

**LA ESCENA CONTEMPORANEA**

REVISTA DE POLÍTICA

5

## **HACER LA AMERICA**

### **ENTREVEROS**

cultura, política, economía

entrevistas a León Rozitchner  
y a José Mujica (MLN-T)

de Moreno a Tierra Santa

# LA ESCENA CONTEMPORANEA

5

**Grupo editor:** Guillermo Korn, María Pia López, Alejandra Prilutzky, Diego Sztulwark y Fabio Wasserman.

**Colaboradores:** Coriun Aharonián, Eduardo Basualdo, Nilce Silvina Enrietti, Ana Fabbri, Javier Fernández Míguez, Ezequiel Ipar, Guillermo Levy, Claudio Lozano, Paola Motto, Pablo Perazzi, Federico Scigliano y Miguel Vitagliano.

**Fotomontajes:** Nilce Silvina Enrietti.

**Diseño:** Cutral.

**Diseño Web:** Javier Fernández Míguez.

**Nº 5** Septiembre de 2000

**E-mail:** laescenacontemporanea@yahoo.com

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

**Precio** \$ 5

# Indice

---

|  |     |
|--|-----|
| <b>EDITORIAL</b>   | 5   |
| Los alias del continente<br>por Guillermo Korn   | 11  |
| América latina: un refugio, una exigencia<br>por Diego Sztulwark   | 15  |
| ¿Y por casa cómo andamos?<br>Notas sobre la sensibilidad latinoamericanista<br>por María Pia López                                     | 28  |
| Entrevista a José Mujica   | 37  |
| Sardinas grandes y chicas. Mercosur: cultura,<br>comunicación e "identidad regional"<br>por Coriún Aharonián                           | 50  |
| Entre la dolarización y la devaluación:<br>la crisis de la Convertibilidad en la Argentina<br>por Eduardo M. Basualdo y Claudio Lozano | 60  |
| Notas para una "geopolítica"<br>de la antropología en Argentina<br>por Pablo Perazzi   | 67  |
| <b>VISTO, OÍDO Y HABLADO</b>   |     |
| Maldiciones argentinas<br>(apuntes sobre <i>Restos pampeanos</i> )<br>por Alejandra Prilutzky  | 75  |
| <b>NOS QUEDA LA PALABRA</b>  |     |
| Entrevista a León Rozitchner   | 80  |
| <b>ENVITE</b>  |     |
| Recuperar la condición de persona.<br>Proyecto Los Horneros<br>Por Julio   | 95  |
| <b>CRONICAR</b>  |     |
| Nuestra Tierra Santa<br>por Miguel Vitagliano  | 105 |
| <b>NOTAS AL PIE</b>  |     |
| Muertes y nacimientos<br>por María Pia López   | 112 |
| <b>TEXTOS ENCONTRADOS</b>  |     |
| Arte, Arte puro, Arte Propaganda...<br>por N. Lamarque, J. L. Borges, L. Waismann,<br>O. Gironde, C. Córdoba Iturburu                  | 117 |
| <b>EL BUZÓN</b>  | 123 |

# Editorial

Hace dos años que insistimos –desde esta revista– en intentar debatir qué es la política, con la evidencia de que esa pregunta es vital para pensar y construir intervenciones críticas y emancipatorias. Esto es: partimos de la certeza que tanto la crítica a las viejas y nuevas formas de opresión, y el combate contra ellas, es una tarea política y no una cuestión moral; que, en todo caso, la recurrencia al mundo de los valores y a acciones laxamente humanitarias, es un paliativo a los efectos de los múltiples dominios pero no apuntan a la abolición de éstos. Al mismo tiempo, este movimiento implica comprender a la política como una práctica bien distinta a la mera administración de lo existente.

Hay diversas experiencias que se proponen la interrupción del orden social, el combate contra sus manifiestas injusticias, la construcción de nuevas formas vitales, de otra sociabilidad y otros encuentros entre los hombres. Son, efectivamente, diversas, y esa heterogeneidad por momentos las hace aparecer como antagónicas, incluso para quienes participan de ellas. Esa divergencia es manifiesta, en este momento, en las clásicas y demasiado explicadas diferencias de lecturas, próceres y tradiciones organizativas que siguen fagocitando partidos y movimientos. Pero esas discordancias aparecen también entre aquellos que forman parte de experiencias que se quieren críticas de esas tradiciones. Nos referimos a la multiplicidad de grupos que se proponen un quehacer que no transita la organización partidaria –ni sus derivados–, ni sueña con futuros gestores. La dispersión y la autonomía de experiencias que no son fácilmente comunicables entre sí –ya sea por tener diversos lenguajes, referentes e inserciones, ya sea por falta de voluntad–, marcan los límites de las intervenciones políticas de nuestro tiempo.

Estas divergencias se expresan también en la escala territorial y organizativa que suponen. Un abanico se abre y se multiplican prácticas y experiencias que no toman como escala del accionar al territorio nacional, junto con otras que sí. Al costado de las organizaciones que luchan por el control del Estado, se despliegan, por un lado, movimientos que se proponen la realización de formas vitales alternativas, una nueva versión de los territorios liberados, en los que se intenta que dominios y explotaciones



desaparezcan sin necesidad de esperar o de buscar el poder estatal, y, por el otro, emergen una cantidad de prácticas que intentan enlaces mundiales, a los que el lenguaje periodístico ya ha sancionado como *resistencias globales*. Todas esas dimensiones tienen limitaciones y potencialidades, y sólo una fuerte predisposición a caer seducidos ante las modas, podría llevar a la condena llana o a la adhesión acrítica de alguna de ellas: hace unos años "se usó" el indigenismo zapatista, hoy "está de onda", otra vez, conseguir una concesión local de organizaciones o de intelectuales prestigiosos de la escena internacional. Pero las modas, irritantes por derecho propio y desechables por principio, no pueden obliterar cuánta producción de verdad hay en esas experiencias.

Hay palabras pringosas: se pegan, mellan la limpidez del discurso en el que se inscriben, incitan a que se multipliquen los acuerdos previos o los desacuerdos esenciales. Una de ellas es la tan mentada globalización. Que aparece como enunciando un dato: es el nuevo registro del estado del mundo, un mundo uno, entero, sin afueras, sin fracturas, sin exclusiones posibles. Al mismo tiempo, es performativa: su enunciación corrobora y al corroborar construye ese estado del mundo. Exige el hablar desde adentro, también sin exclusiones, y sin afueras. A esto se le ha llamado, con acaso menos pringosidad y talento, pensamiento único.

Contra ese pensamiento único se erigen las resistencias globales, que parten de la necesidad de tomar ese estado de unicidad del mundo como

dato, tomar incluso las herramientas y ejes que lo garantizan –de allí el apasionamiento por la internet, o la búsqueda de ingresos para nuevos estados benefactores en la imposición de costos a los flujos financieros–, para combatir el pensamiento de la apología y de la conservación. De otro modo: usar la globalización –sus herramientas más cualificadas– para enfrentar al neoliberalismo. Se parte de la certeza de que ya los Estados nacionales no tienen capacidad soberana, que el poder está por fuera de ellos, y que su destino final es el de administrar los flujos de esos poderes externos. Por ello, los combates deben darse frente a los lugares simbólicos –no son otra cosa– de condensación de esos verdaderos poderes: allí donde sesiona la OMC, o funciona el FMI, o en las catedrales del capital financiero. Que son, dijimos, lugares simbólicos: imágenes que remiten a esa circulación inasible y hasta por momentos inimaginable de poder.

Aceptando, entonces, ese efecto de la globalización que es la relativa evaporación de los poderes estatales, la política de resistencia global pasa a las pantallas, a las casillas de correo electrónico, y a las páginas www; intenta unificarse, en forma especular, a imagen y semejanza de la unicidad de su oponente. Y ahí camina sobre la cornisa: corre el riesgo de suponer que ya no tienen valor las peculiaridades nacionales o territoriales, las luchas particulares de los pueblos, las condiciones culturales activas y distintivas, y aceptar una abstracción –la de la globalidad– de todas esas diferencias. Las abstracciones virtualizan, proponen una unidad supuesta –para eso abs-



traen— frente a las múltiples singularidades existentes en la realidad. Las diferencias nacionales no son de las menos relevantes. El nuevo globalismo corre el riesgo —aun cuando no lo sepa— de repetir los tropezones del viejo internacionalismo: de olvidar que hay política allí donde se producen prácticas reales que ponen en cuestión el orden existente, y que por lo tanto en cada territorio —geográfico, pero también económico y cultural— dichas prácticas podrán tener una novedad y una distinción. Los fracasos que provocó el olvido de esas diferencias fueron muchos. El riesgo actual no es sólo repetirlos: sino repetirlos como mascarada y juego de la política. Porque si el internacionalismo muchas veces devino en la extensión de sucursales por el mundo —sucursales sin estrategia y reflexión autónomas—, el actual globalismo puede perecer en la repetición anunciada y aburrida de un acto similar, al asumir el formato de las maratones televisivas: del inicio del milenio en todo el mundo hasta las protestas contra el capital financiero en todo el globo. Es el riesgo: que aquello que tiende a virtualizarse, termine siendo sólo virtual.

Ya los Estados nacionales se habían construido sobre la abstracción de las diferencias reales, sobre la búsqueda de una unidad identitaria que estuviera por arriba de los conflictos. Las políticas orientadas a la búsqueda del poder estatal, también estuvieron signadas por cierta abstracción: prendadas por el símbolo del poder, muchas veces no pudieron pensar y ejercer su real crítica. En la versión cinemato-

gráfica de *Los siete locos* —aunada con *Los lanzallamas*—, los conjurados preparan su plan alrededor de una maqueta de la Casa Rosada. Se proponen, sencillamente, el asalto y el control de ese edificio. Con ello, la toma del poder. El sillón presidencial, fetiche de los fetiches, se convierte de ese modo en el objeto que insufla atributos a quienes acostumbran a sentar sus nalgas sobre él.

Esa suposición no fue ni una licencia poética del director, ni una escena provocada por la “locura” de los protagonistas. Expresa una comprensión de la política que ha sido generalizada, y que supuso que el control de los lugares más simbólicos del poder, implicaba un control sobre el aparato estatal; y que esto, y no otra cosa, era el poder. Si esta visión entró en crisis, no se debe sólo a la transformación de las reflexiones de quienes hacen política, sino a la transformación misma de la capacidad de control que tienen los Estados.

Pese a todo, esa visión persiste, aun en formas menos bruscas, en los ejercicios de la política. Y no nos referimos sólo a los partidos que aspiran a una gestión conservadora o moderadamente progresista. Partidos o frentes políticos (como el Frente Amplio en Uruguay, o el Partido de los Trabajadores en Brasil) que provienen de tradiciones izquierdistas y en los que las tendencias más moderadas no son absolutas, siguen desplegando estrategias para arribar, finalmente, al control del Estado. Esa aspiración parece seguir presente en nuevas organizaciones que se desarrollan en torno al problema de la soberanía nacional



amenazada como el gobernante Polo Patriótico venezolano, y en guerrillas como las FARC colombianas. El modo abrupto y soterrado en que los Estados Unidos deciden la intervención en Colombia está ligado, se sabe, no sólo a la persecución de la producción de coca, sino a la percepción de peligro frente a la creciente cercanía de la guerrilla al poder estatal. Pero la intervención norteamericana –que es inevitable pensar como invasión disfrazada del territorio nacional colombiano– reclamará acciones fuera de esa escala territorial: ante la amenaza de una tolerada y violenta incursión imperial en un país latinoamericano, no es posible mirar para el costado: el momento exigirá de la imaginación, la creación, y el esfuerzo civil para sostener una crítica activa a la invasión.

La ligazón de la política al Estado también persiste en experiencias y protestas que no tienen la aspiración de una lucha por la hegemonía –persiste, es evidente, en la propia idea de hegemonía–, pero que toman como centro de su accionar el reclamo al aparato estatal, a sus gestores, el uso del territorio como mapa de una medición de fuerzas morales e ideológicas –llenar la Plaza de mayo, cuatro cuadras de gente–, y la exhibición frente a los lugares tradicionales de representación del poder estatal. Si la protesta globalizada marcha frente a las bolsas o los centros de conferencia del poder financiero; la protesta nacional dirige sus pasos hacia las casas de gobierno, los parlamentos y los tribunales: es a los representantes del Estado a quienes se exigen respuestas, atenuaciones, liber-

tades. Parte del sindicalismo argentino marchó frente a la casa de gobierno contra la deuda externa: aun un cuestionamiento hacia los poderes externos debe hacerse –desde una política que priorice al Estado nación– frente a los locales de ese Estado.

Pero si el Estado ve amenazada su capacidad de controlar lo que ocurre en un territorio, no es sólo por la amenaza global, también se ve minada por políticas internas que no lo colocan como centro privilegiado de acción, ni de reclamo, ni como adorado objeto de deseo. Políticas que intentan la construcción de relaciones y formas comunitarias autónomas, y antagónicas con respecto a la organización predominante de la vida. Los nombres famosos de esas experiencias son los del zapatismo mexicano, y del movimiento de los Sin tierra brasileño. Cada asentamiento del MST es la existencia práctica de una organización social alternativa, aun cuando aparezca como un reclamo al Estado de una cesión de tierras. Pero que éstos sean los nombres famosos no significa que sean las únicas acciones en este sentido. En cada experiencia que implica la construcción de otra sociabilidad, se encuentra esa misma voluntad de no estatalizar las luchas políticas.

Esos movimientos y experiencias –no los “famosos” cuyos nombres escribimos, sino muchos otros que existen en distintos países– caminan también por una cornisa: la renuncia a la lucha por el poder estatal puede convertirse en una renuncia a pensarse como movimientos políticos. La



tradicional identificación de la política con el Estado –y en los últimos años de la política a la gestión conservadora–, genera una tentación: la de abandonar la política a partir de la crítica del Estado, o de considerar la ineficacia de un accionar que tenga alguna relación con él. Los *territorios liberados* –asentamientos, barrios, organizaciones comunitarias– pueden ser, de este modo, enclaves con más oxígeno para sus miembros que el circulante en el resto de la sociedad, una suerte de ghetto, o una experiencia de revival de la comunidad sesentista.

Es evidente que estas dimensiones territoriales de la política no son excluyentes entre sí, y que en cada una de las experiencias es posible encontrar –al menos en las más fuertes e innovadoras– estrategias a distinta escala. Una guerrilla como el zapatismo controla un territorio dentro de México, donde desarrolla formas comunitarias; al tiempo que dialoga, negocia, combate con el Estado nacional –aun cuando éste no sea su interlocutor privilegiado, que es la sociedad civil mexicana–; y da costuras al paraguas protector de la solidaridad mediática, internetizada y global. Es probable que sin este apoyo global, el zapatismo hubiera sido masacrado, tan carente de fuerza militar como pletórico de apoyos civiles; es probable que sin esa construcción de otra sociabilidad dentro de sus filas y en sus propios territorios, el Estado mexicano no solicitaría su interlocución. Sencillo ejemplo para plantear que no estamos anunciando una

competencia interescalas, ni la suposición de una que, por ser tan verdadera, en su misma existencia denuncie la incapacidad, incorrección o ineficacia, de las otras.

Escalas territoriales. Hay una que no mencionamos, quizás porque en este momento aparece menos articulada por quienes buscan la emancipación: la escala continental. En momentos álgidos y combativos de la historia, reaparecía América latina –con distintos nombres– como unidad de medida de la política: en tiempos de las luchas por la independencia fue el proyecto bolivariano; en las primeras décadas de este siglo –impregnadas por la revolución mexicana– fue el antiimperialismo continental; en los años posteriores a la revolución cubana fueron las travesías guevaristas. En la escena contemporánea la dimensión continental parece ser la aspiración de las empresas que ansían un mercado interno de otra envergadura, o un flujo sin fronteras hacia tierras donde los costos y controles laborales sean sólo un motivo de nostalgia. Más difícil es encontrar una estrategia continental en los movimientos políticos emancipatorios.

Quizás por ello esté agotado el debate entre la traducción y el exotismo: entre aquellos que pensaban que se podía analizar América latina con las categorías europeas bien traducidas, y aquellos que planteaban que este continente, por sus peculiaridades, requería una fundamental autonomía teórica y política. Que este debate se haya evaporado, que el problema de las categorías de conocimiento nece-



sarias para Latinoamérica no esté en discusión significa para nosotros el indicador de otro problema: precisamente, el de la ausencia de una escala continental de la política.

Y esa ausencia no está presente sólo en los movimientos y partidos políticos, también a la hora del análisis de la situación de América latina, cuando han caído los conceptos de periferia, tercer mundo, subdesarrollo, que enlazaban en una categoría a los distintos países, comienza a detenerse la mirada en los territorios nacionales. Entonces, hablar de América latina pasa a ser una suerte de recuento o revisión de los sucesos rimbombantes en cada país. De hecho, en esta editorial ya incursionamos en un género similar: fuimos enunciando "guerrilla colombiana", "zapatismo mexicano", "nacionalismo venezolano", "frentismo uruguayo". Calidoscopio o fichero: imágenes que se ensamblan y datos que se suceden, antes que una definición identitaria o una estrategia política.

Argentina solía ser pensada como una anomalía respecto del resto de los países latinoamericanos: sus intelectuales –aunque no sólo ellos– degustaban frases que aludían a esa presunta peculiaridad con mayor o menor delicadeza. La distinción respecto al continente estuvo basada en una supuesta condición racial, en la moderación de la polarización social –por la existencia de amplios sectores medios–, y en una rentable inserción tradicional en el mercado mundial. Pocos indios, pocos negros, pocos pobres: de esa escasez está prendido el sueño de un país casi europeo. Sueño que estalló. Y bajo sus

restos surgen las caras mustias de los ciudadanos argentinos, para quienes Europa deja de ser la meca del viajero ilustrado para convertirse en una posible residencia laboral.

La pobreza aumenta al ritmo de la polarización social; ciudades como Buenos Aires exhiben con impudor las huellas arquitectónicas de esa polarización. El famoso "colchón" de la clase media está apolillado, y en sus agujeros se derrama el pánico de una movilidad social descendente. Ese pánico, astutamente redireccionado en odio, dirige sus dardos hacia los migrantes del resto de Latinoamérica: el parecido exacerba la necesidad de las distancias, y qué mayor distancia –supuesta– que el odio. "Hacer la América", la consigna fundadora de la población moderna de este país, hoy es melancólico recuerdo con ritmo de tango: el de los discos que los nietos de inmigrantes, nuevos emigrantes, llevan en sus valijas. La migración es, quizás, el mayor desmentido a un mundo homogéneo: con cada clandestino que muere al cruzar una frontera hacia las tierras prometidas del capitalismo floreciente, se revela pura ideología el elogio a la vida global.

Argentina es hoy América latina. Pero ¿qué significa hoy América latina? ¿Cómo pensarla? ¿Sigue siendo escala posible de nuestras prácticas y nuestros deseos? Esas respuestas no son sencillas, es más, quizás no existan, pero porque esas preguntas pueden ser formuladas con otra precisión, con menos lugares comunes, con otro alcance, es que dedicamos este quinto número de *La escena contemporánea* a América latina.



# Los alias del continente

---

por **Guillermo Korn**

*Tras los rótulos altisonantes del americanismo y de latinoamérica, se han escudado siempre no pocos traficantes de las ideas, meros figurones del tinglado político.*

Salomón Wapnir, *Lápiz rojo*, Claridad, 1933.

Es sabido que los proyectos políticos se sustentan sobre distintos y variados elementos: desde las cuestiones sociales a las étnicas, de las políticas a las culturales. La pregunta –en este caso– sería desde dónde se nombra a este continente, pensando en tal por el que abarca la geografía que va al sur del río Bravo: ¿desde la instancia fundacional de la conquista?, ¿de los nombres sucesivos que implicaron la heterogeneidad de las propuestas?

La tarea de enumerar nombres, enlistar autores y glosar ciertas tendencias no tendría mayor sentido que el de mostrar al autor de estas líneas como un exhaustivo reseñista. Los imaginativos pases por el registro civil de la historia hablan de los modos de nombrar en tanto construcciones sociales, con un sentido político.

“El problema está en el nombre”, aseguró el sacerdote. La piedra bautismal inaugurada por el conquistador fue cambiando de sitio con el paso de los años y cada uno nombró a su gusto. Y así empezó el raid: las *Indias* para Colón que según la leyenda era un experto navegante, pero algunos sospechan que un paupérrimo lector de brújulas. En la disputa nominal por los homenajes a los marinos, se impuso *América*, por Vespucio. Quedaron de lado, para otros sitios, las saluciones al genovés: *Columbia*, *Colombia*.

Para el norte es claro, América del ídem o Norteamérica, aún cuando este enunciado solamente lleva a pensar en los Estados Unidos y el borramiento de Canadá. Tanto es así que cuando se piensa en el país más extenso o en el de mayor desarrollo de este continente se piensa en el coloso norteamericano. ¡Minga! Canadá –con esas interminables islas que tanto odiábamos pintar en la escuela– le saca unos cuerpos de ventaja en la extensión como también en ese cálculo denominado IDH (índice de desarrollo humano) –donde la esperanza de vida se promedia con el nivel educacional y el nivel de vida. ¡Hurra!, ¡hurra!, gritan los socialdemó-

cratas y los antimperialistas que prefieren la procedencia francesa de Canadá a la inglesa de los yankees.

De Estados Unidos al sur se conocía como la *América del Sur*, pero esto cabreaba a los centroamericanos que se caían del mapa. Eso tuvo en cuenta el ex presidente de Guatemala, don Juan José Arévalo cuando denominó, en 1935, como *Itsmania* al territorio que va desde el istmo de Tehuantepec al de Panamá. Pero continuemos en orden. Decíamos que, a fines del XIX, la preferencia latina llevó a agregarle este calificativo: *latino* por sobre los demás. Se dice que la latinidad comenzó en el Lacio, cerca de Roma. Hoy nada queda de aquel recuerdo de origen, sólo el nombre de un club de fútbol italiano. Antes que esto, por cuestiones geográficas, se designaba a esta zona como *Amérique meridionale*, *Amérique septentrionale*, *Amérique du Sud*, *Amérique australe*.

"Tenemos versiones encontradas, comisario. Por este lado, los señores afirman que el adjetivo de latina fue un modo de disimular la política imperialista francesa cuando la invasión a México, en mitad del XIX."

"Ahá, ¿y las otras?". "Se sabe que antes que los franchutes el difusor del término fue el colombiano Torres Caicedo, pero a pesar de aparecer reiteradamente como el creador, le ganó de mano un tal Bilbao, Francisco. Chileno, excomulgado, sin señas particulares, conocido agitador de ideas anticoloniales. Su prontuario dice que en 1862 ya venía hablando de *La América en peligro*." "Epa, peligroso el mozo".

