el que éstos estaban comprometidos.

(Interpolación) Nos parece oportuno referirnos a algunos de los nuevos factores que surgieron en el cuadro de la situación de nuestro país como consecuencia directa de los episodios de Bolivia, en relación con las actividades que desarrollan los núcleos revolucionarios que, como mejor pueden, buscan iniciar el proceso de enfrentamiento violento con las fuerzas de la dependencia y la explotación. En primer término las perspectivas que se abren ante el impacto emocional que produjo esa tragedia de coraje y soledad en nuestra masa popular que despertó incluso la admiración de muchos sectores burgueses, testimoniada explícitamente o mediante actitudes de respetuosa circunspección. La loable amplitud del homenaje conspira al

mismo tiempo contra el esclarecimiento del auténtico significado y proyecciones de lo ocurrido. Inmediatamente la tergiversación cubre con olas de simpatías al peligroso enemigo aniquilado. Y lágrimas de cocodrilo buscan sacar rédito del héroe al que en vida intentaron aislar de la masa. No basta refutarlos indignadamente, no basta refutarlos. Hay que señalarlos en sus principales variantes y tácticas. Pues hoy se suman al coro de lloronas pero en el tiempo multiplicarán su comercio confusionista.

Su muerte: El final consecuente de una vida vivida en el grado extremo de la intensidad; corolario inevitable, despojado de todo signo funeral.

Ideas sin práctica. Práctica sin ideas. El Che es una síntesis creadora constante.

La Historia: Voluntad humana

Tiempos de esplendor

Contingencias, no inútil riesgo de liberado

Tiempos opacos y de esplendor

Cada uno está comprometido con su generación, esta es nuestra verdad.

Pactó con el presente y con el porvenir.

El hombre nuevo y el Che. Esto será, en fin, lo fundamental.

Las palabras y las acciones.

No mentar el nombre de la revolución en vano.

Falta desarrollar: Amor, vida. Amor, compasión.

Fe en el hombre, equivale a estímulos morales, equivale a Revolución Cubana.



Números anteriores

Sumario N° 1. Noviembre de 1998
(AGOTADO)

EDITORIAL POLÍTICA Y MORAL

- Ante la agonía de la política
por Javier Trímboli
- Dulce abismo
por Diego Sztulwark
- Cuando estás como ausente
por Alejandra Prilutzky
- Más buenos que Lassie
-notas sobre humanismo y moral-
por María Pia López
- Cita y sentencia
-arquitectura moral de Perón-
por Horacio González
- Un poco de economía
sin economicismo
por Guillermo Levy

NOS QUEDA LA PALABRA

Entrevista con Michel Löwy

CRONICAR

Entre cartoneros
por Judith Blanco

ENVITE

por Diego Genoud, de H.I.J.O.S.

TEXTOS ENCONTRADOS

Nota sobre Maquiavelo
por Maurice Merleau-Ponty

Sumario N° 2. Mayo de 1999

EDITORIAL 1989

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

VISTO, OÍDO Y HABLADO

Los libros de la buena memoria
por Fabio Wasserman

NOS QUEDA LA PALABRA

Entrevista con Alberto Piccinini

ENVITE

La doctrina de la Seguridad Social
por la CORREPI

CRONICAR

Thatcher y Mijail Gorbachov en
el Bajo Flores
por Julio Vezub

HISTORIAS SIN MAYÚSCULAS

La historia de George Psorias
por James Petras

TEXTOS ENCONTRADOS

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

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

Para Argentina	U\$S 10
Países limítrofes	U\$S 15
Resto de América	U\$S 18
Resto del mundo	U\$S 20

Correspondencia, datos para la suscripción (nombre y apellido, domicilio, código postal, teléfono, email), giros y cheques a nombre de Alejandra Prilutzky, Lavalle 36537070, (1190) Capital Federal, República Argentina.

Lugares de venta en Capital Federal:

Gambito de Alfil (Puán 519)

Gandhi (Corrientes 1743)

Instituto de literatura argentina (25 de mayo 217 1° piso, por la tarde)

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

Facultad de Cs. Sociales UBA

Librería de las Madres (Hipólito Yrigoyen 1440)

Manuel (Puán 408)

Prometeo (Corrientes 1916)

En Córdoba

Centro de Estudiantes de Ciencias de la Información

Lea y difunda

acontecimiento

arde
filo

**cuentas
pendientes**

De **mano**
en mano
Un periódico para discutir la política

DIÓGENES

EL MATADERO

**EL OJO
MOCHO**

El Rodaballo

FUNÁMBULOS

HIJOS

la grieta

Lo tE
lo que nos tocó en suerte

MADRES
DE PLAZA DE MAYO

**RE
TRU
CO**

T R A M A S

Se terminó de imprimir en el mes de octubre de 1999 en los talleres de GEA, Santa Magdalena 635, Buenos Aires.

 4302-2014 / 4303-2065

LA ESCENA CONTEMPORANEA

EDITORIAL

5

GUERRA, VIOLENCIA Y POLÍTICA

¿HUBO UNA GUERRA EN LA ARGENTINA?

POR LUIS MATTINI

12

EL MIEDO

POR MARCELA MARTÍNEZ

22

SUCESOS ARGENTINOS...

POR GUILLERMO KORN

27

LA VIOLENCIA DE LA POLÍTICA (MAQUIAVELO Y LENIN)

POR DIEGO SZTULWARK

34

NOTAS SOBRE GRAMSCI, SOBRE LA GUERRA Y SOBRE LA POLÍTICA

POR MARÍA PIA LÓPEZ

50

LA INVISIBILIDAD ESTRATÉGICA, O LA REDENCIÓN POLÍTICA
DE LOS VIVOS. VIOLENCIA POLÍTICA Y REPRESENTACIÓN
ESTÉTICA EN EL SIGLO DE LAS DESAPARICIONES

POR EDUARDO GRÜNER

59

NOS QUEDA LA PALABRA

ENTREVISTA CON LILIANA HERRERO

71

ENVITE

TESTIMONIO DE UN EX COMBATIENTE

POR MIGUEL SANTOPIETRO

89

CRONICAR

DE COCHABAMBA A VALLEGRANDE

POR ANDRÉS RUGGIERI

95

TEXTOS ENCONTRADOS (Viejos son los trapos)

APUNTES SOBRE EL CHE

POR JOHN WILLIAM COOKE

104