Como sea, la preferencia por América latina, calmó los ánimos de quienes protestaron por el ninguneo del cual eran objeto con los motes. Cuenta Haya de la Torre que los brasileros tiraron la bronca porque su origen era portugués y con el *Iberoamérica* o *Hispanoamérica*, se quedaban fuera. "Oh, no –dijeron– si así viene la mano, pongámosle: *Ibero-Lusitano-Americanos*". Es un poquito largo, dijeron, los otros. Ahí los haitianos protestaron: "no somos lusitanos, ni iberos". Más bien de raza africanos y franceses de lengua: "¿qué tal suena, *Ibero-Lusitano-Franco-África-Americanos*? Así ponemos un nombre común a todos". "¿Cómo?" –respondieron a coro las diecinueve naciones restantes. En verdad, *América latina* comprende a todas las lenguas no autóctonas que se hablan en este continente.

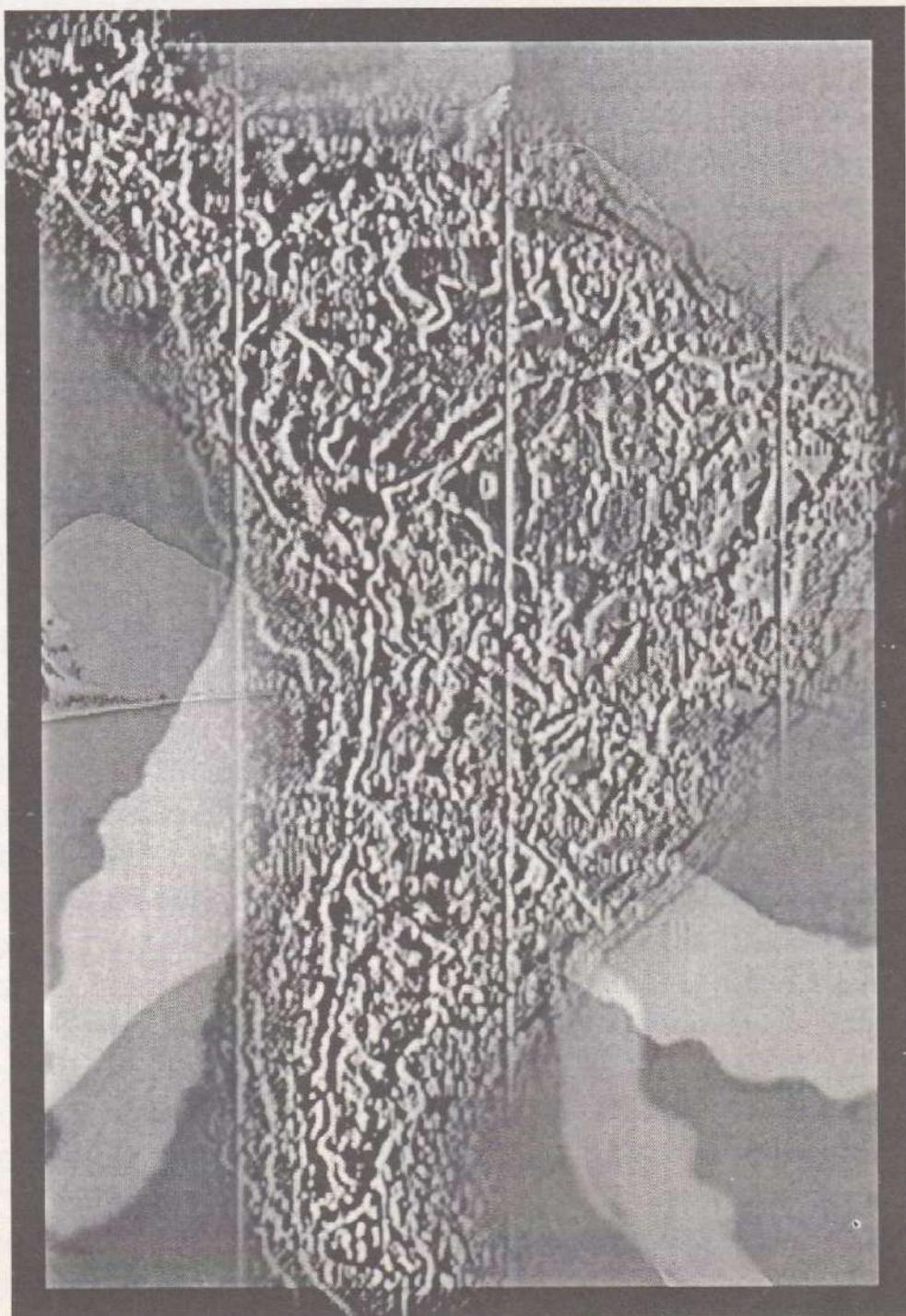
El propio Haya intentó ser un compondor –no sólo de clases– también de ánimos. Invocaba en varios de sus libros a la *Indoamérica*. Su propuesta tuvo tanto éxito como su vocación de ser presidente. En Argentina, en 1925 se formó la *Unión Latinoamericana*, con José Ingenieros, Alfredo Palacios, Deodoro Roca, Aníbal Ponce, a la cabeza, quienes más tarde, unificaron su propuesta en el Apra continental. Puede pensarse esto como un intento de discutir con la idea hispanista de Ricardo Rojas, en su *Eurindia* proponía no rechazar lo europeo, asimilándolo, y no reverenciar lo americano, superándolo. Un antecesor don Ricardo, vea, del *encuentro de dos culturas*. Volviendo. Digo entonces que lo que aparecía en la década del 30 como un intento de modelo opositor



## Los alias del continente

a la política norteamericana embanderada bajo el *panamericanismo* –la hegemonía estadounidense sobre los países del continente, o en otras palabras, el lugar de hermano mayor que después se conocerá como la política del buen vecino, o peor aún, el patio trasero– en los cuarenta, será para Haya de la Torre, el *interamericanismo*, “la connivencia de la América ‘campo y materia prima’ con la

América ‘industria y capital’, respectivamente estructuradas en sendos grupos estadales capaces de equilibrar sus relaciones en una efectiva y perdurable buena vecindad”. Para entender mejor el *panamericanismo* es sugestivo pensar qué significa como sustantivo pan en castellano, y su significado en una de sus acepciones en inglés, sartén. Pues bien, para los norteamericanos el *panamericanismo* sig-



nifica tener la sartén por el mango mientras que para el resto cubrir la mínima necesidad de alimento. En las discusiones de esos años, se suma, Waldo Frank, intelectual nortamericano, que en su *América Hispana*, ofrece un plan de integración de las distintas naciones bajo la forma de confederaciones.

Tras los intentos de aliarse para el progreso, llegará –literatura medianamente– el *boom* latinoamericano. Éste permitió una explosión no sólo de ventas sino de nombres ficticios para nombrar los territorios donde se protagonizaron los relatos: desde la *Macondo*, de García Márquez a la *Comala*, de Rulfo. En medio de ellos, un lateral del *boom*, Onetti, con su recreada *Santa María*. Quizás tuvieron en cuenta la imaginación de Sarmiento para inventar ciudades capitales –mucho antes que se le ocurriera a Alfonsín– como *Argirópolis*. Más adelante, otros propondrían reemplazos al nombre de Argentina: fue para Martínez Estrada la poética *Trapalanda*, para Scalabrini, el más irónico de la *República de Otaria*, o para el cineasta Hugo Santiago, la *Aquilea*, en dos de sus películas.

Pero volvamos al número cinco de *La Escena*, que el espacio escasea. Existe más allá del cine estadounidense la voluntad por denominar como América sólo a la del norte –y se extiende en la vocación de los colonizados locales por usar el mismo mote. Si esto es así, qué nos queda al resto: ser *sudacas*. Apelativo que reúne una mezcla de desprecio y escatología. Algo así como los *bolitas*, los *paraguas*, los *brazucas* o los *chilotes*. Voces que

alguna vez fueron parte de la llamada *Patria Grande* y que hoy se extienden más allá de las fronteras de Radio 10. ¿Cuál hubiera sido el gentilicio que los militares hubieran utilizado para sus víctimas si blanqueaban el Plan Cóndor?

En la actualidad, con la creación de mercados regionales, Mercosur primero y ahora, una recreación del Pacto Andino, que se llamaría Mercado Común Andino, se tenderá a la creación de nuevos vocablos. “¡A votar, señores, que se acaban las ofertas! A ver: mercosudenses, dice aquel; mercosurenses, ofrece la señorita. No está todo dicho: otras ofertas, mercadocomunandense, mercoandense, cerramos ofertas”. La complejidad se hace mayor cuando deba pensarse el correspondiente gentilicio para el tratado que impulsa Estados Unidos, el ALCA (Área de Libre Comercio Americana). Si tomamos las declaraciones de los últimos meses del presidente de la Rúa alentando a tener “buena onda” y a “ponerse las pilas” podríamos sospechar que el correspondiente será *alcaliños*.

Finalmente, los americanos que somos el sur, no estamos tan pendientes de este asunto de los nombres: “Fíjese, todos nosotros –me dice un jubilado que comparte su tiempo conversando en un banco de plaza– tenemos otras prioridades que este asunto nominalista: cómo subsistir, por ejemplo. Los muchos nombres muestran cierto vitalismo de este continente, pero la última palabra quedará en la partida de defunción”. Tras mi cara de asombro, se animó a preguntar: “¿cómo me dijo que se llamaba?”.



# América latina: un refugio, una exigencia

---

por Diego Sztulwark

## I

Escribir sobre América latina exige, en primer lugar, un trabajo de autodepuración respecto de la infinita cantidad de lugares comunes que sobre ella existen y que hasta cierto punto han condicionado nuestra mirada hasta hacernos aparecer como un objeto resuelto lo que no es sino un proyecto inconcluso. Si América latina "es" algo, será –en todo caso– un problemático y continuo hacerse, un proceso complejo, ajeno a todo esencialismo y a todo esquematismo. América latina –al decir de Rubén Dri– no aparece como sujeto sino bajo la apariencia de un objeto, no se manifiesta en su autonomía (el darse su propia ley) sino en su heteronomía, es decir, que recibe su máxima de pensamiento y de acción "de afuera".

América latina es una tensión entre un adentro negado y un afuera exaltado (y también, su reverso, un adentro exaltado y un afuera negado): una dialéctica trunca entre lo universal y lo particular; un fracaso y, desde un parcialmente infundado optimismo, también una promesa.

Nuestro subcontinente funcionó largamente como un lugar a ocupar, un espacio vacío, virgen, una esperanza para los imperia-  
lismos –particularmente el europeo de los siglos XVIII y XIX, y norteamericano de los siglos XX y XXI–, y sólo excepcionalmente alzó su voz para decir que existe una perspectiva propia, "latinoamericana", que exige polémicas, resistencias, y acciones autoafirmantes.

## II

*Así, pues, los americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados.*

F. W. Hegel

Sabemos del sitio que América latina ocupaba para la filosofía de la historia elaborada por Hegel en las menos de diez páginas



que el filósofo alemán le otorgara al "nuevo continente" en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (editado por sus alumnos, luego de la muerte del maestro): "el nuevo mundo" (en plural: América y Australia) dice Hegel, son "nuevos" porque "no han sido conocidos hasta hace poco por los europeos" pero, claro, no sólo por ello: la novedad es "esencial" y no "puramente externa" —razona con su lenguaje habitual el maestro de Marx y Engels. Si bien es cierto que en el nuevo mundo había una cultura anterior, continúa Hegel, no lo es menos el que en el contacto con la cultura europea la primera simplemente "se perdió". "Se trataba de una cultura natural que había de perecer tan pronto como el espíritu (obviamente, el poder conquistador europeo) se acercara a ella". Y bien, prosigue Hegel, con tono de saber de qué habla: "América se ha revelado siempre y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres".

Hegel no ha conocido América, y más que hablar empíricamente sobre ella más bien teoriza —*expresa* filosóficamente— la experiencia de la burguesía europea en su cúspide: el momento en que el pensamiento europeo se siente realmente universal y se apresta a describir las particularidades a las que —¿inevitablemente?— habrá de subsumir, de incorporar, de organizar. Así Hegel alaba la empresa eclesiástica, y cómo no, especialmente a

los jesuitas, quienes supieron llevar adelante la más hábil de las estrategias: tratar a los indígenas como niños o, como diría Kant, "menores de edad".

El mercado mundial se despliega y —astucia de la razón mediante— utiliza también a la filosofía como arma de configuración y totalización del nuevo mundo capitalista.

América está fuera de la historia y "empiezan [los americanos] ahora a iniciarse en la cultura europea". Hegel es implacable. Y remata, para que no queden dudas: "Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa". América para los europeos, parece sugerir el autor de la *Fenomenología del espíritu*: "el exceso de la población europea ha ido a verterse en América". Como contracara de las ansias pobladoras (y civilizatorias) de Sarmiento y Alberdi —y a la manera de agencia de empleos—, anuncia luego: "Para todos aquellos que quieran trabajar con energía y no encuentran en Europa labor a propósito, es, sin duda, América un excelente refugio". Así es América: un "excelente refugio".

Pero hasta acá hablamos de América en general. Precisa Hegel la superioridad de América del Norte, que sin dudas ingresará en la historia hasta poder compararse con Europa, es decir, construirá su propio Estado, su comercio próspero, en fin, será un "pueblo vital" <sup>1</sup>. No sucede lo mismo con América del Sur, heredera de lo peor de la cultura española (el catolicismo, la arrogancia): "la América del sur fue conquistada, mientras que la del norte ha sido colonizada". (Un si-



glo después, el peruano José Carlos Mariátegui partirá de esta misma afirmación, pero desde una perspectiva radicalmente latinoamericana, dialéctica, y extraerá de allí consecuencias teóricas y políticas absolutamente opuestas, sobre todo a partir de negar que América hubiera sido realmente una región vacía, a la espera de un tironeo del espíritu).

Pero sigamos con la mirada de Hegel. América del Norte tiene una constitución republicana, "un centro político" consistente, un estado y un principio próspero de la industria, "en cambio las repúblicas sudamericanas se basan en el poder militar; su historia es una continua revolución". Caminos divergentes en la política, en la economía y en la religión.

Para el pensamiento filosófico y político europeo, América latina era, en efecto, un territorio vacío a la espera de ser introducido en la historia moderna del concepto. Esta visión hará estragos en la izquierda latinoamericana.

### III

No parecen escapar a este tono las consideraciones de los más famosos discípulos de Hegel, Carlos Marx y Federico Engels. Por increíble que resulte esto para quienes identifican linealmente marxismo y liberación, con la publicación de los *Materiales para la historia de América latina*<sup>2</sup>, tenemos acceso a la casi totalidad de los escritos de los míticos fundadores del "socialismo científico" sobre nuestro subcontinente. Allí aparecen las nume-

rosas referencias que los autores realizaron sobre la cuestión y constituyen un documento incontestable de la incompreensión de Marx y Engels respecto de Latinoamérica.

Se ha dicho muchas veces que Marx y Engels no pudieron sustraerse de un clima ciertamente positivista de época, y de un fuerte europeísmo. Esta afirmación es parcialmente cierta. Lo que en todo caso me importa es ver hasta qué punto la incapacidad de Marx y Engels de escapar definitivamente a un cierto trasfondo del tipo "filosofía de la historia" (sus recaídas, una y otra vez en aquellas invocaciones a los "pueblos sin historia"<sup>3</sup>, sus afirmaciones iniciales en el sentido de un "progresivismo" de la conformación de un mercado mundial, y la confianza en el desarrollo universal de las fuerzas productivas como fuente y motor de la historia fue expresión de un peligroso abstractismo homogeneizante cuyo supuesto incluía un camino único e inevitable del desarrollo de la historia de los pueblos y que tenía como consecuencia la postulación de un sujeto único y universal de la revolución: el proletariado (más o menos industrial).

La intuición sería entonces la siguiente: si algo hay en común en Hegel, Marx y Engels, en su reflexión sobre América latina es, pues, una recaída en una filosofía de la historia, en una dialéctica abstracta, puramente conceptual, precrítica, deshistorizada y racionalista en detrimento de otros usos y potencialidades que otras lecturas han realizado muy legítimamente sobre estos mismos autores como pensadores de la dialéctica y

de la historia y hasta de la crítica de la razón moderna<sup>4</sup>.

Se ha explicado también, en numerosas oportunidades, que nos encontramos frente a una generalización abusiva de la experiencia de la Europa occidental industrializada, países sobre los que Marx trabajaba para la escritura de *El Capital*.

Lo curioso no es que estos autores hayan sustentado estas u otras posiciones, sino el hecho de que en América latina camadas enteras de marxistas y revolucionarios no tuvieran, durante décadas, empacho alguno en aceptar estas tesis como dogma irrefutable y, peor aún, que aceptaran resignadamente las consecuencias políticas de estos enunciados, tales como que los países "atrasados" (recordar que la llave de la historia son ahora las fuerzas productivas) no estaban aptos para dar pasos positivos en la lucha por la libertad y la justicia<sup>5</sup>.

El problema, entonces, no es —como se cree habitualmente—, el europeísmo de Hegel, Marx y Engels, sino la inscripción de muchos de sus escritos en el trasfondo de esa filosofía de la historia: el poder de lo abstracto-homogéneo, de lo virtualizante, sobre lo concreto, lo vivo.

La cuestión de la transición al socialismo de los países subdesarrollados fue considerada ya una herejía respecto de la Revolución Rusa. Luego, en nombre del marxismo, se condenó desde Moscú las posibilidades de la Revolución Cubana y del resto de los países del continente: el marxismo devino teoría de la impotencia, o explicación científica sobre las

razones (apoyadas en leyes) de una imposibilidad.

Y, sin embargo, las posiciones de Marx (y, en menor medida, de Engels) sobre la cuestión nacional, las colonias, y los procesos de transición al socialismo (sin el necesario paso por el capitalismo) fue variando a lo largo de los años. Aricó muestra en su *Marx y América latina* la operación de ruptura en el interior del pensamiento de Marx, sobre todo a partir de la década de los '70 del siglo XIX, alrededor de sus estudios de las experiencias de España y Polonia y, sobre todo, de su polémica con los populistas rusos y su análisis de la "cuestión irlandesa"<sup>6</sup>.

Pero este pasaje marxiano de una filosofía de la historia a una teoría de las articulaciones concretas y complejas de las formaciones sociales, este descubrimiento sobre las características reales de la conformación del sistema capitalista —combinado y desigual— dio lugar a una percepción teórica y política abierta y mucho más sutil: un pensamiento de la revolución a partir de las características reales emergentes del proceso de formación del capitalismo como modo de producción totalizante.

Marx terminará sus días con las expectativas puestas en la lucha de liberación nacional irlandesa y de los populistas rusos, quienes pretendían apoyarse en la supervivencia de la propiedad comunal de la tierra para forzar un pasaje al socialismo sin estaciones intermedias en el capitalismo.

No puede subestimarse esta cuestión en Marx. Siguiendo a Aricó, nue-



vamente, podemos percibir en Marx la existencia de un concepto fundamental que va guiando sus investigaciones y le permite verificar y transformar sus tesis: el concepto de revolución<sup>7</sup>.

Pero en todo caso este viraje –larga y significativamente subestimado por las ortodoxias marxistas del subcontinente<sup>8</sup>– no se produjo frente a la realidad latinoamericana, la que Marx y Engels subestimaron hasta el fin de sus días.

Recordemos que Marx llegará a justificar (si bien luego hará las rectificaciones del caso) la invasión de los EE.UU. a México, se pronunciará por el libre tránsito de las mercancías, y avalará colonialismos en nombre del desarrollo de las fuerzas productivas, las que, se sabe, constituyen el motor del progreso para la enormemente hegemónica visión economicista y abstractista del marxismo.

#### IV

Esta línea de interpretación es la que ha conducido a teóricos marxistas como José Aricó y Adolfo Sánchez Vázquez a intentar analizar los por qué de esta “ceguera” de Marx respecto a América latina, (hiper)visible en su curioso *Simón Bolívar*. Este trabajo, editado en la década del treinta en español por Aníbal Ponce, traía una introducción del mismo Ponce (intelectual del PC argentino, discípulo de José Ingenieros y, a la vez, maestro de Héctor P. Agosti) en la cual se realiza una apología de las barbaridades que dice allí Marx de Bolívar.

Aricó muestra –a mi juicio de forma convincente– lo insatisfactorio que resulta reducir toda explicación de la “ceguera” de Marx a una fácil acusación de “europeísta” o simplemente justificarlo en nombre de una supuesta “desinformación” respecto de estos temas. Nada de eso. Para entender a Hegel y a Marx, en relación con América latina, al menos, hay que poder pensar –sugiere Aricó– las consecuencias que los efectos de esta filosofía de la historia –de la que vengo hablando– genera sobre la propia visión del mundo (y específicamente de América) de estos autores –y de muchos (demasiados) de sus seguidores. Se trata, entonces, de advertir la potencia destructiva de las abstracciones no devueltas al mundo de lo concreto-histórico y, por este sendero, nadie como Aricó para avisarnos de estas disfunciones propias de un cierto marxismo, del que, sin dudas, él mismo formó parte como discípulo de Agosti y lúcido –y crítico– hijo de esa tradición.

Michel Löwy ya había anotado en sus trabajos sobre el marxismo latinoamericano esta superposición de tendencias, esta convivencia de un cierto marxismo contemplativo, urdido kautskianamente en una actitud de eterna espera (de la crisis, de la catástrofe o de que se den las condiciones, en rigor, de la evolución pacífica) y de una filosofía de la praxis, es decir, una teoría de las prácticas en tanto criterio de verdad. Ambas tendencias se han interpenetrado lo suficiente como para que sea posible confiar en una distinción obvia o espontánea. Pero importa –me impor-

ta— sin embargo, establecer una afirmación al respecto: sólo la perspectiva de una filosofía de la praxis se constituye en una perspectiva autónoma, y, por tanto, sólo desde allí puede hablarse de una “perspectiva latinoamericana”. Pues si algo merece ser entendido por filosofía de la praxis, ello no puede ser sino una dialéctica de lo concreto.

Y en esta línea se inscribe el esfuerzo de José Carlos Mariátegui. Para él, en efecto, como para Hegel, *América latina debía lamentarse de haber sido colonizada por una potencia colonial decadente como la España inquisitorial y feudal, a diferencia de lo sucedido con América del Norte. Pero para Mariátegui no se trataba en ningún caso de un continente vacío y, precisamente, fundará la posibilidad de comprender los destinos del Perú en el problema del indio, problema económico, de la propiedad de la tierra, de la compleja convivencia de, al menos, tres modos de producción y su particular forma de articulación, etc. Con Mariátegui nace en América una filosofía de la praxis, del “ensayo” sobre la “realidad” nacional, como formación concreta, no acabada, sino en permanente hacerse, con sus presencias, sus excesos y sus notables ausencias.*

No se trata aquí de una nueva ortodoxia, de un marxismo bien leído, o una simple disputa entre dos lecturas filosóficas del marxismo (aunque no desdeño esta cuestión). Pero Marx (nombre aún posible para una filosofía de la praxis) no hallará “su lugar en el tercer mundo”, ni en América latina, si no es a partir de asumir la

perspectiva práctica de este mundo complejo y múltiple. No habría nada más corrosivo, por cierto, que darse a la tarea —o aceptar simplemente que eso suceda— de hacer de la filosofía de la praxis una variante más de los discursos de la contemplación.

Mariátegui expuso claramente los términos de esta cuestión al considerar a la historia y a la dialéctica como un movimiento de la tradición trabajada por los requerimientos de la época, dando forma a una teoría política-práctica de lo concreto capaz de integrar, a la vez que de recrear, una relación fecunda de lo nacional y lo internacional, realizando una evaluación cuidadosa de los valores positivos de la cultura occidental y distinguiéndolos muy hábilmente de aquellas formas más imperceptibles de reproducción del poder como el intelectualismo, el cientificismo y todo intento de fundar los proyectos de emancipación en un racionalismo ilustrado.

No se trata, en fin, de defender una teoría o grupo de autores, sino de asumir una exigencia y una política emancipatoria y, a la vez, la existencia de un nivel (pensamiento-teoría) conceptual que permita leer las prácticas realmente existentes (perspectiva latinoamericana) para la liberación (“hacerse sujeto”).

El problema está así planteado. El marxismo, es decir, la promesa de una teoría de la emancipación fundida al sujeto proletario de la revolución, no pudo “en sí mismo y por sí mismo”, proveer a sus apasionados lectores de las suficientes pistas como para poder asumir activamente esta “pers-

pectiva latinoamericana". De Justo a Codovilla y de Ponce a nuestro progresismo actual lo que se evidencia es la incapacidad (tal vez reforzada en el caso argentino) de superar esta "filosofía" del progreso universal en que venían envenenadas las pistas mismas de la filosofía de la praxis.

La contracara o el complemento de aquella mirada de América latina como continente vacío y sin historia ("excelente refugio") fundada en una dialéctica de lo abstracto –cobertura colonialista que suele asomar por detrás de la difusión de toda filosofía de la historia– fue (y es) la existencia de una intelectualidad políticamente socialista –o al menos bien pensante– que cree que América latina no tiene "viabilidad" y asume, por tanto, o bien un posibilismo apoyado por los teóricos adecuados, al estilo Alain Touraine o Anthony Giddens, o bien "fugan" hacia la resistencia global, buscando enfrentar las relaciones de dominio a escala planetaria.

El europeísmo sigue existiendo aún entre los intelectuales con pretensiones revolucionarias en nuestro continente. No se trata, creo, sólo de incorporar "formatos" o tipos de escrituras y lecturas alternativas a las hegemónicas en las universidades, ni tampoco simplemente de intentar ligar a Marx y a la tradición socialista con un linaje más aceptable, sino de preguntarse por las razones por las que una tradición teórica y política de la emancipación puede ponerse –como sin dudas ha sucedido demasiadas veces– en la práctica del lado de la impotencia y la espera.

## V

Como vimos, América latina fue pensada incluso desde el campo de los revolucionarios, de los libertarios, como el espacio de un cierto vacío, de un tiempo suspendido, siempre a la espera del espíritu que lo introduciría en la Historia, es decir, en la filosofía que fundamentaba la existencia de esta Historia (única, lineal y homogénea).

Eso es lo que "hemos" sabido de América latina. Y sin embargo el conocimiento, los saberes, las verdades, son también construcciones políticas o, mejor, perspectivas: esto me interesa muy particularmente para valorar el trabajo realizado por la filosofía de la praxis (de lo concreto) en este terreno.

Una perspectiva, en el sentido en que aquí la utilizamos al menos (Deleuze), puede ser entendida como una cierta capacidad de existir, de ser, de incidir y de percibir: "de ejercer y de padecer afecciones".

América latina es una constatación. Su existencia, múltiple, no se subsume en esencia ninguna. Efectivamente, la tendencia a concebir la latinoamericanidad como algo que "es", sin más, igual a sí misma, un imperecedero, una identidad, puede resultar muy comprensible, un aburrido juego de cuenta de elementos de lo "latinoamericano" o un atractivo tono de resistencia cuando se articula con un antimperialismo activo.

Se le opone a éste un argumento antiesencialista que propone una definición geográfica, a partir de un conjunto de coordenadas, de una relación

determinada con otras latitudes, es decir, una ubicación espacio temporal.

Desde la geopolítica, se ha desarrollado el discurso de la globalización: su supuesto afirma la preexistencia de un todo global respecto de sus partes componentes, las que deberían preocuparse fundamentalmente por dotarse de correctas estrategias de inserción. Es el lenguaje del mercado mundial, del mundo existiendo como Uno. Es el fundamento de la sociedad del espectáculo, de la imagen unificante (Guy Debord). América latina, es así, por ejemplo, "periférica", respecto de un centro. Se topologiza la identidad. El planeta o el mundo, así, podrían pasar por categorías de un "antiesencialismo": pura relación entre las partes, juego de equivalencias y diferencias espacializadas, territorializadas. Esta perspectiva es –y ha sido durante siglos– la norma de distribución de la división internacional del trabajo, de la formación de los colonialismos y los imperialismos.

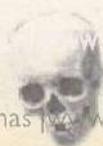
Hay también, como veíamos, un aparente opuesto. Un enfoque de América latina como particularidad. Es el discurso comunitarista o culturalista, que piensa a partir de esencias identitarias. Las naciones que componen América latina sostienen su existencia en un fundamento, un "espíritu del pueblo": un estado, una lengua, una idiosincrasia. Por esta vía (que fija normas y estereotipos, es decir, que conduce con facilidad al racismo y a la exclusión) se logra una definición de lo nacional –o en este caso de lo latinoamericano– a partir de la enumeración de una cierta cantidad de elementos, excluidos los cuales, se puede

nombrar al Otro. Hitler pudo nombrar lo Ario, y así construyó al judío. El neoliberalismo nombra al exitoso, y así a los fracasados; Reagan postulaba al hombre blanco, occidental (al Wasp), abriendo así el camino para las teorías de las "guerras de civilizaciones" y, más acá, Sarmiento puede enarbolarse lo que entiende por civilización, definiendo lo que quedará del lado de lo bárbaro y así de continuo.

Sin duda, se puede afirmar que esta última argumentación es excesiva, ya que América latina ha quedado en el lugar de la exclusión y no se ha marginado en su nombre a nadie, sino a sí misma. Pero esto no altera la cuestión porque ponerse del lado del excluido o de la barbarie, es decir, del "a exterminar", no pone a salvo a nadie de no caer en la inversión de los términos, un poco como le ocurrió al Estado de Israel. Y, a la vez, al definir por la esencia se activa, de todos modos, un mecanismo único de definición cuyo efecto más concreto es el de fijar normas, definir roles y fijar exclusiones.

Si en el discurso de la geopolítica no hay multiplicidad, sino un todo Uno, abstracto, ordenado en partes, en el discurso particularista, en cambio, estamos frente a una metonimia: se seleccionan elementos, uno o veinticinco, da igual, y se forma un conjunto cerrado, definitivamente fundado, excluyente: se pierde nuevamente el múltiple.

Sin embargo, América latina –como todo lo que "es"–, como constatación (como un "hay"), no es más, en principio, que un múltiple de múltiples, un conjunto abierto de elementos. Y bien, "hay" políticas, perspecti-



## América latina: un refugio, una exigencia

vas y luchas. América latina se niega a ser definida.

Así pensada, América ya no será "esa tierra virgen a la espera del usurpador" (figura de la razón colonizadora), sino más bien el terreno de un campo de fuerzas, el espacio de una serie de formaciones sociales histórico-concretas, del despliegue de una(s) dialéctica(s), o el terreno de un conjunto sobredeterminado de acontecimientos, una coyuntura compleja cuyas claves de explicación son —relativamente— posibles de hallar en las propias estructuras económicas, políticas, culturales, sociales e institucionales (y, claro, en su relación con el resto del mundo).

América latina existe: es un proceso en formación y, como tal, se constituye como un requerimiento a cuya solicitud marcharán algunos y se negarán tantos otros. A esa disposición

de hombres como Mariátegui, Guevara o Cooke es a la que llamo "perspectiva latinoamericana"<sup>9</sup>, y considero su existencia como un efecto de la posibilidad de pensar a América como una exigencia a asumir y no simplemente como una realidad dependiente de una identidad esencialmente constituida y acabada.

Digo "un proyecto inconcluso", en el sentido de un "destino común", en permanente reelaboración, un poco a la manera en que el austro-marxista Otto Bauer pretendía definir las nacionalidades a comienzos del siglo pasado. Así, América latina no es una esencia, ni simplemente un conjunto de coordenadas o de relaciones externas respecto de otros continentes (incluida la parte norte de nuestro mismo continente), sino algo más complejo que resiste toda definición, una formación heterogénea y discontinua, que sólo de



vez en cuando ha logrado formar una imagen coherente de sí misma.

Por lo general, América latina ha sido heterónoma y se ha pensado, incluso a través de quienes han pretendido contar con una teoría de validez universal para la emancipación, con categorías y sistemas filosóficos alienantes (o alienados, al menos de nuestra realidad).

América latina no puede ser simplemente conservada en formol, como lo querría cierta pretensión tradicionalista o restauracionista. Es, más bien, recreación que creación ex nihilo o simple esencia oculta. Para decirlo en hegeliano: ni universal abstracto, de esos que se consideran existentes así no se pueda decir nada –verdaderamente– de ellos, ni particular resistente a toda universalización, sino universal concreto: **el todo está en la(s) parte(s), y sólo existe en la(s) parte(s).**

## VI

*Me gustaría ir a Bahía y ser un negro. Trabajar con los negros y coger con las negras y aprender a cantar y a bailar.*

*Me pregunto qué hago aquí, dilapidando mi vida en secas cosmogonías, en planes.*

*El hombre no tiene que averiguar lo que es. Tiene que ser.*

*Pierde tiempo en averiguar lo que es, y no puede averiguarlo porque simultáneamente deja de ser.*

*Ser es sentir, y la única manera de saber lo que uno es, es vivir y ser. No importa que no queden constancias.*

Rodolfo Walsh

Esto mismo quiero decir de América latina, de un continente que es un

poco como un hombre que pierde tiempo preguntándose, más que siendo. Si algo nos muestra hoy la experiencia de Chiapas y del MST –de Brasil–, entre otros movimientos radicales, es que, aquí, en América, para “ser” hay que sustraerse de la especulación virtualizante por el “ser y el conocer” y pasar simplemente a ser, asumiendo que el pensamiento es sólo una dimensión inmanente de ese devenir.

Se ha sugerido en estas páginas que esa perspectiva latinoamericana que estamos persiguiendo tuvo en la Revolución Cubana su máxima realización en la segunda mitad del siglo XX, y en el genéricamente llamado “guevarismo” su expansión ideológica al conjunto del subcontinente. En efecto, esto es lo que sugiero a partir de definir a esta corriente como la capacidad de organizar la acción colectiva como potencia dispuesta a la resolución de las exigencias a través de las cuales sabemos de la existencia de nuestro continente. El guevarismo deviene así pensamiento práctico, política de lo concreto y teoría del compromiso o antídoto a la virtualización del real que estructura el conjunto de las representaciones que conviven, como en una fiesta de espíritus, como si nadie estuviese verdaderamente en vida.

Pero se ha identificado demasiadas veces a la figura de Guevara con un alma bella blindada<sup>10</sup>, y esto más desvirtúa de lo que aclara. Sin embargo, me resulta útil la apelación al significado de la Revolución Cubana y a la figura de Guevara para pensar esta cuestión de la asunción de la exigen-



cia-perspectiva latinoamericana. Sobre todo porque tanto una como otra, han quedado justamente ligadas a la confrontación con ese marxismo de la impotencia, de la contemplación, que heredaba una conciencia del vacío y subestimaba las densidades y resistencias ofrecidas a las filosofías de la historia.

No pienso entonces, lo dije ya, en nuevas ortodoxias, ni en modas, ni en esencialismos ni en tradicionalismos, pero tampoco creo que se pueda aceptar esa imagen del guevarismo como composición de imágenes que liga una "moral de lo incontaminado" o "la pureza de valores" junto con el fetiche de "las armas".

Contra esta imagen-fetiche ampliamente difundida, me resulta mucho más productivo pensar una actitud que consiste no en la apología de "la buena conciencia" y "los valores santificados", sino más bien en la adopción de una cierta posición que asume el mundo, la totalidad, como una exigencia concreta, situacional y se reencuentra allí con toda las capacidades disponibles: sin astucias, sin instrumentalizaciones, en radical inmanencia. Esto que parece ser sólo un argumento, forzado tal vez para muchos, sin embargo, se actualiza permanentemente en nuestro subcontinente.

En efecto, América latina dio en enero del 94 la señal a los militantes de todo el mundo de que la impotencia y el reino del capital habían finalizado su período de hegemonía incontestada: el levantamiento del zapatismo.

Con los primeros combates, con

esas originales declaraciones emitidas desde la selva Lacandona se cerró un curioso ciclo que había comenzado con la derrota de las décadas anteriores y que, en un primer momento, parecía decir que las luchas no podían tener éxito si no invocaban "modelos" alternativos y posibles de nueva sociedad por la que luchar. Las experiencias de resistencia fueron así debilitadas, deslegitimadas. No había ya alternativas al capitalismo, al imperialismo. Las críticas realizadas al llamado socialismo real fueron mejor articuladas o, en todo caso, mejor difundidas por el emergente discurso posmoderno que por los mismos militantes populares: el neoliberalismo parecía ganar en poder discursivo en casi todo el planeta.

Luego, la persistencia de las luchas hizo evidente que "a pesar" de no contar todavía con ese "modelo" alternativo, o futuro, existía una legitimidad para la resistencia extraída de la propia pervivencia de las mismas injusticias, en muchos casos agravadas.

Finalmente, y es esto, en todo caso, lo que me parece definitorio, cristalizó un nuevo pensamiento de la resistencia: la lucha extrae su fuerza y su legitimidad precisamente del hecho de que no hay un modelo a instaurar, al que amoldar el presente y su complejidad.

Hoy estas luchas no sólo son posibles, sino que se organizan, precisamente a partir de las exigencias y proyectos del presente, desdeñando la importancia de ese futuro organizador imaginario.

El sentido de las luchas y de la exis-



tencia cotidiana ya no depende, entonces, de promesa alguna, sino que se reencuentra en la actividad y en el pensamiento. Concretamente, en la capacidad de generar y desarrollar prácticas, es decir, en el abandono definitivo del tiempo de la espera, como decía Walsh, "no se es, sino siendo".

## Notas

- 1 Para las categorías de pueblos con historia o vitales y, su contrapartida, "pueblos sin historia" puede consultarse a Roman Roldosky *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia*, Cuaderno N° 88 de Pasado y Presente, 1980, México.
- 2 Karl Marx y Friedrich Engels, *Materiales para la historia de América latina*, Cuaderno N° 30 de Pasado y Presente, 1987, México. Este texto tiene una interesante Introducción de Pedro Sca-rón.
- 3 Roman Roldosky.
- 4 Es larga la lista de autores, teóricos y militantes que bajo la inspiración de Hegel y Marx han pensado creativa y críticamente las categorías de la dialéctica, de totalidad y de la conciencia con reconocida productividad y valor. Allí están los eternamente citados Antonio Gramsci y Georgy Lukács, pero también Karl Korsch y Ernst Bloch (y su teoría de la utopía). Pero particularmente nos interesa mencionar al menos conocido Kárel Kossik y a su *Dialéctica de lo concreto* (nombre de su obra principal, en sí mismo un programa filosófico y político). En nuestro país existe también una historia de este linaje desde Héctor Ráurich, Carlos Astrada y el ya citado Rubén Dri, quien hace ya años trabaja sobre una intuición fundamental: la existencia de una nueva racionalidad
- 5 Afirmo esto en tiempo pasado a propósito, para no tener que polemizar directamente con tanto autor latinoamericano, o no, que siguen pensando en idénticos términos. La colonización mental de los socialistas no es un hecho del pasado sino actual. Buena parte de la izquierda, pienso, está absolutamente convencida que vale cien veces más la misma opinión si proviene del "primer mundo"; y en la práctica se ruborizarían antes de emprender una experiencia del pensamiento y/o más directamente política verdaderamente autónoma y creativa.
- 6 Para rastrear la importancia del "giro" de Marx durante la década del '60, particularmente en lo que se refiere al caso de Irlanda pueden consultarse los trabajos de Marx y Engels publicados bajo el título *Sobre el colonialismo*, Cuaderno N° 37 de Pasado y Presente, 1979, México, e *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, Cuaderno N° 72 de Pasado y Presente, 1979, México (particular interés merece la Nota Advertencia de Renato Levrero). Los escritos de Marx sobre España son analizados por Michael Löwy en su *Dialéctica y revolución*, S. XXI, 1981, México. Sobre la cuestión rusa y la polémica con los populistas pueden verse las cartas y documentos compilados en K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia: II. El porvenir de la comuna rural rusa*, Cuaderno N° 90 de Pasado y Presente, 1980, México.
- 7 Lo mismo exactamente sucederá con los revolucionarios modernos paradigmáticos como Lenin, Mao, o Fidel Castro. Precisamente por priorizar el concepto de revolución, al de las supuestas consideraciones científicas sobre las razones según las que la liberación es "im-

- posible", estos dirigentes logran realizar una perspectiva propia, autónoma, a partir de la que es posible, ahora sí, ejercer una lectura creativa y potente de las realidades en que actúan y de las posibilidades de transformación de que los pueblos son capaces.
- 8 Existe, en la década del '30, una generación de revolucionarios comunistas que escapan a esta generalización: entre ellos nombramos a J. C. Mariátegui, J. A. Mella y a sus compañeros.
  - 9 Al menos en su dimensión política. Hago esta aclaración en dos sentidos: primero porque, efectivamente, creo que el problema de la negación de una perspectiva latinoamericana es un problema específicamente –aunque no exclusivamente– político, y segundo porque no considero estos nombres sino como nominaciones de las experiencias en que estos hombres adquirieron su relevancia.
  - 10 Creo que esto sucede incluso con ciertos pasajes de uno de los libros que más me han impresionado, el recientemente editado *Restos pampeanos* de Horacio González. Allí, González sostiene una hipótesis de lectura de la historia política argentina alrededor de la idea –clave en el texto– de "izquierda nacional". Para González hay –en efecto– un espacio popular de la política que se ha debatido entre dos matrices identificables: el peronismo y el trotskismo, lo nacional y lo internacional-cosmopolita. Estas dos coordenadas funcionan a partir de imprevisibles entrecruzamientos dando lugar a todas las combinaciones y matices posibles de la izquierda argentina de la segunda mitad del siglo.

González encuentra en Cooke, sin embargo, una plausible combinación entre ambas posibilidades extremas, convirtiéndose, así, en la máxima expresión de la izquierda nacional. El guevarismo, en cambio, encarnado en *Restos pampeanos* por Mario Santucho y la experiencia del PRT-ERP, es percibido como un voluntarismo ciertamente inoportuno, una abstracta voluntad de forzar las cosas ("guerra sin literatura", donde la literatura es "la nación"). Santucho, visto por Horacio a través de Grombowicz, es un soldado. Visto directamente por Horacio, es el nombre de la revolución que no halla una comprensión de lo nacional, ni de las fibras íntimas que componen la vida de los pueblos: "no era seguro que los núcleos insurgentes post-guevaristas (que también incluye a Olmedo y a las FAR) hubieran resuelto las diferencias entre una guerra nacional liberacionista y democrática y una guerrilla que buscaba instaurar sociedades bajo un ideal socialista emancipado".

Creo que, sin embargo, puede establecerse en las mismas páginas del libro de González un material lo suficientemente amplio y enriquecido como para alcanzar una idea más compleja de la que suele hallarse a la hora de pensar tanto esos ingredientes fundamentales de la izquierda argentina (habitualmente reducida a la historia de los partidos más clásicos como fueron los partidos socialistas, comunistas y trotskistas) y de lo que ha dado en llamarse "guevarismo", sobre todo alrededor de la figura de Cooke –"trotskismo sin entrismo"– y de su relación con Guevara.



# ¿Y por casa cómo andamos?

## Notas sobre la sensibilidad latinoamericanista

---

por **María Pia López**

*Se trata de la antigua y fatal confusión, que tal vez aparezca en Rousseau por vez primera, según la cual la vida interior de los desheredados y esclavizados se caracteriza por una simplicidad muy especial a la que otorgamos de buen grado un sesgo edificante.*

Walter Benjamin, *Imaginación y sociedad*.

*La abundancia, la exageración, el clisé de la pasión excesiva, el culto de lo insólito, atributos globales de lo que habitualmente se llama realismo mágico y que, confundiendo, deliberadamente o no, la desmesura geográfica del continente con la multiplicación vertiginosa de la vida primitiva, atribuyen al hombre latinoamericano en ese pasaje natural químicamente puro el rol del buen salvaje.*

Juan José Saer, *Para una literatura sin atributos*.

*Otra vez sopa:* Esta es la sensación de muchos cuando se despliegan imágenes de América latina. Porque esas imágenes suelen ser recurrentes, insistentes, previsibles. A modo de ejemplo: una foto estilo "unicef" de niños morochitos y de ojos sufrientes – símbolo de la miseria de un continente hambreado, expoliado, lleno de víctimas–; un cuadro de Frida Kahlo –con colores brillantes, intensos, muchos animales, frutas y ropas tradicionales–; una poética invectiva de Eduardo Galeano contra la opresión y la racionalidad instrumental que no para de causar desastres; y alguna novela de Gabriel García Márquez o de algunas de sus prolíficas descendientes literarias, que postule la magia explosiva de una combinación entre dictadores, guerras, persecuciones, por un lado, y por otro un desborde sensual y amoroso, con el aditamento sabroso de alguna receta, algún milagro, o un hecho mágico; y, por qué no, algún guerrillero romántico, a medias héroe, a medias galán. Ya sé que no son las únicas imágenes, pero el lector no negará su recurrencia.

Algo va señalando esa recurrencia: una *sensibilidad latinoamericanista* que funciona como denuncia, a veces como crítica, otras como arsenal sentimental, y en muchas ocasiones provee tonos



para el mercado internacional. Es una sensibilidad denunciante (se detiene en el señalamiento del mal exterior), mercantil (se ajusta a estereotipos que garantizan su rápida circulación), sentimental (por su dosis de melosidad). Pero no todos los elementos son igual de estereotipados, críticos o melosos; y sin embargo eso no importa demasiado: porque más allá de cualidades inherentes a cada uno de ellos, interesa cómo funcionan.

Es necesario pensar qué significa ese latinoamericanismo sentimental para la política del continente. En todo caso, qué implicancias tiene el reconocimiento de la izquierda latinoamericana, en una sensibilidad definida a partir de ese tipo de imágenes. Porque, de hecho, cuando enuncio esas imágenes como lindes y elementos de una concepción –no por lábil menos contundente– de América latina, estoy refiriéndome a una concepción que pertenece a las tradiciones del progresismo y de la izquierda. Esas imágenes permiten reconocer lo que habitualmente llamamos sensibilidad, porque están ligadas a formas de comprender la historia, de imaginar situaciones, de narrar, de contactarse con otros; están vinculadas a las formas de la sociabilidad y a ciertos parámetros para la acción.

Es evidente que ninguna de esas “imágenes” de América latina son unidireccionales, o pueden ser pensadas en una sola dimensión o con un único sentido político. La hipótesis es que esa sensibilidad, aun cuando muchos de sus elementos-imágenes estén ligados a la tradición de las luchas libertarias, no está vinculada,

desde el vamos, a políticas emancipatorias: puede funcionar como resolución ilusoria de la ausencia de esa política, y por ello ser un obstáculo para que deje de estar ausente, incluso cuando los núcleos que confluyen en él sean críticos de la dominación. Y no es que quiera formular paradojas, sino señalar que, como frente a todo imaginario, no basta con interpretar su significado, es necesario situarse en el momento de su funcionamiento, en aquello que provoca, que estimula o que inhibe.

Porque ¿acaso no hay una “unidad de estilo” entre el guerrillerismo tierno y milagrero de algunos textos del realismo mágico, y los documentos más románticos de la guerrilla zapatista? ¿Acaso esos parentescos no explican, además del éxito de esa literatura, parte del impacto mundial del zapatismo, tan poético, tan reconocible como latinoamericano? Y aquí estamos en lo que quería señalar: los fuertes “parentescos” de elementos, encubren diferencias de funcionamiento de esa sensibilidad. Cuando una super empresa editorial local-trasnacionalizada edita una compilación de textos de Marcos, lo hace precisamente por la pertenencia de ese “autor” a nuestra sensibilidad latinoamericana. Sabemos, o sospechamos, que no es el único modo de pensar esos documentos. Pero la sensibilidad latinoamericana también incluye esas otras maneras.

*El buen salvaje*: así llama Carlos Rangel a lo que entiende como mito fundador de América latina. En *Del buen salvaje al buen revolucionario*

(Monte Avila, 1977), podemos leer que “buscando lo que preexistía en su deseo, los descubridores crearon el mito más potente de los tiempos modernos: El Buen Salvaje, versión ‘americanizada’ o ‘americanista’ del mito de la inocencia humana antes de la caída, fábula destinada a tener inmensa fortuna en la historia de las ideas, y desde luego igualmente inmensas consecuencias”. Rangel rastrea ese origen del mito en la mirada de los conquistadores, en el deslumbramiento ante América, y en su mentada incapacidad para comprender al nuevo continente.

Si don Quijote veía gigantes en los molinos, Colón padecía una miopía más exacerbada, producto también de una sensibilidad construida a partir de los relatos medievales: él, como otros europeos llegados a América, creyeron arribar al paraíso terrenal, buscaron la Fuente de la juventud, las formas de la inmortalidad, el Dorado, las ciudades utópicas; y lo que vieron fueron animales mitológicos y formas de la naturaleza que ratificaban, punto por punto, esas creencias previas. También, cuenta Rangel, proyectaron sobre los indios sus creencias: al paraíso le correspondía el hombre incontaminado, puro, natural, ingenuo, plena inocencia, carente de ambición, de egoísmo y de vergüenza, ese salvaje al que sólo la civilización corrompería. Al territorio violado, le correspondió el habitante victimizado –sólo a medias corrompido, porque su degradación podía ser explicada por la opresión externa–, y la necesidad fue la regeneración. De allí el segundo elemento del libro: el buen

revolucionario, símbolo resultante de la imaginación post revolución cubana. Y, dice Rangel, “sin duda el milenarismo y el revolucionismo están reñidos con el espíritu racionalista que hizo la grandeza de Occidente.”

Lo que interesa recordar de este texto, despiadadamente racionalista, es el planteo de la deuda que tienen muchos pensamientos o imágenes sobre América latina con respecto a la mirada del conquistador. De qué modo esa mirada –tan obnubilada por creencias mágicas y tan enceguecida por la exuberancia natural– es continuada por miradas que se quieren latinoamericanistas. Y que presentan al continente en su diferencia con Europa y con Estados Unidos, a partir de su romanticismo, su naturaleza, su sensualidad, como cualidades esenciales que se pueden oponer a la razón instrumental imperante en los países centrales. Una aclaración quizás innecesaria: ese “espíritu racionalista que hizo la grandeza de Occidente”, es también el que generó formas de expropiación y sujeción que la teoría crítica de este siglo no se cansó de señalar. Prefiero retomar la mirada de Rangel sobre el mito del buen salvaje, como mito dependiente de la mirada europea sobre América, aun prescindiendo del impulso más general y profundo de su libro.

Ese mito de una América poblada por “buenos salvajes”, reaparece como elemento identificador de nuestra sensibilidad latinoamericanista. Es sobre ese territorio –que no debemos olvidar está marcado a fuego por la mirada que descubre exotismos, esto es, por miradas centrales



que eligen clasificar la diferencia— que se despliegan algunos núcleos fuertes, o algunas imágenes rotundas de nuestro latinoamericanismo bonachón. El momento más extremo que recuerdo de esa sensibilidad —y más extremo porque se ha estereotipado lo suficiente como para acelerar su circulación mercantil— es la literatura de las escritoras del nuevo (por cronología y no por innovación) realismo mágico. Supongo que el lector —que lee una revista pequeña y de escasa difusión como la que tiene entre sus manos— ha tenido ocasión de saborear alguna obra inspirada en las recetas del realismo mágico. Si no, espero que me crea.

América latina es narrada, en esos textos, como territorio de exuberancias naturales y fenómenos milagrosos, en los que no hay nada de confort burgués ni existencias plácidamente desarrolladas: la vida cotidiana lejos de estar alienada, es una vida heroica —y no sólo por los muy racionales ajustes padecidos por sus habitantes, sino porque éstos quieren ser heroicos—. Suele haber dictaduras feroces y más o menos paródicas, los muchachos de clase media tienen vocación guerrillera y las mujeres tienen orgasmos mientras cocinan y no cesan de desplegar su sensualidad aun en las más terribles ocasiones.

Hasta ahí, no estaríamos más que ante la construcción de tópicos por parte de una corriente literaria, que tendrían cierta coincidencia —posiblemente azarosa— con la mirada deslumbrada de los conquistadores. Pero esos relatos son un momento importante de nuestra sensibilidad lati-

noamericanista, y confluyen con otros relatos, con otros textos no necesariamente narrativos, con otras imágenes en la forja de la sensibilidad. Impregnan el discurso del neo zapatismo y también la recepción masiva de ese discurso —los cuentos del escarabajo y cierto sentimentalismo nocturno que recorre muchos documentos—; reaparecen en la elaboración de la tradición de América latina —la recuperación, por parte del Movimiento de los Sin Tierra, de la figura de Antonio el Conselheiro; dirigente de una rebelión religiosa en la última década del siglo pasado—, emergen en todas las recuperaciones románticas de la figura del Che —era bueno, lindo, y un héroe cabal: se dejó matar en Bolivia—; explican la emoción que cunde ante cada nuevo ejemplo de sincretismo religioso o cada fervor popular por un santo emergente; sustentan el consenso general que despiertan las denuncias de Galeano o, sin olvidar importantes diferencias, el consenso que tienen las doloridas invocaciones de Sábato contra la razón científica.

*¿Y por casa cómo andamos?* Sospecho que esa sensibilidad nos impregna, o funciona de lente para nuestra mirada latinoamericanista. ¿Podemos entender como mito a esta sensibilidad? ¿Tiene alguna forma de articulación más fundante que la mera confluencia de esos elementos dispersos? Y, en ese caso, ¿cómo funciona este mito? Creo que Rangel no se equivoca en su aseveración entre una conexión estrecha entre el mito del *buen salvaje* y el del *buen revolucionario*, en encontrar allí una conti-

nidad de una alteridad –o supuesta alteridad– latinoamericana. En todo caso, ese mito –que es, fundamentalmente, el de que todos seríamos buenos, iguales, libres y pacíficos, si no hubiéramos sido colonizados y corrompidos, y que todavía la regeneración es posible– funciona como trasfondo de estos relatos e imágenes. Como trasfondo del héroe romántico –siempre dispuesto a la lucha redentora–, de la necesidad de la vida heroica, de la contraposición entre cuerpo-alma, y entre magia y racionalidad.

Y ahí está el problema –o uno de los tantos– ¿cómo cuestionar el mito del buen salvaje –por demasiado conciliador, sentimental, ingenuo– si es el sustrato del revolucionarismo sesentista? O, en todo caso, ¿por qué intentar criticar aquello que funda las experiencias más radicalizadas de la política continental? ¿Por qué criticar los estereotipos denunciadores de Galeano cuando sabemos que son una instancia importante de la educación de la sensibilidad de izquierda? Porque la adopción acrítica, en estos momentos, de esa sensibilidad puede provocar más parálisis que acción, puede, para decirlo con las viejas palabras, funcionar como fetiche: como impedimento, como garantía del letargo político. La voluntad pedagógica me susurra ejemplos de esta posible inactividad: poetizar nuestros escritos universitarios “a lo Marcos”, mecharlos con denostaciones al imperio o a la razón europea y evitarnos pensar; dedicar nuestras vacaciones a viajes sacrificados por el continente, sospechando ir tras los pasos

del Che (eternos adolescentes de *La Chinoise*, revolucionarios de vacaciones); proponernos entender lo popular y marchar hacia el santuario de Rodrigo o de Gilda, porque los santifican los pobres, y los pobres son los depositarios de la razón no racionalizada.

Confieso que todas esas actividades me resultan conmovedoras, pero intuyo que son más bien decorativas. ¿Cuánto más hay para pensar la política en la experiencia revolucionaria de los '60 y '70, si no subsumimos todo lo hecho en la actualización del *buensalvajismo*? ¿No es más productivo poner ese pensamiento en diálogo con otros pensamientos intensos, sin resolverlo con la rapidez de las clasificaciones futbolísticas: europeos vs. latinoamericanos? Seguro que sí, pero vayamos al mito.

*La crítica del mito:* Marilena Chauí, ha dicho que en Brasil, y probablemente en toda América latina, existe un mito poderoso. El mito de la no-violencia, ligado a “la imagen de un pueblo generoso, alegre, sensual, solidario que desconoce el racismo, el sexismo, o el machismo, que respeta las diferencias étnicas, religiosas y políticas”. Inocencia y naturaleza van a ir de la mano en esta imagen del pueblo latinoamericano. ¿Qué entiende Marilena Chauí por mito? Lo piensa como instancia fundante –el mito, siempre, como mito fundador–, sobre el cual se despliegan sus expresiones temporales –las ideologías–; como narrativa de un origen que se reitera en cada relato derivado de esa matriz. El mito, en este planteo, da



una solución simbólica e imaginaria a las contradicciones y tensiones sociales que no son resueltas realmente; pero implica también que esas resoluciones imaginarias sean interiorizadas y creídas de modo tal que reemplazan a la propia realidad. Por ello, conduce, orienta, provoca acciones, da sentido a los comportamientos o los legitima. Pero, y esto es fundamental para una discusión necesaria, entiende que el mito tiene una función "apaciguadora y repetidora", en relación a la autoconservación de las sociedades.

En aquella charla dada en Buenos Aires hace un año, sobre "Ética, violencia y política", afirmaba que ese mito fundador se liga a las miradas de los conquistadores, a ese deslumbramiento inicial que los hizo suponer arribando al Paraíso terrenal, habitado por "un pueblo pacífico, alegre y cordial... acogedor con los extranjeros, generoso para con los carentes, orgulloso de sus diferencias regionales y destinado a un gran futuro". Son evidentes las semejanzas entre el planteo del intelectual venezolano y la filósofa brasileña. La insistencia en la idea de que está operando un mito fundante exige ciertas precisiones y discusiones sobre la noción misma de mito. Demasiadas cuestiones se trafican bajo esa sonoridad. Incluso, en sus acepciones más vagas (como creencias, o explicaciones de hechos no explicables racionalmente) es un tópico del latinoamericanismo bonachón. No es éste, queda claro, el sentido que le da Chauí.

Es necesario discutir esa noción de mito como matriz de relato —siempre

igual a sí misma— distinguible por su función apaciguadora y conservadora. Un relato sobre el origen, que se pretenda a sí mismo indiscutible o no transformable —de allí su posibilidad fundante, en esa afirmación de irreductibilidad a la historia— implica una cierta explicación completa sobre el mundo de vida, ya que se presenta como núcleo fundamental del mismo. Para la sensibilidad historicista y racionalista, ese tipo de relato tiene las marcas de la falsedad: oculta su mutabilidad, al tiempo que enmascara la condición contingente de aquello a lo que alude.

Suponer que hay un mito latinoamericano, y que es un relato fundante sobre el buen salvaje, implicaría —en la idea de mito que venimos glosando— una ficción inhibidora de la política. Sin embargo, marcamos momentos o situaciones en los que los mismos tópicos del relato, o el mismo relato, aparecen como sustratos de prácticas políticas emancipatorias. Si el mito fuera engaño, conservación, matriz de ideología —como ideologías de dominio— no podría ser usado como relato sobre la ruptura del orden. Esta tensión exige redefinir qué es el mito: *no un relato sino un funcionamiento*.

Entender el mito como lo entendió Mariátegui: como impulso a la acción, como una forma práctica de actualizar la tradición que convoca a la acción. Evidentemente, recurre a un relato, pero no es el relato lo fundamental —el mismo relato sobre el comunismo incaico puede ser objeto de museo o de mercado; o ser mito movilizador si es experiencia colecti-

va cuya memoria puede impulsar un socialismo indoamericano—, sino su accionar. Mito, de este modo, es exactamente lo contrario a lo que plantea Chauí: sólo estamos frente al mito, cuando hay una función activadora de sujetos creadores de política. El mito, para el peruano, conserva ciertas posibilidades de impugnación del orden, momentos de la memoria colectiva, expresiones de las experiencias, y, también, la experiencia misma de una acción o un deseo en otro tiempo más vigente. Y ese otro tiempo, en el mito, no es necesariamente el tiempo pasado, porque esto sería pensar al mito desde una concepción lineal del tiempo, concepción que le es ajena. El mito es ciclo, o retorno, o, en sus más fuertes versiones, enroscado espiral, pero su tiempo no busca los trazos de la línea ni la rectitud. En el mito puede haber memoria del pasado y del futuro: de hecho, el origen no es un suceso ocurrido sino algo fuera del tiempo histórico que no necesita haber sucedido.

A lo otro, al funcionamiento conservador del relato latinoamericanista, le podemos llamar *fetiché*. Quiero decir que hay que continuar diferenciando entre *mito* y *fetiché*, al modo en que lo hacía John W. Cooke, diferenciando, esto es, entre aquello que existe como elemento de las disrupciones y los enfrentamientos, y lo que congela en imagen y oblitera los conflictos. Y la distinción entre mito y fetiché es fundamental para comprender lo que planteaba antes: que el mito no puede ser pensado sólo como un relato, sino que es un relato que funciona en tanto incentivo a la ac-

ción: no es un texto sobre algo —el origen, la historia, el presente— sino una forma de textualizar la historia —que, como dice Jameson, nos es inaccesible sin esa textualización— que es mito en tanto moviliza creencias, acciones, voluntades. También contiene la disgregación: pensar desde el lugar de los vencidos, es pensar en cómo algunos relatos fundantes operan como amalgamas que contienen la dispersión posterior a las derrotas. ¿Cómo sería el después para quienes no sospechan compartir un origen o un destino? Hasta la idea misma de nación desaparece cuando se enfrenta a la suposición de articulaciones temporarias dictadas por la racionalidad individual; pero junto con la nación también las clases o todo sujeto colectivo que se reconozca como tal más allá de una ocasional coherencia de sus intereses.

*Verdades, secretos y mentiras:* Diferenciaba mito y fetiché, al tiempo que afirmaba que ambos podían compartir el mismo relato. No es vocación por la paradoja, sino que ese relato —en el caso de este escrito, el del buen salvaje latinoamericano— contiene elementos contradictorios, y así como está en deuda con la mirada “exotizante” de Europa, tiene o posibilita momentos de autoafirmación de América latina. Para decirlo rápidamente, aun *en el fetiché hay verdad*. Marx escribió —en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*— que “la religión es la fantástica realización de la esencia humana porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, pues, la

lucha indirecta contra ese mundo cuyo aroma espiritual es la religión. La miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real y, por otro, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu." Ese es el camino para afrontar la crítica de la sensibilidad latinoamericana.

En esos relatos, que devienen relatos para el mito-voluntad, o se cristalizan como fetiches, podemos encontrar –al modo en que Marx lo encontraba en la religión– una denuncia de las contradicciones existentes, presente en la armonía posible y supuesta, pero efectivamente ausente. La resolución imaginaria o simbólica que el relato hace sobre las tensiones y conflictos puede pensarse no sólo como obstáculo de resoluciones reales de los desgarramientos, sino también como su posible anticipación.

La afirmación de que habría una identidad latinoamericana ligada al milagro, la magia, el imperio de los sentidos, la heroicidad; implica un señalamiento de que el único modo de organizar la vida comunitaria no son las técnicas racionales, la conjura de los cuerpos, la sumisión a las disciplinas cotidianas. Funcionaría como lo hizo la literatura de Rabelais –leída por Bajtin–: en las comidas pantagruélicas, en la liberación del cuerpo, en la exaltación de las zonas bajas de ese cuerpo, y en la expansión de la risa; se expresaba el deseo de otra sociabilidad, al compás de la exaltación de todo aquello que la concep-

ción hegemónica prohibía o desconocía. En este sentido, la existencia misma del relato –y de sus múltiples expresiones y elementos– denunciaría el carácter insatisfactorio de las sociedades reales; y tendría una dimensión utópica –la *memoria anticipada*–. Insisto: antes que reconciliar ilusoriamente, su ilusión demuestra la necesidad misma de la ilusión, y, por lo tanto, el carácter fallido de la integración comunitaria.

Pero a no entusiasmarse: esta sensibilidad latinoamericanista es también la forma de una sensible renuncia. El refugio en una supuesta identidad continental –identidad de buenos muchachos, victimizados, excluidos, sufrientes–, impide pensar las formas en que se va forjando la articulación del continente. El modo mayor actual de búsqueda de la integración es la conformación de mercados comunes, y los fuertes parentescos entre países se ligan al peso que tienen, en la definición de las políticas de la región, los poderosos capitales financieros. Pero no son los imperialistas funcionarios del Fondo Monetario los que obligan a los buenos salvajes –sólo corrompidos por los largos siglos de esclavitud– a implantar formas extremas de la racionalidad instrumental; más bien, hay un consenso generalizado acerca de la necesidad de esas mediciones técnicas, de esa tecnificación de la vida, de la transformación de la política en administración, y de la extensión de las regulaciones. Son las propias sociedades latinoamericanas las que hablan la lengua de la racionalización. Frente a ella se erige nuestra dolida sensibilidad progresista o de izquier-

das. Que a veces funciona como condición simbólica de fuertes movimientos políticos, y otras como sencilla estrategia de confort o de mercantilización o, más cotidianamente, del foggón.

Salvo que esta sensibilidad sea activada como mito, en el sentido mariateguiano, que funcione como sustrato común de creencias y valoraciones que ligan a los sujetos con ciertas acciones políticas. Recién en ese momento de impulso activo es que se pueden hacer efectivos los núcleos críticos presentes en los relatos lati-

noamericanistas, mientras tanto son elementos de nuestra educación sentimental. Que merece ser puesta en cuestión. Para afirmar la concepción latinoamericanista como crítica, es necesaria la crítica de esa concepción: crítica de una sensibilidad confortable, bien intencionada, que supone el mal como exterior, y que afirma el ser latinoamericano sobre la poesía, la victimización, la cordialidad. Que lo afirma, decía Benjamin allá arriba—en el epígrafe, no en el cielo—, en el supuesto carácter edificante de la vida de los desheredados.

# Entrevista a José Mujica

(MLN-Tupamaros)

---

por Alejandra Prilutzky

*En agosto de 1963, el asalto al Club de Tiro Suizo de Nueva Helvecia (Depto. Colonia), confirma la presencia de la agrupación armada; "Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros", nucleado alrededor de distintas agrupaciones de izquierda tanto urbanas como rurales (de donde surge uno de los líderes más importantes del movimiento: Raúl Sendic).*

*Después de ese primer asalto, de mayor impacto político que militar, el MLN pasó a la clandestinidad. Hacia fines de la década del 60 se intensificaron los enfrentamientos con los militares, las "tatuceras", luego los períodos en la cárcel, las huidas por elaborados túneles subterráneos que "los tupa" hicieron desde fuera y desde dentro de los penales. Para cuando sobrevino el golpe de Estado de junio de 1973, el MLN estaba militarmente derrotado y sus principales dirigentes encarcelados. Fue más de una década de cautiverio siniestramente organizado.*

*Inmediatamente a la salida de la cárcel, Mujica reanuda la militancia política junto a viejos y nuevos dirigentes. En 1989, el MLN se alía con otras fuerzas políticas de izquierda para crear una agrupación con perspectiva político-partidaria: Movimiento de Participación Popular (MPP). Ese mismo año, el MPP es reconocido dentro del Frente Amplio e inicia un fermentado ciclo de campañas electorales. En 1995, Mujica, como representante del MPP, pasa a integrar la Cámara de Diputados y en 1999 la de senadores.*

*Hasta acá, los apuntes de una historia que se enreda con las preguntas y reflexiones que suscita América latina. Lo que sigue: una entrevista a José Mujica que quizá pueda ser testimonio del "entrevero".*

## Pegando en los riñones

Sábado 15 de julio de 2000. Las distancias montevideanas no son las porteñas. Llego media hora antes de lo previsto. Hace frío, todavía más en la loma donde está ubicado el Palacio Legislativo,



cruzo la cebra, doy unas vueltas alrededor del edificio hasta que encuentro la puerta entreabierta y dos guardias vestidos de civil sentados al lado de una estufa. Ellos dudan de que vaya a venir, "son pocos los que pasan por acá para trabajar el fin de semana", insisto en que Mujica me citó ese día, a las 11, en su despacho, para hacer una entrevista. Puntual, lo veo detrás de los vidrios de la puerta, golpea, entra con prisa y pregunta por Graciela, su asistente, compañera de militancia del MLN y presa como él durante los años de dictadura. Sigue de largo, vuelve hacia atrás, me saluda, cuenta sobre la noche que tuvo de velorio, de que hay que acabar con la civilización cristiano-occidental, de una discusión con dos amigos economistas a los que provoca negando la científicidad de la Economía, "esa materia que habla de cómo está podrido todo, pero no es capaz de pronosticar cuando se viene la podredumbre". Sale a comprar cigarrillos y llega Graciela que me lleva en corrida al despacho mientras me reta por haberme adelantado. Paso, detrás mío viene Mujica que se sienta y empieza a fumar los *Nevadas* sin interrumpirlos.

*Para empezar, quería que me contaras cómo fue tu trayectoria desde la agrupación del MLN (Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros) hasta la senaduría.*

Bueno, creo que es un proceso —si hubiera que tomar una referencia— que empezó a la salida de la dictadura. Cuando nosotros salimos de la cárcel, en el marco de un movimien-

to popular muy dinamizado en aquellos años, un proceso de fuerte calor popular, en el año 82, 83, 84, veníamos de un proceso traumático. Salíamos con una percepción política clara en que teníamos que salir a militar en la legalidad e insertarnos en esa legalidad, porque nuestra sociedad, nuestro pueblo, no podía haber entendido otra cosa luego de un largo proceso de dictadura. Lo contrario hubiera significado que en alguna medida se nos tomara como provocadores en el sentido estratégico, porque la gente tenía una enormidad de miedo por lo que había pasado. Ese militar en la legalidad no necesariamente significaba militar en la institucionalidad, pero fue un largo período en el que nosotros recorrimos todo el país haciendo actividades públicas, abriendo locales, etcétera; porque entre otras cosas sabíamos que se nos iba la vida políticamente, lo contrario hubiera sido cerrarnos como un cascarón, quedar aislados de lo que podía entender la opinión pública. En ese proceso, y en el marco de algunas tesis políticas cuyos ejes salieron desde la cárcel, desde el primer momento —yo te lo resumo—, en el caso nuestro y en el caso de otros compañeros que estaban en otros penales, salimos, le dimos un abrazo a la familia y salimos a militar, pero casi de inmediato —contra los criterios establecidos. Recuerdo que venían estudios de psicólogos de Europa y pensaban, elucubraban por lo que habíamos pasado, nosotros poco menos que necesitábamos un largo tratamiento o algo por el estilo... Recuerdo que ya con los compañeros salidos hicimos

una especie de congreso permanente en un convento de los franciscanos, donde discutimos como un mes y pico.

*Graciela: Es decir, la salida de la cárcel fue –para hacértela gráfica– de la cárcel a nuestras casas, algunos a darle un beso a nuestras familias y a los vecinos que nos estaban esperando y después concentrarnos de inmediato. Esa misma noche ya se dio una conferencia de prensa que fue eminentemente de carácter político, obviamente, la proyección de lo que teníamos planteado para adelante, y bueno nos enclaustramos como monjes ahí.*

A discutir. Y ahí salimos a conseguir un local central, las primeras comunicaciones con nuestra gente, algunos actos y salimos con algunas tesis políticas, porque si nos poníamos a discutir el pasado –las derrotas son como la culpa, nadie las quiere– la percepción que teníamos es que una organización de izquierda se destroza y se entra a picar el ombligo, nuestra estrategia era juntar todo lo que pudiéramos de los viejos compañeros dispersos que venían del exilio. Fue un período largo, lleno de dificultades y lleno de luchas ideológicas, porque había compañeros que no la veían y todo eso. Pero lo que menos hicimos en ese momento fue claudetinizarnos o escondernos, por el contrario.

Aquella foto de nuestro compañero Sendic es una foto hecha en un acto en un estadio de fútbol importante, en Punta Carreta. Eso te refleja la lucha de esos años. Dentro de las

tesis políticas fuimos madurando a una propuesta que llamamos Frente Grande y que era una idea central que el compañero tiró arriba de la cancha, que era tratar de aglutinar y luchar por un movimiento que no necesariamente era un partido político, sino era un programa de cuatro o cinco puntos fundamentales que vistos aisladamente no eran otra cosa que reformistas, pero una especie de programa de emergencia por la situación en la que estaba el país, y a su vez, fundar –eran dos movimientos paralelos– un tipo de organización que le diera cabida a aquellos que seguían estando definidos por las ideas revolucionarias, por el socialismo, un germen de frente nacional de liberación hasta donde fuera posible, es decir, aglutinar por la izquierda y aglutinar por la derecha, pero no aislarse. Esa idea germinal fue lo que le dio origen al MPP (Movimiento de Participación Popular), es decir, una organización definida por el socialismo y que era de suyo que tenía que ser una organización frentista porque estaba el Frente Amplio que aglutinaba todo un espacio grande de izquierda, toda una gradación de las distintas posiciones de izquierda, y bueno eso fue lo que le dio origen al MPP. En realidad el MPP se fundó por una iniciativa del MLN pero con otros compañeros, otras organizaciones también.

*¿Esto es en el año 85?*

No, todo este proceso va a durar como 4 o 5 años. Yo te lo estoy resumiendo. El MPP tiene una década prácticamente. Ese objetivo se logró. El objetivo del Frente Grande no se

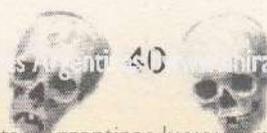


logró, más bien en parte la historia ha ido aboñatando a nuestra idea. Y lo que hoy se llama Encuentro Progresista es como una etapa intermedia de lo que nosotros planteábamos de Frente Grande, la idea de Frente Grande era una idea programática y no partidista necesariamente, no exigía a nadie que se fuera de donde estaba sino que comulgara con esos puntos. La evolución del Frente Amplio lo llevó a después crear este Encuentro Progresista que es una idea un poco raquítica de aquello, pero la tesis sigue flotando, en alguna medida la seguimos persiguiendo, y en alguna medida es algo que va a estar puesto en el tapete en los años venideros por las circunstancias políticas por las que atraviesa el Uruguay. Creo que se perdió una energía formidable que era la combatividad del movimiento popular cuando se salió de la dictadura que por sabiduría de la derecha fue maniobrado para congelarlo en parte, y por contradicciones de la propia izquierda ha sido una verdadera, tácita, confrontación generacional en el sentido de que los que salían de la cárcel y los que venían del exilio, toda una camada de viejos dirigentes, entraron a sustituir de hecho a todos esos relevos que había improvisado la lucha del pueblo y eso creo que le quitó frescura a todo el movimiento popular.

*Y ahora que estás trabajando como senador ¿cómo es la relación con el movimiento popular?*

En los primeros años de la fundación del MPP adentro del Frente, los Tupamaros apoyamos, trabajamos,

pero teníamos decisión de no participar directamente en la labor institucional, más bien la delegábamos en otros compañeros que no eran del MLN. Ese proceso duró cinco años, y en las elecciones anteriores por primera vez decidimos participar –es todo un proceso interno– y el primer compañero que llegó al Parlamento fui yo, de diputado, por decisión de nuestros compañeros. Y bueno, después en esta última elección, tuvimos un crecimiento importante, se multiplicó nuestra bancada en todos los aspectos, más o menos, en cifras redondas, nos triplicamos en este último período, por lo menos en presencia electoral y hoy nuestro desafío más importante es hacer frente a la labor institucional una labor importante pero dependiente –en última instancia– de la labor en los distintos frentes populares y no al revés. Si se nos diera un proceso de revés, iríamos contra nuestra concepción. Tomamos el Parlamento y lo institucional como un modo de amplificar las luchas populares y de ayudar a esas luchas populares pero no como un elemento que las pueda sustituir. Nuestra manera de concebir esto, es dependiente de lo otro y no al revés. Entonces, es de suyo que nuestra preocupación por el movimiento social sigue siendo un eje y lo va a ser seguramente mucho más, ahora en estos años, pasada la cuestión electoral. Mantenemos presencia, preocupación, tanto en el frente sindical como la preocupación de amplificar otras formas tradicionales de resistencia y de lucha de la gente. Creemos que las formas tradicionales de lucha social de la iz-



quiera están en el marco de una crisis que está expresada por la crisis global de la sociedad. La destrucción de la seguridad laboral, la transformación de la cuestión del trabajo en una verdadera incertidumbre, implica que tenemos que ser parturientos en la creación de nuevas formas porque lo tradicional de carácter social no es que no sirva sino que es débil frente al tamaño de los desafíos que hay.

*Esto me hace acordar de un artículo tuyo en el periódico Participando donde decías que ya no servía el paro general, y hacés un llamamiento a la resistencia civil, popular. ¿Por qué sería ineficaz el paro general que es una medida tradicional?*

Yo creo que no es que el paro general no sea eficaz, ni que esté en contra del paro general. Es que si nos quedamos con la única respuesta del paro general, el paro general queda aislado y los trabajadores quedan aislados. Es un momento como para tratar de orquestar una política de alianza social que es policlasista y que, por lo tanto, es contradictoria. Lleva contradicciones adentro, pero lo contrario es dejar a los pocos núcleos organizados solos y solos van a la paliza. Es decir, no es la crítica al paro general, es que el paro general si no está arropado de otras cosas es una herramienta que ellos la asimilan y le impone un desgaste a los trabajadores. Porque la pregunta es: y después del paro general, ¿qué? Ése es el problema. Ellos también han aprendido y lo asimilan. Lo asimilan y al otro día no pasa nada, ni varía en nada, ni cambia en nada.

*¿Y cuando decías resistencia civil, en qué están pensando?*

Nosotros estamos pensando en una labor de conciencia en la gente que coloque lo nacional, que empiece a establecer una lucha tenue por tratar de defender lo poco que nos queda de industria porque es una manera de favorecer la organización también. De medidas de resistencia con respecto, por ejemplo, a lo que significa la tarjeta, el dinero plástico, que en Uruguay hay una explotación desmesurada, cuestiones como la del Banco Hipotecario, cuestiones que son de masa gravitante, que perciba una maduración hasta llegar a plantear el no pago impositivo, por ejemplo. Que son verdaderamente cosas difíciles de lograr pero que golpean en puntos neurálgicos del gobierno, ¿verdad? No pretendiendo un cambio social por esa vía, pero pretendiendo por lo menos cuestionar con cierta eficiencia la vigencia de este modelo neoliberal, ahí es dónde apunta.

*En el acto del 31 de mayo pasado, Hugo Moyano también hizo un llamamiento a la desobediencia fiscal y esto cayó muy mal en la prensa y entre los asistentes al acto, progresistas o no.*

No. Nosotros no lo vemos tan facilonjo, nosotros lo vemos como un trabajo, por eso no lo hemos largado así. Lo vamos a ir practicando en el campo de la lucha de la conciencia de menos a más. Primero estamos en esta etapa: aclarar la cabeza de nuestros compañeros. La segunda etapa, ¿cómo la vemos? Salir a un trabajo



barrial, casa por casa. Eligiendo dos o tres familias por manzana y tratar de plantearle a ellas que hagan lo mismo, pero vamos a salir no con una propaganda identificada políticamente, saldremos con una consigna pero que no la firma ni el Frente, ni el Encuentro Progresista, ni nosotros. Una cuestión bien abierta. En la medida de que pueda ir progresando y con seriedad iremos midiendo la capacidad de la etapa. Esto nos tiene que servir para crear organismo barriales polipartidarios, sociales, y otro tipo de movimiento como existen en el interior, Paysandú entre todos. Eso es lo que queremos. Es decir, formas organizativas distintas a las tradicionales pero que convergen en la esencia. Para llegar a plantear el no pago tenemos que haber crecido mucho en este intermedio. Porque es muy fácil largarlo en el discurso, eso sería más que nada una cuestión efectista, no necesariamente efectiva. Nosotros nos damos cuenta que es gravísimo, que es muy complicado el asunto.

*Graciela: Y además realmente que haya un convencimiento general. Curiosamente te quería comentar la función de anoche, él estuvo en "Hoy por Hoy", por Canal 5 con una periodista, Sonia Breccia, la más calificada quizás de este país. Y él entre los temas que planteó, planteó la alta morosidad que existe en el Banco Hipotecario —el Banco Hipotecario es el Banco del Estado que proporciona viviendas pero con el que tenés deudas para toda la vida— y toda la dinámica perversa que tiene el Banco Hipotecario que finalmente está que-*

*dándose sin fondos y probablemente vaya a un crack en un plazo equis porque la gente no puede pagar, deja de pagar, por lo tanto le sacan la casa. Lo que me llamó la atención es lo que te tiró ella, pero no provocativamente, sino porque estaba indignada. Yo pienso que ella debe tener una casa en el Banco Hipotecario o tiene un grado de conciencia muy alto, que no lo dudo porque Sonia es una mujer muy consciente. Le tiró a Pepe: "¿Y qué pasa Mujica si todos dejamos de pagar?".*

*Y le dije yo: "... pero, eso es subversivo, Sonia" (risas).*

*Graciela: La que dijo lo que él aspiraría a decir pero no iba a decir, fue ella. A mí eso me dio una medida.*

No, lo que pasa es que para plantear una medida de éstas, para que prenda algo ya tienen que estar las brasas en la sociedad porque si no es un gesto gerencial. Lo único que se puede hacer en política es ayudar a alumbrar, se puede hacer de partero pero no se sustituye el feto. Eso tiene que madurar adentro de la sociedad.

*¿Este tipo de trabajo barrial se venía haciendo en estos años?*

No, nosotros salimos casa por casa a pedirle el voto a la gente, hemos estado metido en campañas electorales. Ahora se terminó. Ahora tenemos que plantearnos otras cosas, hasta ahora hemos venido trabajando con las luchas tradicionales —movimientos sindicales, por ejemplo—; eso no lo tenemos que tirar a la basura, eso vale pero así solo no es nada. Ese es el quid de la cuestión: cómo le da-



mos al conjunto de la gente una capacidad de manifestar su disconformidad sin pedirle lo que no puede dar. No es fácil.

*¿Cómo es el diálogo con el resto de las fuerzas políticas?*

Bueno, nosotros estas cosas ahora optamos por no discutir. Las tenemos chita, callando, suavemente a plantearlas; después de que exista una realidad, recién las vamos a entrar a discutir. Porque si las discutimos previamente empiezan que no se puede, que esto, que lo otro, que patatán, que patatán. Entonces, al final, no se puede hacer nada. Más vale plantear que si está y después entrar a discutir.

*Graciela: Encontrar un consenso con esto es muy difícil.*

Siempre abrir caminos nuevos es difícil, hasta en la propia izquierda somos conservadores. Se ve todo lo negativo, todos los obstáculos pero tampoco se da respuesta. Entonces preferimos experimentar, después hacer un balance, ver, y ahí entraremos a discutir. Pero nosotros tenemos la percepción de que si no tenemos una capacidad de que eso se vaya amplificando, no camina. Y si corremos el error de ponerle el sello, tampoco.

*¿Y el resto de los problemas sociales?*

Bueno, después está lo otro, sigue la lucha institucional, sigue la lucha sindical. ¿Cuál es la finalidad? Tratar de contribuir a que converjan fuerzas que son muy distintas en una forma de cuestionar el modelo. Eso es lo que nosotros vemos como meta. ¿Por qué?

Porque existen mil y un problemas y existe una tendencia que cada problema para los distintos sectores es el centro. La gente que está luchando por la salud tienen el problema de la salud, los compañeros que están luchando por el presupuesto en una oficina del Estado tienen el problema del presupuesto, los agricultores que se están fundiendo... pero todos sabemos que esos problemas en el fondo están determinados por una política económica-social global. La cuestión es transformar esos reclamos que son parciales en un reclamo más general. Si lo logramos... no sé.

Porque muchas veces en la Argentina, por ejemplo, hay unos estallidos que son formidables, pero después no pasa nada. Es decir, falta encauzamiento político de las luchas sociales. Entonces, potencialmente hay algo pero si no tiene un encauce de carácter político adónde vamos. Este es el problema. Bueno, estamos en ese proceso. También en el interior hay contradicciones muy severas, está apareciendo un nuevo gremialismo rural que no teníamos y que está en contradicción con las formas tradicionales. Tenemos que acompañar la lucha en función de eso, contribuir a que ese proceso también vaya madurando. En el fondo, el planteo es enormemente cuestionador de las líneas económicas, es antineoliberal por excelencia, pero viene socialmente de pequeñas patronales y tenemos que tener la sabiduría de tratar de juntar el proletariado con eso, que tiene a su vez contradicciones. Porque si no, la magnitud del desafío que tenemos por delante le queda gran-

de a cualquiera. Esta es, como dibujo, la estrategia en la que estamos metidos. Y bueno, no nos queremos resignar a que no se puede hacer algo o que no se puede luchar. Pero además como perspectiva electoral, a nosotros nos parece la mejor; porque la otra es quedarnos cuatro años garganteando acá en el Parlamento, no pasa nada, y en el fondo es colaborar con el *statu quo*.

*¿Esto es por fuera del Frente Amplio?*

Y claro. Esto es por fuera del Frente Amplio pero con esta puntería. Nosotros apuntamos a movilizar el Frente Amplio, sin el Frente Amplio esto es imposible. Por eso la táctica del no discutir, implementar algo, es la mejor manera de poder discutir para tratar de arrastrar el monstruo. El monstruo —en el sentido positivo— es el Frente Amplio que es un formidable movimiento de masas potencial, para las dimensiones de este país. La cosa es como ese 40 por ciento de presión electoral, nosotros lo podemos tratar de influir para movilizarlo en parte, atrás de una lucha de este tipo. Si no logramos eso, con los recursos propios es imposible.

Estas luchas son distintas formas de la violencia. Porque hay una reducción en la cabeza de la gente al considerar que la violencia es andar a los tiros. Puede haber muchos tiros pero no cuestionan un carajo. Hay países enteros que se han adaptado a vivir en la guerra. No, no, el asunto es cómo le pegás en los riñones al neoliberalismo.

*En ese mismo artículo de Participando hacés mucho énfasis en la "resistencia pacífica". ¿Es un llamado de alerta para evitar que ocurra lo contrario? ¿Ese tipo de llamamiento puede no ser pacífico?*

No, lo que pasa es que estratégicamente la derecha es la que puede estar más interesada en pudrir la cosa, porque los instrumentos que tiene, el ballottage que inventaron para ceder nos el paso, ya necesariamente está en tela de juicio si le va a servir como herramienta para mantenerse o no. ¿Qué le queda desde el punto de vista institucional? En definitiva en este Parlamento hay seis votos de diferencia, ellos conservan juntos la mayoría con seis votos y en el Senado tienen una mayoría con tres votos. Es decir que los espacios son pocos. ¿A quién le puede interesar pudrir la cosa? A la derecha. Esa es una cuestión que nosotros la tenemos que ver.

*Quería preguntarte qué opinión tenías de la llamada tercera vía, a la que ahora los gobiernos de Argentina, Brasil y Chile están haciéndole reverencias.*

Sí, sí, son flores nuevas de romances viejos. Lo único que tienen de nuevo son los términos. Nosotros no entramos en esa discusión. Que le llamen como quieran. Estamos embarcados en un proyecto que es esencialmente reformista y a conciencia; porque el proyecto del Frente Amplio no cuestiona el sistema. Nosotros, que tenemos una visión socializante, a conciencia decidimos acompañar todo ese proceso que en todo caso se tiene que agotar, tiene que demos-



trar desde la práctica a nuestro pueblo si es capaz de resolver contradicciones fundamentales o fracasa. Nuestra sociedad tiene que vivir un curso de historia. Creemos que los pueblos y las sociedades no maduran por los consejos que se les dan, maduran por lo que viven. Otro planteo más profundo será posible cuando se agote esa etapa, entonces nosotros de buena fe acompañamos ese proceso. Entonces el discutir la tercera vía, la cuarta vía, nos parece una cuestión de semántica. Se quiere hacer un capitalismo que sea más humanitario, más equitativo, no lo puede ser el capitalismo por sí mismo, por su propia naturaleza. Lo cual no quiere decir que nosotros estemos con una visión de la década del 60 con respecto al socialismo, porque lo que pasó en el mundo, pasó por algo. Y no tenemos claro lo que tenemos qué hacer, lo que tenemos claro es lo que no tenemos qué hacer. Y eso de un Estado cerrado, partido único y todo lo demás, nos parece una fantasía. Sinceramente, nos parece una fantasía. Si vos querés: el camino más largo hacia el capitalismo.

No dejo de reconocer que en estos planteos de resistencia civil hay un germen de visión, que es una visión de luchar por traspolar poder a la sociedad civil, y hay ahí como un cuestionamiento conceptual, por ejemplo, a que los trabajadores se representaran por sí mismos o no los representa nadie. Hay cosas más profundas en nuestra manera de ver hoy.

*¿Y esto es compatible con el trabajo parlamentario?*

El trabajo parlamentario es el de la tortuga echada por el golpe del balde. Lo que pasa es que el problema es la lucha contra el aislamiento porque cómo creés en presencia de masa si, a su vez, la masa a la cual pretendés promover a la categoría de sujeto histórico no te ve ligada a sus problemas cotidianos, es una vieja contradicción. Lo otro es tragarse la píldora de que con este trabajo institucional nosotros vamos a resolverles el problema.

Hay que refundar a la izquierda. La izquierda necesita una refundación. Creo que vivimos una época reaccionaria, del tipo que vivió la humanidad luego de la revolución francesa, tiempos de restauración; hasta los términos: neoliberalismo, tercera vía. Y el cómo será esa refundación, los problemas que implicará; bueno, yo creo que estamos en el medio de la nebulosa. Lo que pasa es que existe una contradicción en el movimiento popular, yo la defino con una imagen: las corrientes socialistas están como adentro de un túnel, y como adentro del túnel se precisa luz miran para atrás. Entonces quieren refritar algo que no es, porque fracasó. Y la boca hay que abrirla para adelante.

*¿Esto puede pensarse con las experiencias de Chiapas o lo que pasa en Colombia, o en Brasil con el MST? ¿Te parece que hay una correlación entre estos movimientos o distinguirías alguno en particular?*

Lo del MST me parece lo más serio que hay en América latina. No es que no tenga incertidumbres, porque las tiene, pero es una cosa muy seria



a mi juicio. En primer término porque a la luz de la masa no está planteando una utopía hermosa, lejana, sino que está planteando una cuestión concreta que, a su vez, da respuestas y es organizativa. Y mientras mantenga el carácter que mantiene, me parece que es un fenómeno notable. Que en alguna medida va en el padrón de algunos aspectos que nosotros vislumbramos.

Lo de Colombia da la impresión de un proceso muy largo que está cargado de incertidumbre, que es notable también en algunos aspectos, y que se enfrenta a ese problema estratégico en que no puede resolver el problema del poder, ni tampoco tiene marcha atrás.

Y lo de Chiapas creo que, desde el punto de vista ideológico, está haciendo un aporte también. La respuesta de una parte de América que no es la nuestra. Nosotros no hemos tenido problema, fuimos más expeditivos: el problema indígena lo liquidamos, fue el genocidio. Pero lo más interesante que tiene lo de Chiapas, a mi juicio, es de carácter ideológico: que es cuestionador de la civilización occidental-cristiana, tácitamente. Es decir, explícita o implícitamente, está planteando el problema cultural, un problema que en general fue dejado de lado por las corrientes socialistas. En el fondo, las corrientes socialistas tomaban agua de la misma fuente, de la misma cultural y por esa vía caían en los mismos valores. Creo que la izquierda nueva o la refundación de la izquierda también tendrá que pasar por algo más profundo que la revolución, que es el cuestionamiento

a nuestra civilización. El punto de partida de la lucha por otro esquema civilizatorio que tenga más que ver con ciertas cuestiones antropológicas del hombre. El socialismo apostó mucho a la economía y a la historia y muy poco a lo que es el hombre. Es la parte que prácticamente insinuó Engels y que quedó talada.

*Pensás en otra moral.*

Sí, sí, hay que pensar otra moral y construir otra moral. No alcanza con la apropiación de los medios de producción, la distribución más equitativa y todo lo demás. Los valores de felicidad humana siguen siendo los mismos que practicó el occidente industrial. Ser más feliz y tener más para consumir, a precio de gastar más tiempo de la vida atrás de la prosecución de esa utopía, de esa zanahoria. Bueno, ya hablaremos de eso, ya hablaremos o tendrán que hablar ustedes que son más jóvenes.

*Pero esta cultura de valores del occidente industrial, por su historia, es profundamente europea.*

Es que toda nuestra cultura es profundamente europea, pero filosóficamente un brutal error histórico en la medida que no coloca al hombre, de hecho, en el centro de la prospectiva.

Pero lo que te quiero decir es lo siguiente: la vida de una civilización es apenas una gota de agua, en el marco de una visión biológica de la vida. Pero si comparás los tiempos biológicos con los tiempos geológicos, todavía son ridículos. Si lo geológico lo comparás con el fantasma

del tiempo, del universo, es una risa. Entonces para qué hacemos edificios con la pretensión que duren 200, 500 años; nos complicamos la vida. Si todo es tan transitorio, por qué no hacemos cosas racionales a la transitoriedad de los espacios generacionales, si al fin y al cabo estamos adorando una piedra que hicieron los griegos, por allá, un pedazo de piedra que queda. Las pirámides van a ser una ruina, es cuestión de algunos milenios más, van a ser un montón de arena. Por qué complicamos tanto. Entonces, nos cambia la perspectiva de la naturaleza. El socialismo tiene que encarar una filosofía distinta, y ahí surgen otros valores también. Mirá que era posible construir heladeras que duraran 50 años, por qué tenemos que cambiar la heladera a cada rato, y en consecuencia, por qué tenemos que trabajar tanto y no conservar la mayor cantidad de tiempo de nuestra vida para vivir la vida. Es lo único trascendente. Porque si no, nosotros seguimos en la carrera, en la fantasía que nos ha metido el occidente industrial de que la vida tiene que ser todo plus, todo mega, todo nuevo, y lo que estamos desperdiciando es tiempo muy transitorio de ese pequeño pétalo que es la vida humana, que dura tan poco.

Bueno, pero veo que esto no es fácil. La izquierda ha de fundar otra cultura o no funda nada, sigue en la misma. Antes éramos revolucionarios, ahora somos anti-civilizatorios. Es decir, la revolución si no ataca el problema de la civilización no es revolución, sigue con lo mismo. Yo empecé a tener esta imagen hace muchos

años cuando fui a la Unión Soviética y me querían comprar unas camisas horrosas de nylon, camisas polen, y las veían como una fantasía. Se les caía la baba a los rusitos con las camisas polen, eran una inmundicia. Era algo que ellos no tenían. Ahora gastan una fortuna las empresas en el estudio de la resistencia, la durabilidad...

#### *Control de calidad.*

Sí, pero el control de calidad, en el fondo, es un control de la calidad estudiada para que dure determinado tiempo y punto, y tengas que comprar otra fantasía. Pero por qué te digo esto, porque lo que empieza a aparecer es el fantasma de la viabilidad de la vida arriba de la Tierra. Porque no se puede vivir eternamente en una civilización que es mentirosa. Si todos tenemos autos como tienen los europeos, en la misma proporción, nos quedamos sin oxígeno para respirar. Entonces, esta civilización miente. No hay para todos en este nivel de despilfarro, con capitalismo o con socialismo, de seguir en este proyecto no hay para todos. Y sin embargo, si tuviéramos otra racionalidad de vivir, la humanidad se puede expandir por diez. Los límites —que los tiene— este barquito que se llama Tierra se expanden con otra visión de civilización.

#### *Sería una idea de ampliar lo político.*

*Por ejemplo, politizar la ecología, el cuidado del medio ambiente.*

Claro que tiene que ver con el medio ambiente, pero no es por cuidar el medio ambiente sino por cui-



darnos a nosotros. Es una concepción distinta del hombre. El hombre es parte consciente de la naturaleza, pero tiene que remar a favor de la naturaleza y está yendo en contra. Inventa cosas que después no sabe lo qué va a hacer con ellas, que no se las puede sacar de encima y termina pudriéndolo todo. Hace 25 años que sabemos que estamos agrediendo la capa de ozono y no podemos parar. Es como una cosa ciega, que vamos a un abismo. Ahora hay un Acuerdo, el Acuerdo de Kioto que acaba de reconocer que estamos en un proceso de cambio climático, a nivel del planeta, provocado por la acción del hombre. Lo que no sabemos muy claro es para dónde va el clima, ni lo que va a pasar. Es como una Bolsa de valores, no sabemos lo que va a pasar, cuando va a explotar. No hay pronóstico pero sabemos. Todo esto es de una racionalidad tan espantosa que para mí cuestiona los valores de la civilización que hemos construido. Y con esto no te estoy haciendo la apología del hombre de las cavernas, pero tampoco la fantasía de este hombre moderno. Siempre le digo a mi compañera, es como una contradicción que veía el esquimal cuando venían los occidentales que llegaban al Polo. Y los veía que traían unas carpas gigantescas, entonces tenían que traer mucho combustible para calentar las carpas y para traer ese mucho combustible tenían que traer muchos perros en los trineos, para traer tanto perro tenían que traer mucha comida, una cosa de nunca acabar, y el tipo decía "éstos están locos". Porque en definitiva, él se hacía una carpita con el hielo, el único ma-

terial que tenía, y lo calentaba con el cuerpo de la familia, porque era pequeña. Porque en definitiva, para qué hacemos todo, para vivir la vida y sin embargo, terminamos renegando la vida. Hay cosas que son paradigmáticas, cuestionadoras, de donde se saca las conclusiones: las enfermedades cardíacas no existen en los poquitos pueblos aborígenes que quedan. Quiere decir que la enfermedad es de nuestra civilización. Disparate mayor es difícil de medir. Inventamos enfermedades y después tenemos que gastar un arsenal para combatir esas enfermedades que hemos inventado. Inventamos formas de complicarnos la existencia y la vida, en lugar de facilitarla.

*Pero estos son procesos que exceden a América latina.*

Claro que sí. La civilización occidental es la cosa más agresiva y está atacando todo el mundo. Y el mundo se puede ir a la mierda y la vida del hombre se puede ir a la mierda y atrás de él muchas otras vidas. La naturaleza tiene capacidad de corregir, en cualquier momento nos cambia la inclinación del eje de la Tierra y allá fuimos. Al fin y al cabo, si pudo eliminar a los dinosaurios por qué no nos puede eliminar a nosotros. Bueno, sería conveniente hacer algo antes de eso.

*Cuando decía lo de América latina, no era sólo por un espacio geográfico, sino ver qué posibilidades hay acá, qué posibilidades tiene Europa, qué posibilidades hay en Estados Unidos para pensar estas cosas.*

Yo creo que hay gente por todos



## Entrevista a José Mujica

lados que las está pensando, pero no es nada sencillo. Ni lo veo en término de corto plazo. Pero la izquierda está para complicarse la cabeza. Al fin y al cabo, el planteo de Lenin a principio de siglo no era nada sencillo, y fue el experimento más gigantesco que ha hecho la humanidad.

Ahora, cuando hacés un balance de todo aquello, decís cuánta energía se tiró, y yo no lo critico porque esto es navegar en la incertidumbre. Pero hay que aprender, y yo creo que es una cuenta pendiente en todos nosotros, en mayor o en menor medida.



# Sardinias grandes y chicas. Mercosur: cultura, comunicación e "identidad regional"

---

por Coriún Aharonián

## uno

La creación del Mercosur –como la de cualquier otro mercado común, incluido el europeo– significa obviamente una alteración de la soberanía de los cuatro países involucrados, pero en ninguno de ellos se recurrió a la consulta de la población para firmar los protocolos correspondientes. Mientras temas bastante menos significativos en lo referente a la soberanía han sido sometidos a referendo o a plebiscito, no se consideró necesario recurrir a referendo o a plebiscito para llevar a la práctica esta iniciativa. En 1825 el pueblo del actual Uruguay, emancipado del poder del Brasil, había hecho una declaratoria de independencia a través de su asamblea de representantes en la que proclamaba *"írritos, nulos, y sin ningún valor para siempre todos los actos de incorporación"*, etcétera. El gobierno democrático del Uruguay actual, incluidos todos los partidos participantes en su sistema parlamentario, consideró que el acto de incorporación que significa la integración del país en el Mercosur no se contradice con este texto sacralizado ni con la constitución de la república.

Lo gracioso de este hecho está en que, en realidad, como todos sabemos, el pueblo del Uruguay nunca decidió ser independiente. Porque aquella declaración de 1825 hacía referencia a Brasil, en el sobreentendido de que el Uruguay regresaba, como Provincia Oriental, al seno de las Provincias Unidas del Río de la Plata. La independencia total fue decidida por la diplomacia británica, con la complicidad del gobierno títere francés –dispuesto a decir sí a todo fausto que lo hiciera aparecer como partícipe del poder imperial a cambio de alguna tajadita de ese poder–, tres años después, en 1828, simbólicamente en Río de Janeiro, con participación de representantes de los gobiernos de Buenos Aires y de Río de Janeiro, pero no del de Montevideo. El nuevo



Uruguay, como territorio estratégico (pegados a cuyas costas estaban los canales naturales de navegación del Río de la Plata, entrada y salida de riquezas para el imperio), fue independiente de Argentina por decisión e interés del imperialismo británico. Y pasó acto seguido a pertenecer al sistema neocolonial instaurado por Europa –balcanización mediante– en toda América Ibérica, y especialmente en América del Sur.

Es obvio a esta altura que la iniciativa llamada Mercosur es un instrumento de los grandes centros de poder, y no una idea anticolonial noble y pura emanada de la experiencia y la actitud antiimperialista de los cuatro inocentes gobiernos de sus países miembros. En sus versiones de ensayo previas, llamadas sucesivamente Alalc y Aladi, quedó en evidencia que los únicos beneficiados con los interminables tratados y protocolos eran los grandes monopolios y los grandes capitales transnacionales. Un tratado referente a la industria automovilística firmado entre Argentina, Brasil y Uruguay significaba solamente que la Ford Motor Company fabricaba en cada país las partes que le resultaban más baratas allí. Ningún tratado abrió puertas para que los pueblos llegaran efectivamente a un "libre comercio" (si es que eso realmente existe) y menos a que llegaran a una "integración". Un editor independiente de discos en Uruguay no podía coordinar su accionar con un productor independiente de discos en Chile. Los representantes de una transnacional en ambos países, sí.

Sólo una visita a los respectivos países permitía, por ejemplo, a un uruguayo saber de la enorme riqueza bibliográfica de Chile o de Bolivia o de Colombia, para no mencionar Brasil, tema cuya discusión se puede trampear argumentando la diferencia de idioma. Jamás se abrieron las puertas, en varios decenios de existencia formal de Alalc/Aladi, para que en Quito se pudieran conseguir los libros editados en Montevideo ni en Montevideo se pudieran conseguir los libros editados en Lima. En cualquiera de esas ciudades se podían comprar los libros editados en algunas de las dos o tres ciudades predefinidas por el orden imperial para centralizar, con el debido contralor, el suministro de libros. Digo dos o tres, porque tras la caída de la República, España descuidó el mercado americano, que quedó en manos de México y Buenos Aires; pero una vez reinstaurada la democracia –y sobre todo con la ascensión del gobierno autodenominado socialista– España retomó el timón del manejo del imperio lingüístico forjado a sangre y fuego durante tres siglos, para rehacer un patio trasero que podía ser parcialmente suyo, complicidad mediante de las inteligentsias de habla hispana. Si hace unos cuantos años –en épocas de la pseudo-privatización de empresas estatales sudamericanas en beneficio de empresas estatales españolas– una afirmación de este tipo pudo despertar alguna airada protesta –como efectivamente me ocurrió en el Aula Magna de la Universidad de Barcelona en 1992–, ahora dudo que los aspi-

rantes a la protesta se animen siquiera a enunciarla, habida cuenta del escándalo de compra de conciencias políticas destapado más recientemente en relación con la empresa estatal española Focoex.

## dos

Entonces, ¿es engañoso el planteo de integración con referencia a este novedoso invento llamado Mercosur? Creo honestamente que sí. Obsérvese, sólo a guisa de ejemplo, que nunca se convocó a debatir, con el debido tiempo, la pertinencia o no de la iniciativa, a los protagonistas de la vida cultural de los cuatro países involucrados. Pero supongamos, como procedimiento metodológico, que el planteo no fuera falaz. Que los políticos artífices del Mercosur hayan estado y estén plenamente imbuidos de espíritu integrador, en todos los órdenes.

Nos surge entonces —y de alguna manera regresamos a lo ya visto— una pregunta elemental: integración de cuatro o más países, ¿para qué? Es decir, ¿cuál sería la noble finalidad de la integración que se ha puesto en marcha?

¿Se trata de deshacer el camino de la balcanización impuesta desde Europa en la primera mitad del siglo pasado, a pesar de la voluntad de los líderes revolucionarios criollos? Si fuera así, ¿lo permitiría el poder imperial? ¿Por qué la mil veces proclamada unificación de los pequeños estados centroamericanos no se pudo concretar nunca? ¿Por qué

Belice no se re-convirtió en parte de Guatemala una vez independizada formalmente de Inglaterra? ¿Permitió el imperio el regreso del territorio de Kuwait, separado artificialmente de la milenaria unidad mesopotámica por el propio imperio, a un Irak des-balcanizado? ¿Ayudó el imperio, por otro lado, para que Yugoslavia no se re-balcanizase? ¿Apoya el imperio la reunificación de Osetia o la independencia de Chechenia? ¿Protestó el imperio cuando Alemania Federal anexó, sin ningún trámite legal, el territorio de Alemania Democrática? ¿Devolvió el imperio Gibraltar a España? ¿No queda clarísimo que el problema de las fronteras políticas no pasa por la verdad étnica o cultural sino por los intereses económico-político-militares de quienes detentan el poder mundial, cada vez menos confinado éste a algún país en particular y cada vez más claramente establecido éste en el territorio del mero poder económico que se hace político para legitimarse y se hace militar para escudarse o para imponerse?

¿No es totalmente diáfano a esta altura el hecho de que la integración de territorios habitados se hace solamente cuando eso conviene a los fines de la unificación de mercado, es decir cuando es útil para hacer la tarea más sencilla a los grandes capitales transnacionales? ¿No queda más que transparente que la esclavitud de los hombres se abolió con consenso de gran parte de los esclavizadores, una vez que la teoría económica explicó que era menos oneroso pagar un sueldo a un obrero, que respon-

sabilizarse de la vida y de la salud de un esclavo y de la familia de éste? ¿No es éste el principio que se traslada de los individuos a los territorios?: ¿no es más barato un país con el que se establece un contrato limitado de prestaciones, que una colonia cuya salud y vida debe preservarse?

### tres

Pero todo es relativo en materia de procesos históricos, y bien lo sabemos quienes trabajamos en el terreno de la cultura. Entonces cabe preguntarse si, aún siendo el Mercosur un invento hecho para beneficiar el reordenamiento mundial en la nueva etapa de crisis del capitalismo, no podemos el conjunto de sus habitantes obtener beneficios de su puesta en funcionamiento.

Recordemos brevemente algunas verdades de Perogrullo (conviene homenajear periódicamente al Doctor Perogrullo, maravilloso personaje de la picaresca española): América toda es el resultado de un extenso y complejísimo proceso de mestizaje, que genera a través de los siglos varios factores de unidad cultural que recorren misteriosamente el continente de sur a norte y de este a oeste, al mismo tiempo que determina particularidades culturales por doquier, pues el mestizamiento no ha sido uniforme y ni siquiera lo han sido, en sí mismos, los ingredientes de ese mestizamiento (tres, a muy grandes trazos). La balcanización de América es una respuesta de los centros de poder imperial para mante-

ner el control colonial. Una etnia preexistente antes de la conquista es despanzurrada en cinco países, y cada país creado reúne, en lo posible en un territorio cercado por fronteras políticas claramente establecidas, muchos grupos étnicos sin vinculación entre sí.

Este modelo, llevado a más de veinte banderas nacionales en América, es perfeccionado casi un siglo y medio después en la neo-colonización de África: ahora las banderas son una cincuentena. Los kissi están partidos en cinco o seis países, y Mozambique obliga a unirse bajo una misma bandera y un solo idioma –que no es el propio sino el del país europeo conquistador– a por lo menos cinco grandes etnias. Tanzania reúne la friolera de 120 grupos lingüísticos diferentes. Los hutu y los tutsi, etnias claramente diferenciadas desde el fin de los tiempos, están fundamentalmente en dos países, pero no en un país hutu y un país tutsi, sino en dos países –Ruanda y Burundi– en los que, en ambos, hutus son mayoría y tutsis son minoría (con el exquisito detalle de que los tutsis fueron los dominadores en el pasado colonial y los hutus lo son ahora, por decisión del ordenamiento imperial, el mismo que se frota las manos cuando las cosas se ponen difíciles y los hutus de ahora empiezan a genocidar a los tutsis de ahora).

En América latina, los países supuestamente independientes y supuestamente diferentes unos de otros, reúnen entonces grupos indígenas de culturas muy diferentes. Pero, además, reúnen muchos mes-

tizajes también diferentes entre sí. Por eso, al margen de los pequeñísimos núcleos indígenas que resisten en lo cultural bajo banderas que nunca les fue dado elegir, la Venezuela o la Colombia específicamente criollas pueden dividir su mapa cultural mestizo en varias zonas netamente diferenciadas. La música de cada una de esas regiones, por ejemplo, posee características particulares y distintas. Pero las de algunas regiones de Colombia comparten esas características con las de algunas regiones de Venezuela, saltándose las fronteras nacionales sin pudor alguno.

¿Puede una nueva realidad económico-política como el Mercosur producir un cambio en el campo de la cultura, además de facilitar la venta de lácteos uruguayos en Brasil o de facilitar la unificación de las empresas uruguayas de jabones y detergentes en manos de dos grandes transnacionales? Sí, por supuesto. Ese cambio se va a producir, inevitablemente. Ahora bien, ¿podemos los trabajadores de la cultura, apoyados por los hombres de buena voluntad de nuestros cuatro países, tratar de que ese cambio sea positivo para nuestras gentes? Aquí, en este punto, la respuesta no es tan sencilla.

#### cuatro

Porque, en primer término, los trabajadores de la cultura solemos no ser plenamente conscientes de nuestro papel histórico. Es más: en América latina, como en el Tercer Mundo todo, los trabajadores de la cultura

solemos ser, en principio, los mejores agentes de la dominación imperial.

¿Volvemos a citar a Perogrullo? Recordemos, a vuelapluma, cómo el Frente de Liberación de Mozambique, una vez en el poder, logró lo que Portugal no había logrado en varios siglos de colonia: unificar la multiplicidad étnica y por ende lingüística en un solo idioma "nacional": el portugués. Recordemos cómo nosotros, todos los días, aplaudimos la alfabetización como medida de mejor condición de vida, cuando el objetivo de ésta no es devolver la soberanía a nahuas, mayas, quechuas, aimaras, guaraníes, mapuches... sino afirmar la plena vigencia del castellano tal y como lo ha aceptado previamente la Real Academia Española —que mantuvo el nombre de Real aun en el período en que no hubo rey en España—. Ni es permitir al sometido dejar de serlo sino mejorar la oferta de mano de obra calificada —calificada sólo en la medida necesaria— al gran mercado transnacional. Cómo los novísimos planes de enseñanza primaria y media, financiados por "agencias internacionales", claman por la imperiosa necesidad de ayudar a nuestros niños y adolescentes enseñándoles inglés, pero no dicen una palabra acerca de los idiomas indígenas —con la sola excepción del Paraguay (cuyo caso merece en todo caso un examen particular que no me correspondería hacer a mí)—. Cómo en ningún caso se discute la capacitación del futuro ciudadano para ser un hombre libre, es decir responsable de lo que la sociedad ha hecho de él, como diría Sar-



tre retomando a Shaw. Cómo en ningún caso se discute cómo potenciar a ese futuro adulto para ser más creativo, y por ende más desafiante de las reglas de juego preestablecidas desde la metrópoli imperial.

Recordemos cómo "ser culto" significa estar marginalmente iniciado en la admiración de la cultura europea de los siglos últimos. Cómo las izquierdas y derechas combatieron en la primera mitad de este siglo las expresiones culturales criollas como el tango y el sainete rioplatense, cómo para los intelectuales progresistas del Río de la Plata hacer "teatro del pueblo" significaba abolir a los Discépolo para hacer, en falsa dicotomía, Shakespeare y Molière y hasta Ionesco o Becket o incluso Tennessee Williams, cómo para los pequeñoburgueses progresistas de Montevideo hacer "murga del pueblo" era abolir la originalísima emisión vocal de la murga tradicional carnavalesca para sustituirla por la emisión seudomadrigalesca del coro liceal o incluso por la burda imitación de la emisión operática. Tengamos presente que para el actual gobierno municipal de izquierda de esa misma ciudad de Montevideo, hacer cultura puede ser, como para el gobierno populista del Buenos Aires de hace unos años, momificar el pasado remoto –y por lo tanto inocuo– del tango y "engalanarlo" con una ridícula orquesta de decenas de violines, violas, violonchelos y contrabajos, ahogándolo para siempre, y olvidando tras esa pantalla toda posible cultura popular viva y latente –y por lo tanto peligrosa para el sis-

tema–. Recordemos o tomemos nota de cómo chinos cultos de todas las Chinas –la Popular, Taiwán, Macao, Hong Kong–, mientras condenan a la viuda de Mao por haber sustituido la ópera pequinesa tradicional (tradicional de pocos siglos en un país varias veces milenario, a decir verdad) por un remedo de Verdi pasado por Chaicovski pero con textos panfletarios, han considerado que estructurar los instrumentos tradicionales chinos –muy expresivos, y de sonido camerístico– en una vociferante formación idéntica a la de la orquesta sinfónica europea, era una forma verdadera de "superarse" musicalmente.

### cinco

De entre los espíritus creativos de estas regiones, el sistema glorifica a aquellos que le sirven, a los monos domesticados que decoran la torta metropolitana o la copian con retraso o que hacen tarjetas postales. Por eso, un brillante cineasta brasileño puede ayudar a destruir su propio potencial de cuestionamiento del sistema, al creer a pie juntillas que un compositor connacional que le pone peluquines de Bach a sus indios, negros y mestizos, es una gloria de la música de su país, o que los alaridos operáticos de otro compositor también brasileño pueden apoyar positivamente una escena dramática en un paisaje del Nordeste fotografiado en colores desde arriba. Por eso, un talentoso pero vano y palaciego compositor argentino puede enor-

gullecer a la Patria mientras, una o dos generaciones después, uno original y arriesgado es mucho más escuchado fuera de fronteras –y especialmente en los países metropolitanos (cuyas inteligentsias lo descubren precisamente como original y arriesgado)– que dentro de ellas, y mientras uno siempre innovador es llevado por el propio funcionamiento de la vida cultural al destierro, pre-construyendo de algún modo en su periplo este Mercosur que estamos discutiendo.

El fenómeno no es menos complejo en el terreno de la música popular que en el de la música culta (también llamada “erudita” en Brasil, “docta” en Chile, “clásica” en las bateas de las casas de comercio). Sus posibilidades de traspasar fronteras se limitan al juego de mercado agravado por las fronteras chicas, pero agravado sobre todo por las fronteras grandes de las transnacionales, para cuyo juego de imposición de modelos de “universalidad” cultural estamos construyendo el Mercosur. Un número uno de popularidad (y en ventas, hablando en términos de mercado) debe esperar diez años o más para traspasar la frontera entre Uruguay y Argentina. Y quizás nunca consiga traspasar la frontera con Brasil, por razones de idioma. ¿Pero son ciertas estas razones de idioma –que de todos modos podrían haber sido fácilmente neutralizadas por nuestras inteligentsias durante el último siglo, si no hubieran decidido hacer precisamente lo contrario–? No nos engañemos: un excelente músico popular del Uruguay no entra al

Brasil por razones de diferente idioma... y no entra a Argentina y Paraguay por razones de igual idioma. Es decir, a otro perro con ese hueso.

Son interminables los ejemplos de diversidad en el territorio mercosurizable, los ejemplos de uniformidad a través de la recreación de los modelos impuestos desde y por la metrópoli a través de la compleja red colonial que incluye centros de irradiación sub-metropolitanos, los ejemplos de homogeneidad o al menos de *lingua franca* posibles dados por las misteriosas corrientes unificadoras de los varios siglos transcurridos desde la conquista.

### seis

Hagamos un salto a un lado, y tratemos de ver los problemas culturales del Mercosur desde otros ángulos. El de los dos idiomas coloniales y oficiales, por ejemplo. Los gramáticos del castellano se han olvidado de apelar al sentido común de la visión del bosque entero, y han estado acentuando diferenciaciones con los idiomas hermanos. Si bien el castellano de España ha variado en su repertorio de sonidos entre el siglo XV y el siglo XVII, la América castellanizada ha conservado islotes fieles a algunos de esos sonidos, como la *ye*, comunes al portugués, al catalán y al francés (*ya, já, ja, déjà*), aunque ha perdido también, sí, la ese sibilante intervocálica de *casa*, conservada en las demás lenguas romances. El portugués de Brasil se ha enriquecido con vocales surgidas de su choque



con las doce vocales guaraníicas y con inflexiones de la emisión africana. La diferencia principal entre el portugués de Brasil y el castellano de América hispana es que los académicos brasileños han incorporado sus diferencias con Portugal a la gramática oficial y al sistema de enseñanza, así como han eliminado de la escritura casi todo lo que no se pronuncia. Los académicos de América hispana han exagerado la necesidad de no disgregar una unidad ya existente y por lo tanto potencialmente útil para la defensa frente a enemigos también potenciales, o no, y han preferido seguir escribiendo zetas y ces que suenan eses en cualquier lugar de América, perder las shes de los idiomas indígenas mesoamericanos y del castellano del siglo XV, insistir en diferenciar la escritura de bes y ves, a pesar de que nunca hubo diferencia entre ellas en el castellano de la propia Castilla salvo para los preciosos ridículos que formularon las primeras etapas de la gramática.

Los docentes de enseñanza primaria y media de los países hispano-parlantes del Mercosur enseñan a decir tilde en lugar de acento, y pierden el término *til* (derivado del castellano tilde) que los brasileños tienen para esa viborita que transforma la ene en eñe. Para hacer viable una integración básica, ¿no sería fundamental unificar los criterios gramaticales de los dos idiomas en colisión? Por ejemplo, María necesita un acento en castellano para no ser Mária, pero no en portugués, donde —coherentemente con el antecedente latino— sí necesita acento Mário para

no ser Marío. Varias palabras invierten de un lado y otro de la frontera la be y la ve. Los escolares de uno y otro lado de la frontera confunden grafías de envoltorios de golosinas o de instrucciones de electrodomésticos, y son considerados en falta por las autoridades educacionales. ¿No debería ser un acto previo a la mayoría de los otros, el reunir gramáticos de uno y otro lado para unificar criterios y no transformar la enseñanza de los idiomas ahora hermanados en un inútil y absurdo ejercicio de tortura psicológica?

¿No debería, de paso, ser un acto urgente el compatibilizar la equivalencia entre sonido y grafía de los idiomas indígenas —como el guaraní ya aceptado en la enseñanza oficial paraguaya— con la del castellano y, al mismo tiempo, la del portugués? ¿Por qué, por ejemplo, la jota debe sonar dye de George en la escritura del guaraní?

### siete

La ausencia de medidas gubernamentales referidas a la cultura en lo ya andado en materia de integración, ¿se debe a ignorancia respecto a la importancia sociopolítica de lo cultural, o por lo menos a inocencia? Es de presumir que no. La clara conciencia respecto a los espacios geopolíticos preexistente a la iniciativa del Mercosur queda evidenciada en el largo proceso de discusiones que determinaron que las férreas dictaduras militares del área decidieran diferenciar las normas de televi-

sión (PAL-N en Argentina y Uruguay contra PAL-M en Brasil). Los militares uruguayos recordaban la historia del país entre 1816 y 1828, con el pasaje de la Provincia Oriental a Provincia Cisplatina, nuevamente a Oriental, para luego convertirse en República Oriental del Uruguay. La extrema derecha dominante en esferas castrenses optó por continuar siendo "oriental". Ahora, derechas, centros e izquierdas parecen padecer una repentina amnesia, y las opciones del presente omiten hacer referencia a una aceptación o un rechazo de las opciones del pasado.

Es que si bien es cierto que el tiburón agrupa a las sardinas para comerlas mejor, también es cierto que las cuatro o más sardinas del Mercosur no son de igual tamaño. Algunas son más chicas, otras más grandes. Y no por leyes naturales, sino por los caprichos nada insondables del proceso colonial. Algunas sardinas no tienen veleidades de predominar sobre sus vecinas, pero otras sí. Y desde tiempos muy remotos. No las sardinas en sí mismas, sino las oligarquías de esos países-sardina. Es más: a nivel de las oligarquías, un par de sardinas tienen, desde tiempos muy remotos, aspiraciones de convertirse algún día en tiburones. Artigas intentó decirlo en el congreso de 1813. Sus emisarios fueron interceptados.

## ocho

Es más: Artigas fue indigenista, y su reforma agraria se inició con entrega de tierras a indígenas. Su pa-

tria grande no tenía las fronteras que el sistema imperial consagró. Una vez derrotado, Artigas se llegó hasta el Paraguay, tras años de durísima lucha de ejércitos magníficamente pertrechados contra desarmados pero dignos gauchos e indios y negros y todo tipo de mestizos empeñados en enfrentar la destrucción de la utopía. Las utopías, por definición, no se pueden destruir, pero sus defensores pueden ser aniquilados. Físicamente, y de otros modos. El carácter indigenista de la gesta artiguista es escamoteado desde 1828 hasta hoy por la gran mayoría de los historiadores y –sobre todo– por todo el sistema educativo institucional. En Uruguay, la verdad de Artigas es ocultada. En Argentina, Artigas no existe, salvo en la poesía de Juan Gelman.

Menciono este aspecto, porque, entre los documentos que delatan el espíritu liviano y mundano que ha caracterizado hasta ahora los vaivenes gubernamentales del Mercosur en materia cultural, resulta revelador que si bien se ha hablado desde un principio de "*preservación del patrimonio cultural*", se ha aclarado que se trataba en especial del "*área del patrimonio arqueológico precolombino*" y de "*las Misiones Jesuíticas*", es decir, se ha omitido todo indígena que no esté muerto. El acta, firmada en Buenos Aires en marzo de 1995, saltea en todo caso detallar el primer punto –que queda de ese modo reducido a una mera mención de paso–, y se explaya a lo largo de ocho puntos respecto a las ruinas de los pueblos en que la orden jesuítica pro-



cedió a una aculturación respetuosa del cuerpo de los guaraníes, pero genocida de sus almas, es decir de su religión, de su modo de vivir, de su plástica, de su música. Dejando bien claros los alcances del espíritu de homenaje al pasado indígena, las delegaciones acuerdan *“estimular el turismo cultural a fin de contribuir al desarrollo económico de la región a través del incentivo de la creación y manutención de infraestructura vial, señalización y hotelería [;] organización de circuitos de visita de nivel internacional y regional, publicación de una guía turística que integre recorridos y posibilidades de visitas y estancias en cada país [...], folletería y promoción de campañas de difusión”*, y hablan acerca de *“la importancia de las misiones como vínculo de unión cultural de los países del Mercosur”*. El tema sería seguramente positivo, de estar enmarcado en una toma de conciencia acerca de toda la problemática indígena, incluida la de los indígenas sobrevivientes del genocidio practicado durante cinco siglos. Pero no lo está. Lo indígena queda, en las preocupaciones de los ministros de cultura del Mercosur, prácticamente limitado al atractivo turístico de las ruinas jesuíticas y a su posible aprovechamiento económico. La Primera Reunión de Ministros de Cultura realizada en Canela, Rio Grande do Sul, en febrero de 1996, confirma esta actitud.

Entretanto, las legislaciones de los diferentes países involucrados siguen hablando de “naciones” cuando se refieren a los territorios transformados en repúblicas formalmente in-

dependientes en el proceso dialéctico entre el fenómeno revolucionario criollo de la primera mitad del siglo XIX y la astucia reordenadora de los países imperialistas. No hay definición de nación que pueda adecuarse a este uso del término. Los mapuches no son una nación, pero los uruguayos sí. Menudo problema para ser resuelto en este fin de milenio que asiste, atónito, al resurgimiento de los nacionalismos reales y ficticios en todo el mundo, incluido el Primero.

### nueve

Eduardo Bértola, un compositor del área culta nacido en 1939 en Moldes, provincia de Córdoba, formado luego en Córdoba y Buenos Aires y París, que trabajó en Resistencia (Chaco), en Buenos Aires, en Brasilia, en Belo Horizonte, y hasta un poco en Montevideo –es decir, en un prediseño de lo que se da hoy en llamar el Mercosur–, analizó el proceso cultural colonial y preanunció mucho de lo que vendría en Argentina en esta última década en su *“Tramos”*, un documental sonoro compuesto en 1975 en Buenos Aires. Bértola se quitó la vida en febrero de 1996, en Belo Horizonte, el martes de carnaval de noche. *E se acabou no chão feito um pacote flácido [...] // Morreu na contramão atrapalhando o tráfico.*<sup>1</sup>

### Nota

1 Chico Buarque: *Construção*.



# Entre la dolarización y la devaluación: la crisis de la Convertibilidad en la Argentina

---

por Eduardo M. Basualdo y Claudio Lozano

En la situación actual del país confluyen una inédita, por lo prolongada, depresión económica con un colapso social y la emergencia de una profunda crisis política. A esta altura de los acontecimientos, es indiscutible que todos estos factores, que se articulan y potencian entre sí, son el resultado de las contradicciones que irrumpen en el bloque dominante, pero también de la ausencia de un bloque social que sienta las bases de un proyecto popular alternativo.

En este contexto, es relevante repasar los efectos que trajeron aparejados los profundos cambios que se registran en la década pasada (desregulación económica, reforma del Estado, privatizaciones, Plan Brady y normalización del financiamiento internacional) y condicionan la situación actual. El impacto de las mismas durante el primer quinquenio de los noventa fue generar una homogeneidad en la cúpula del poder económico sin antecedentes en las décadas anteriores en nuestro país. La privatización de las empresas públicas y el proceso de desregulación impulsaron la asociación entre los mayores grupos económicos locales y el capital extranjero a través de los consorcios que se formaron para hacerse cargo de las empresas privatizadas. Se trata de un fenómeno inédito en la Argentina porque anteriormente el capital extranjero siempre tendió a evitar su asociación con el capital local. En esas condiciones los grupos económicos locales repatriaron una parte de los 52 mil millones de dólares que se habían fugado al exterior en la década de los 80. Es decir, transformaron una parte de su capital financiero en capital fijo.

Durante la segunda mitad de la década pasada, se produjo el movimiento inverso ya que los grupos económicos locales vendieron su participación accionaria en los mencionados consorcios e incluso varias de sus firmas controladas. Es decir, habiendo multiplicado varias veces la inversión inicial, vendieron esos activos fijos y fugaron esos recursos al exterior. Por otra parte, durante



toda la década, aunque con mayor profundidad a partir de 1992 con la firma el Plan Brady, se registra un aceleradísimo crecimiento de la deuda externa, sobre todo de la privada, que se vincula con una fuerte reactivación de la fuga de capitales por parte de estos grupos económicos locales. Así, en 1998, la primera se ubica en 140 mil millones y los capitales fugados superan los 115 mil millones (Gráfico 1).

Las transformaciones del último quinquenio de los 90 dan como resultado una notoria y creciente heterogeneidad en el "establishment" económico. A partir de allí comienzan a perfilarse en su interior dos proyectos enfrentados, diferenciándose los intereses del capital local de los del capital extranjero. Los primeros están muy asentados en colocaciones financieras en el exterior, mientras que los segundos se quedan como propietarios de activos fijos, lo cual define el piso estructural sobre el cual comienzan a desplegarse proyectos enfrentados.

En el marco de la crisis de las economías asiáticas y brasileña, se aceleran las diferencias y toman mayor identidad a lo largo del año pasado, consolidándose a partir de la actual gestión gubernamental. El proyecto vinculado a los capitales extranjeros tiene como objetivo fundamental la dolarización, que está concebida como la "fase superior" de la Convertibilidad. La misma les garantiza a los capitales extranjeros radicados en el país el mantenimiento del valor en dólares de sus activos, que se estima que alcanza a cerca de 120 mil millones de dólares. El otro proyecto vinculado a los grupos locales y algunos

conglomerados extranjeros tiene como objetivo fundamental la devaluación y la instrumentación de subsidios estatales para su producción local. La misma produce efectos contrarios a la anterior. Una devaluación de diez puntos implicaría en términos de dólar, dados los montos de inversión extranjera ya mencionados, que los capitales extranjeros perderían, aproximadamente, el equivalente a lo pagado por Repsol en la compra de YPF (cerca de 13 mil millones de dólares). En el caso de los grupos se produciría una ganancia por un monto similar, teniendo en cuenta que fugaron al exterior más de 120 mil millones de dólares. Además, es insoslayable destacar que los grupos económicos, a pesar de los activos que vendieron, continúan teniendo importantes inversiones productivas en el país, especialmente en los sectores productivos con ventajas comparativas naturales, como la agroindustria y la producción agropecuaria. Por lo tanto, con una devaluación obtendrían no sólo cuantiosas ganancias patrimoniales en términos de dólares sino que también aumentarían la facturación y la rentabilidad de sus actividades internas, al ser fuertes exportadores.

Sin embargo, a pesar de la decisiva importancia que alcanza esta ruptura estructural, sería un error asumir que estas contradicciones se circunscriben únicamente a factores económicos. En efecto, todo indica que los representantes políticos de los intereses extranjeros, los organismos internacionales de crédito, vienen acompañando sus imposiciones de políticas de ajuste y su propuesta de dolarizar

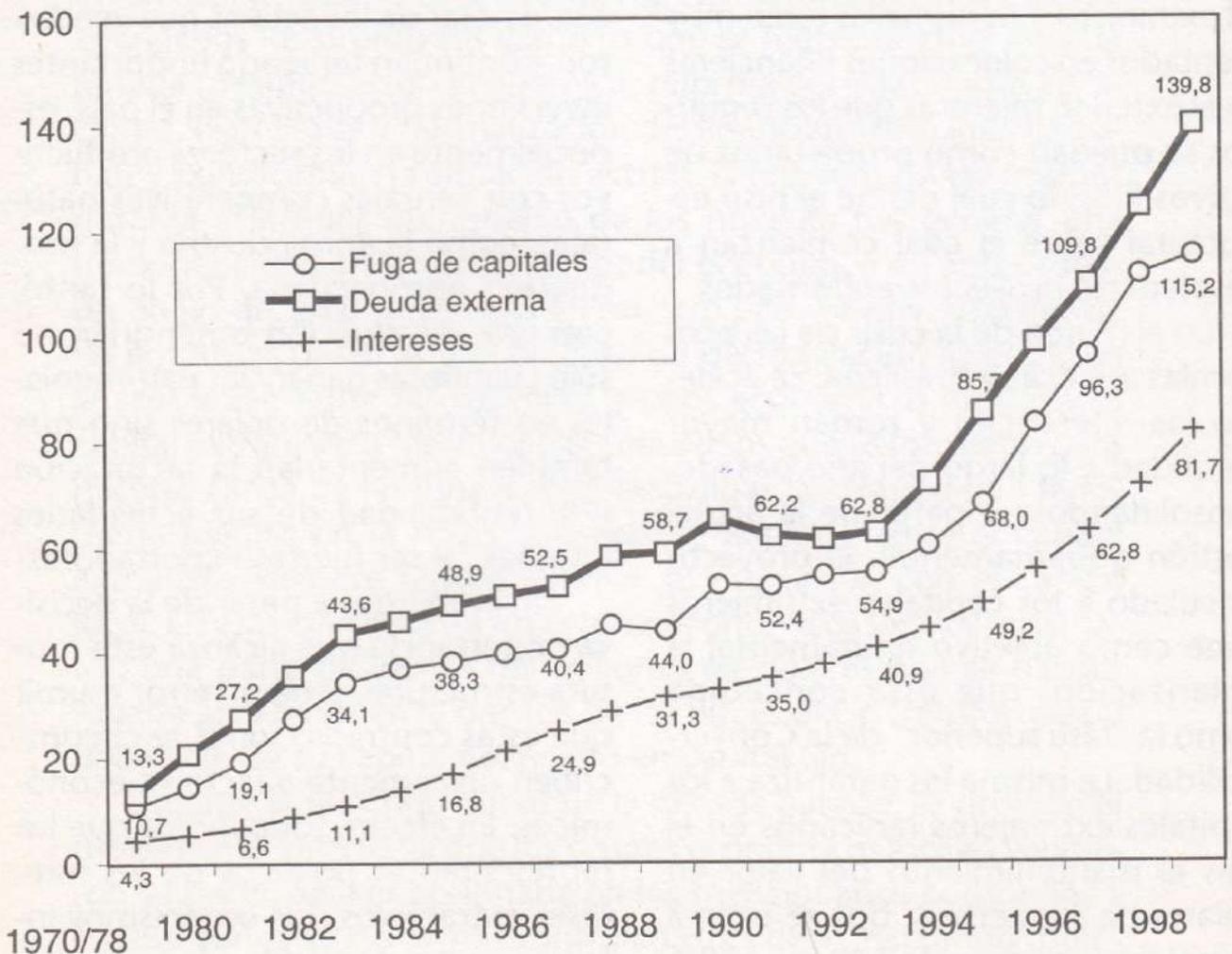


la economía, con un discurso en favor de la "democratización y el combate a la pobreza" en tanto, desde su peculiar punto de vista, la pauperización creciente que caracteriza la situación de los países latinoamericanos no es el resultado de la nueva dinámica económica sino de las distorsiones propias del sistema político e institucional de los países de la región, que no sólo son ajenas al modelo en marcha sino además neutralizan sus efectos positivos.

De allí que dichos organismos entiendan que las políticas focalizadas sobre las manifestaciones más extremas de la pobreza deben ser llevadas a cabo por las denominadas "Organizaciones No Gubernamentales" que son concebidas como las entidades no contaminadas de la corrupción estatal, que están dotadas de conocimientos técnicos y capacidad organizativa para solucionar problemáticas sociales específicas. Así, en tanto el Banco Mundial sostiene "los pobres

**Gráfico 1**

Evolución de la deuda externa y la fuga de capitales, 1970-1998  
(fin de cada período en miles de millones de dólares)



Fuente: E. M. Basualdo y M. Kulfas, "Fuga de capitales y endeudamiento externo en la Argentina, *Realidad Económica*, N° 173, 2000.

no tienen información, ni capacidad para procesarla, las ONGs deben ser la voz y los ojos de los pobres", resulta claro que dichas entidades deben reemplazar a las tradicionales representaciones que generó el movimiento social. En consecuencia, utilizando la crisis de representación que exhiben nuestras sociedades como producto de las políticas neoliberales, estos organismos internacionales proponen su superación impulsando la disolución de todo lazo entre representante y representado y asumen que los sectores populares (hoy denominados pobres), en tanto víctimas del ajuste, son incapaces de tomar decisiones y de participar con autonomía en la definición de su propio destino. Cabe señalar que este tampoco es un sendero libre de contradicciones y disputas, ya que la dinámica de las ONGs realmente comprometidas con el trabajo social las conduce a la posición contraria a la que aspiran los organismos internacionales: en lugar de ser los transmisores de las posiciones del Banco Mundial ante los pobres son los transmisores de los puntos de vistas de los pobres frente al Banco Mundial.

Por otra parte, cabe señalar que la organización federal de la Argentina tampoco escapa al rediseño social y político que acompaña al proyecto de la dolarización. Si bien las iniciativas vinculadas al mismo son más incipientes, es perceptible la intención no sólo de ajustar presupuestariamente a las administraciones provinciales sino también de redefinirlas mediante la fusión de varias de ellas en diversas regiones administrativas, borrando de

esa manera las culturas y tradiciones propias, productos de una historia particular. Se trata, en este caso, de compatibilizar la reducción de los costos de las administraciones provinciales con una política tendiente a anular la identidad política, social y cultural, bloqueando la posibilidad de definir una estrategia propia por parte de las provincias que actualmente integran la geografía política del país.

La otra postura que surge en el seno del bloque dominante se sustenta en los grupos económicos locales y conglomerados extranjeros que están fuertemente asentados en las exportaciones y mantienen ingentes recursos financieros en el exterior. El planteo de estos sectores se despliega en torno a una lectura interesada de la contradicción que se despliega entre los intereses nacionales y extranjeros. De esta manera, estos sectores intentan usufructuar en su favor la importancia que conservan las caracterizaciones propias de la década del setenta, reinstalándolas en función de sus intereses y pasando por alto, en realidad ocultando, que la etapa abierta por la dictadura militar dio lugar a la internacionalización financiera de los integrantes de la cúpula empresarial, especialmente de los grupos económicos locales. Sobre esta base, buscan y reclaman un conjunto de protecciones (mayor control aduanero) y subsidios (fiscales y crediticios) que se articulan con el reclamo de un proceso devaluatorio controlado. En este sentido, las expresiones de Macri (grupo económico Socma) cuestionando la desindustrialización que vive la Argentina, así como



las críticas al tipo de cambio fijo y convertible realizadas por Roberto Rocca (conglomerado extranjero Techint) en el día de la Industria del año pasado, son ejemplos expresos de esta concepción.

La apelación de estos sectores a lo "nacional" se conjuga con una supuesta defensa de la producción que involucra un flujo de subsidios para impulsar el crecimiento y resolver el problema del desempleo. Sin embargo, todo parece indicar que este discurso oculta la clara intención por parte de los grupos económicos de recrear las condiciones para potenciar su acumulación de capital, agregándole a las notablemente elevadas colocaciones financieras en el exterior un relanzamiento de su ya significativa incidencia productiva. De allí que en esta postura sitúe al crecimiento económico como la pieza clave para solucionar la crisis estructural de la economía argentina, mientras que la desocupación y la pobreza quedan subordinadas al mismo, sin constituirse en la problemática central de la política económica. Más aún cuando el núcleo programático se basa en la concreción de una salida exportadora sustentada en las ventajas comparativas naturales, con un escaso impacto en la ocupación de mano de obra.

En esta propuesta, el Mercosur constituye una pieza clave por la notable incidencia de Brasil como destino de la producción local de productos primarios. A diferencia del planteo anterior, donde el ALCA constituye el núcleo de su proyección continental, en este caso se produciría una

notable revitalización del mercado ampliado a partir de la modificación del tipo de cambio. Proceso que incluso favorecería, y tendería a incorporar como interesados, a varios de los consorcios que se quedaron con las empresas estatales, en tanto muchas de sus producciones (gas, petróleo, electricidad, etc.) tienen un carácter exportador con relación a los países limítrofes.

En el proyecto que propone una pseudo perspectiva nacional, que apela al crecimiento económico y que destaca el papel de los sectores productivos (centralmente exportadores), los sujetos e instituciones que resultan interpelados son las estructuras sindicales tradicionales, las organizaciones empresarias y diversos sectores de la Iglesia Católica. De algún modo, estos sectores retoman como núcleo central de su propuesta institucional la idea de la concertación respetando para su conformación el tradicional esquema de empresarios-sindicatos-Estado. Por eso este planteo reconoce a las imposiciones que efectúan los organismos internacionales como las restricciones centrales que enfrenta la sociedad argentina y tiende a presentar la "concertación social" como núcleo de la propuesta alternativa para lograr el crecimiento económico. Nuevamente aquí es necesario recordar que esta concepción pasa por alto (en realidad oculta) el contenido que este crecimiento ha observado en el caso argentino y que casualmente se ha basado en el predominio de la valorización financiera, la desindustrialización y la fuga del excedente como facto-



res claves principales, y a los grupos económicos a uno de sus beneficiarios más importantes.

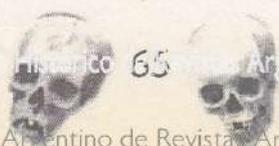
Como puede observarse, las posturas de las distintas facciones del bloque dominante se presentan con discursos distintos y congregan a sujetos y organizaciones diferentes. Sus planteos no se agotan en la expresa reivindicación de sus intereses inmediatos sino que incorporan elementos de convocatoria y definen estrategias de alianza que pretenden transformar a sus posturas en una concepción hegemónica para el conjunto de la sociedad. En este sentido, tanto las convocatorias que viene realizando la Comisión de Pastoral Social en el marco de la Iglesia Argentina, como los foros de debate con organizaciones no gubernamentales que durante el mes de febrero y marzo efectuará el Banco Mundial son una expresión elocuente de este objetivo.

En este contexto, cabe consignar que ni la propuesta Banco Mundial dirigida a conformar un orden institucional fundado en un esquema de dualismo social acompañado por beneficencia, ni la estrategia productiva y corporativista que enarbolan los grupos locales, que también tiende a conformar una sociedad dual pero en otro sentido, llegan a incorporar, ni siquiera a insinuar, algún elemento que indique la voluntad de profundizar el proceso democrático mediante la redistribución progresiva de los ingresos, que constituye el eje central de una propuesta popular. En este sentido, ambas posturas priorizan la necesidad de flexibilizar el mercado laboral, y comparten la decisión de

bajar el gasto público en personal tanto en el plano nacional como provincial.

Las características de los proyectos alternativos que comienzan a delinearse en nuestro país durante los últimos años permiten evaluar la política económica de la actual gestión gubernamental. En este sentido, cabe destacar que tanto la reforma fiscal como la reducción del gasto estatal indican la existencia de un notable empecinamiento oficial por mantener una política de ajuste ortodoxo que, sobre la base de la reducción de los ingresos de los asalariados, intenta incrementar la competitividad externa de la economía argentina. Sin embargo, es evidente que este enfoque que mantuvo la Convertibilidad durante la década pasada es inviable porque descarta no sólo que la situación crítica de los asalariados no permite solucionar la problemática generada por el tipo de cambio fijo, sino también los significativos cambios en la situación internacional, el agotamiento de las privatizaciones y, especialmente, la disolución de la homogeneidad en los sectores dominantes. En otras palabras, a diferencia de lo que ocurría en la década anterior, la Convertibilidad es crecientemente inviable por el camino transitado hasta el momento, pero la gestión actual actúa como si no hubiese cambios decisivos en las condiciones originales y le otorga sucesivas concesiones a los dos sectores dominantes en pugna, sin definir el rumbo de una salida a la crisis actual.

En esta lógica se inscribe los recientes nombramientos de funciona-



rios del conglomerado Techint en la Aduana, el INTI y la Secretaria de Industria, así como el de un funcionario del grupo Aluar en la Secretaria de la Pequeña y Mediana Empresa, pero más allá de la coyuntura actual, todo parece indicar que el actual enfoque de la política gubernamental resulta básicamente incorrecto y claramente limitado, porque se sustenta en una caracterización equivocada del denominado poder económico otorgándole, en consecuencia, un poder absoluto, homogéneo e indeterminable ante el cual no es posible insubordinarse. Es incorrecta porque al pretender una relación armónica pasa por alto la vigencia de nuevas contradicciones. Consecuentemente, se priva de aprovecharlas en función de una nueva estrategia política y a su vez termina presionado por aquellas líneas de política general en las que el bloque dominante coincide y que son, casualmente, las más regresivas (reforma laboral, ajuste fiscal). Es limitada porque al prescindir de una carac-

terización adecuada no establece cuáles son los conflictos que en las presentes condiciones es necesario (y posible) plantear con el bloque dominante para avanzar en una estrategia de democratización. Se inhibe así de buscar el respaldo de la sociedad para regular el comportamiento de la cúpula empresarial y de articular este objetivo con los organismos financieros internacionales en aspectos que son de interés para estos, como la necesidad de una reforma impositiva de carácter progresivo o la imperiosa urgencia de limitar la salida de excedente al exterior. Se inhibe también de buscar el respaldo de la sociedad para discutir con los organismos internacionales nuevos criterios en materia de apertura, perfil productivo y demanda interna, articulando este objetivo con sectores de la cúpula empresarial que reclaman protecciones que podrían otorgarse, contra objetivos expresos en materia de empleo y producción.

Agosto 2000

# Notas para una “geopolítica” de la antropología en Argentina

---

por Pablo Perazzi

*—¡Hay que bombardear a Cuba! ¡Hay que bombardear a Berlín! Arrojámosles unos cuantos cachorros nucleares y demostrémosles quién manda.*

*El brigadier y la viuda del golf, John Cheever.*

No es habitual que en la historia social de las llamadas “ciencias de la sociedad”, se traten problemas vinculados con la participación de los científicos en programas de carácter continental cuyo propósito era obtener información que sería posteriormente utilizada por organismos de defensa en operaciones de contrainsurgencia en el Tercer Mundo. No es habitual debido a que tampoco es muy frecuente andar poniendo en duda la autoridad de los investigadores o la significación de sus investigaciones. Mucho menos usual, sin embargo, es encontrar trabajos o informes cuya sólo finalidad sea la de constatar cuál ha sido el uso y los sentidos que se dieron a esos saberes. Y ello ocurre no exclusivamente porque una empresa de estas características no tendría buena prensa en el seno de las llamadas “comunidades científicas” —que no es sino la superficie del problema—; ocurre, más bien, porque algo semejante implicaría abrir un debate acerca de las consecuencias que derivan de las relaciones que se establecen entre los centros de investigación y los organismos privados o públicos que administran tanto el presupuesto, como los objetivos, intereses y márgenes de rentabilidad de lo que es plausible de ser investigado.

Lo que aquí nos proponemos, entonces, es ofrecer algunos materiales para el análisis de las actividades de los antropólogos argentinos en la etapa inicial de la Guerra Fría, con la intención de que ello sirva como aporte para una discusión general sobre las tramas ocultas que, cada vez con mayor intensidad, orientan y condicionan el sentido de la producción de conocimiento sobre lo social.

Durante el primero y segundo gobierno de Juan Perón se registró un proceso de vaciamiento de las universidades como nunca antes ni después ocurriera en la historia de las academias argentinas: sólo entre 1945 y fines de 1946 fueron expulsados alre-



dedor de 1200 miembros –entre profesores e investigadores–, lo que significaba una tercera parte del plantel universitario del país. Para el peronismo, por cierto, la Universidad era un problema político y no cultural, y en verdad no se preocupó lo suficiente por generar una estrategia efectiva para incidir en el conflicto sin necesidad de confrontar abiertamente con el campo intelectual. Pero la magnitud del problema impuso, por un lado, la necesidad de reestructurar el estatuto universitario, con el propósito de subsanar el vacío de las cátedras y de atender la enorme demanda consecuencia del también inédito aumento de la matrícula; y, por el otro, obligó a conformar un núcleo de intelectuales ligados al gobierno: entre ellos, Carlos Astrada, Enrique Francois, Diego Molinari, Hernán Benitez y José Imbelloni.

En noviembre de 1947, se sanciona la Ley 13.031 cuyo objetivo básico fue restringir la autonomía universitaria –a la que Perón calificaba de “ficticia”–, e intentar eliminar toda incidencia de la política en las aulas. El primer artículo de la Ley, donde se instiga a “afirmar y desarrollar una conciencia nacional”, resulta compatible en muchos aspectos con el interés que José Imbelloni<sup>1</sup> deposita en la antropología, en la primera entrega, allá por 1948, del que fuera su órgano de difusión oficial: “estudiar a fondo los grupos residuales de la antigua raza pámpida, cuya incorporación a la vida nacional constituye un *magnífico programa para la actividad gubernamental y una interesante perspectiva demográfica para la Nación Ar-*

*gentina*”<sup>2</sup>. Dentro de las prioridades que la “actividad gubernamental” cede a la especialidad, se destaca la creación del Instituto Étnico Nacional, del cual su director no por casualidad era simultáneamente director de Migraciones<sup>3</sup>. Por diversos motivos, el Instituto languidece y termina desapareciendo. De cualquier manera, el mismo Imbelloni celebra su fundación en un trabajo titulado “La formación racial argentina. Se reanuda la inmigración”. Otra antropóloga cercana a Imbelloni, María de las Mercedes Constanzó, aplaude la iniciativa argumentando que contribuirá al “mejoramiento de la población en todos sus aspectos, *tanto físico como moral e intelectual* a fin de que la argentina posea un *conjunto humano digno y fuerte*”<sup>4</sup>. En esta cruzada por “la defensa cultural del pueblo”, participarán activamente el ejército, la oficina de migraciones y, desde luego, la policía.

La cantidad de estudios raciológicos realizados en esos años es francamente llamativa. No sólo fueron en su mayoría publicados en instrumentos de difusión local, sino también en revistas de divulgación internacional, desencadenando una oleada de críticas que atravesó el continente. En una carta firmada por el señor Heinrich Berlín, dirigida al antropólogo norteamericano Ralph Beals, se lee que esa ridícula empresa destinada al perfeccionamiento y purificación del genoma argentino “es ofensiva para quien lleve cara humana”, y en la que “la meta de crear un hombre típico tanto físico como psíquicamente argentino encierra en sí la idea de superior-

dad exclusivista" <sup>5</sup>. Así y todo, la actitud asumida por el señor Beals, quien fuera tiempo después la persona en la que el fundador de la sociología científica, Gino Germani, depositara el dictado del primer curso de Antropología Social, no parece muy convincente, pues, entre otras cosas, al desempeñarse como director de *Acta Americana*, donde escribieron geógrafos y antropólogos latinoamericanos, toleró la publicación de estudios de esta naturaleza.

Recordaremos dos hechos que ilustran en qué medida la práctica profesional de aquel entonces se asociaba a temáticas de orden transnacional, y sobre todo a problemas de "geopolítica" continental. En primer lugar, traeremos a la memoria un convenio entre los gobiernos argentino y chileno, de objetivos no explícitos, pero que tenía como foco de interés a la Isla de Pascua en el Pacífico sur, y del cual antropólogos de nuestro país jugaron un rol importante. En segundo lugar, nos referiremos a lo que en la inmediata posguerra se conoció con el nombre de "problema de la frontera", proyecto que, digitado desde el Pentágono y encabezado por una figura de su área de influencia como el ya citado Ralph Beals, reunió a antropólogos de toda la región, pero mayoritariamente de origen argentino.

### Viaje a Pascua

Repasando las páginas de la revista *Runa*, el autor de estas líneas descubre casi por casualidad que en los volúmenes cuatro, cinco y seis —es

decir aquellos que fueron publicados entre 1951 y 1954— se presta una atención nada desdeñable a algunos aspectos relacionados con problemáticas etnográficas, demográficas y antropofísicas de los nativos pascuenses. Ese lapso temporal coincide con la etapa en que los Estados Unidos asignaron abultados fondos a aquello que se dio en llamar "complejo militar-industrial", y coincide, además, con las primeras tentativas de las ciencias sociales en el suministro de información específica demandada por las centrales de defensa e inteligencia, que sería utilizada de distintas maneras, pero, en particular, como material estratégico en operaciones de contrainsurgencia, siendo una de las más conocidas el llamado Proyecto Camelot.

Hubo otros proyectos que, no habiendo alcanzado la misma resonancia que este último, lograron concentrar, sin embargo, a miembros prestigiosos de las ciencias sociales norteamericanas. El Centro de Investigación sobre Rusia creado en 1947, es uno de los ejemplos. Dicho Centro funcionó con una subvención de la Carnegie Corporation, el Departamento de Estado, las Fuerzas Armadas, y la recientemente creada Agencia Central de Inteligencia o CIA. Su director fue el antropólogo Clyde Kluckhohn, y entre sus integrantes figuraba el sociólogo Talcott Parsons <sup>6</sup>.

En 1948, las tropas soviéticas bloquean Berlín occidental, y el mundo ingresa en un estado de paranoia permanente pues se creía que una tercera guerra mundial de dimensiones atómicas era sólo cuestión de tiempo.



Motivo de sobra para que el gobierno norteamericano destinara una parte importante del producto bruto a la industria de armamentos. El planisferio comienza a llenarse de círculos de color rojo indicando las naciones o colonias vulnerables al comunismo. No ha de sorprender que fueran en su mayoría vastas regiones de Asia y África, donde se estaban iniciando las luchas por la independencia; o bien zonas de Melanesia, Polinesia y Micronesia, lugares señalados como aptos para la realización de pruebas atómicas. En 1954, la CIA derroca a un gobierno socialista en Guatemala, elegido por el voto popular y en elecciones limpias. Además de Guatemala, el Departamento de Estado dirigió la mirada hacia Cuba, República Dominicana y Chile.

En ese contexto, a principios de la década del cincuenta y con la connivencia del gobierno de la República de Chile, el joven antropólogo argentino Marcelo Bórmida realizó un viaje de "carácter científico" a la Isla de Pascua. Lo cierto es que jamás quedó completamente claro el motivo real que decidió la campaña –salvo una mínima alusión a su "valor comercial"–; aunque si se reconstruye la trayectoria del convenio, y se detectan los organismos, personas y empresas que participaron, resulta poco creíble que todo esto se hubiese inspirado en un supuesto interés "científico". El primer contacto, llamémosle diplomático, fue con la Embajada de Chile, cuyas autoridades demostraron un especial entusiasmo. Mediante una serie de trámites efectuados por el Ministerio de Relaciones Exteriores del

país trasandino, la Armada chilena facilitó un pasaje oficial de Valparaíso a Pascua a bordo de un buque de guerra. Por razones desconocidas –que siguen acumulándose–, ese pasaje se substituyó por otro, que fue cedido por la Marina de Guerra, pero a bordo de un vapor que realizaba viajes a la isla por cuenta de una compañía explotadora de procedencia norteamericana. El entonces hombre fuerte de la antropología argentina, José Imbelloni, formalizó ciertos contactos con el "abnegado sacerdote" <sup>7</sup> Sebastián Englert, de la orden capuchina y único misionero residente en la isla. El decano de la Facultad de Filosofía y Letras, Federico Daus, contribuyó con algunos insumos y dinero. Por su parte, los datos relativos al estado de "pureza racial" de los nativos, fueron proporcionados por el comandante José Costa, delegado de la Armada en la isla. El mismo Marcelo Bórmida se jactó de haber ocultado "en parte mi trabajo antropológico con el disfraz de revisión médica, con el fin de acallar toda suspicacia acerca de su valor... comercial (sic)". E incluso agregó: "El éxito de mi treta fue tan completo que se me presentó un individuo, ya revisado por los médicos, quien me pidió lo midiese para confirmar el diagnóstico de aquellos" <sup>8</sup>.

El problema del inaceptable comportamiento ético de este antropólogo, su actitud jactanciosa, sus "tretas" inclasificables, la ridiculización del informante nativo; todo ello resulta insignificante si se lo compara con los servicios que se pudo haber prestado a las Fuerzas Armadas, el Estado chileno, la compañía explotadora, pero

sobre todo al mismo Departamento de Defensa norteamericano que no sólo tenía los ojos puestos en Chile continental, sino también en las islas del Pacífico sur, donde se ubica Pascua. Casi con seguridad, las consecuencias que pudiera haber acarreado la falta de ética profesional, que desde luego es reprobable, fueron imperceptibles respecto de las secuelas que acaso quedaron a raíz del empleo que el Pentágono dio a este tipo de datos.

### El "problema de la frontera"

El segundo de los hechos se relaciona con temáticas de carácter "geopolítico".

Contra lo que suele decirse en diversas lecturas sobre la historia de la antropología, la vinculación de los antropólogos argentinos con Ralph Beals no se inicia en la década del sesenta, sino que data de mucho antes de que incluso el propio Germani lo invitara al país.

En el año 1943 se comienza a editar la revista *Acta Americana*, la cual a pesar de su corta existencia –pues dejó de salir en 1946–, tuvo una gran influencia sobre las ciencias sociales latinoamericanas. Tenía como destinatarios a geógrafos y antropólogos de esta parte del continente y contaba con el apoyo de sociedades geográficas y antropológicas principalmente norteamericanas<sup>9</sup>, además de una de Colombia, dos de Cuba, una de Chile y tres argentinas. De los treinta y tres miembros que conformaban el Comité Provisional de Organización

–salvo un puñado de modificaciones siguió siendo siempre el mismo– doce pertenecían a Argentina, entre ellos, Eduardo Casanova, Francisco de Aparicio, Salvador Canals Frau y Fernando Márquez Miranda. Estos últimos tres quedarían cesanteados de cargos y funciones durante el primer gobierno de Perón; circunstancia que se convierte en motivo de crítica de una de las editoriales de *Acta Americana*, fechada en 1946, a la que se titula "Resolución sobre la libertad académica", y en la que se aboga por la libre expresión de ideas y la inmediata restitución de "nuestros colegas en Argentina". Es llamativo, en ese sentido, que participaran de la revista, orgánica o informalmente, figuras como las de Eduardo Casanova o José Imbelloni, de una reconocida colaboración en los círculos intelectuales ligados al gobierno. La pregunta es cómo tornar creíble la defensa de la libre expresión de ideas en un ámbito del que formaban parte individuos que no sólo usufructuaron con el vaciamiento de las universidades nacionales, sino que lo promovieron y hasta incluso lo justificaron empleando argumentos ideológicos o religiosos, tales como que de esa manera se expulsaba de la academia el ateísmo marxista y antipatriótico.

Delante de este emprendimiento editorial emerge nuevamente la persona de Ralph Beals, ocupando el cargo de Secretario y Director Provisorio que, como sucedió con el Comité Provisional, continuaría desempeñándose en la función hasta la desaparición de la revista. No se ha dicho nada aún de la localización de las oficinas des-



de donde se enviaba o se recibía el material. Para mayor comodidad de su Director, el señor Beals, se optó por la ciudad de Washington, y para minimizar los costos de edición se eligió una imprenta oficial, subsidiaria de la Casa Blanca.

Se podría suponer que de acuerdo a los países que se encontraban vinculados al proyecto, de acuerdo a la ubicación de sus oficinas, y sin perder de vista la situación mundial y los intereses en juego, bien pudo haber sido un componente más del dispositivo de control ejercido sobre el continente por los Estados Unidos durante los inicios de la Guerra Fría.

La revista comienza a salir en 1943, es decir el mismo año en que las tropas nazis inician un repliegue de fuerzas, lo que sería interpretado como el primer indicio de derrota. La editorial que encabeza la primera entrega delega en los científicos sociales –no olvidemos que los destinatarios eran principalmente latinoamericanos– “un papel esencial en la evolución de los problemas de reconstrucción”. Es una invitación a involucrarse en los problemas que acaecerían en la inmediata posguerra, bajo las órdenes de los Estados nacionales. Tres años después, en 1946, se publica el primer número en tiempos de paz. En la editorial se celebra la finalización del conflicto, y se adopta una posición, que es al mismo tiempo una línea de conducta frente a las cuestiones de orden público: la sociedad que constituyen las instituciones y los científicos asociados a *Acta Americana*, no es política, porque no es inherente a sus intereses el involucrarse en reyertas

políticas. Lo que los une en tanto “sociedad”, por el contrario, es el deseo de crear un mundo mejor. El argumento es algo contradictorio, debido a que no es posible colaborar en “los problemas de reconstrucción”, siendo de raíz una actividad eminentemente pública, sin asumir que se está en mayor o menor grado adoptando no sólo una función sino además una postura política. No le quitamos con esto especificidad y autonomía a la práctica científica; lo que sí hacemos, en cambio, es *situarla*.

Unos renglones más abajo, en la misma editorial, aparece un subtítulo curioso: “El problema de la frontera”. Se sostiene que en un puñado de años las fronteras nacionales devendrán barreras ilusorias, ya que el mundo se comprimirá de tal forma que no habrá razón que sustente la permanencia de esta atávica concepción de división territorial. Se hace un llamado a la formación de una conciencia interamericanista, no sólo con el propósito de salvaguardar los intereses continentales contra algún invasor –no especifica si estos son tan sólo externos o bien pueden ser también internos– sino además con la finalidad de crear una civilización común, e ideales y principios éticos estandarizados. No deja de sorprender el hecho de que esta extensa editorial fuese redactada en inglés-americano, cuando el idioma empleado hasta entonces había sido el español –excepcionalmente el inglés, si la lengua vernácula del autor del trabajo también lo era– y cuando los destinatarios de *Acta Americana*, como hemos dicho, eran, en efecto, hispanoparlantes.

En 1946, los Estados Unidos intensifican los controles fronterizos, entre otras razones, porque el mercado interno se había reducido, se registraban altísimos índices de desocupación, y aumentaban en forma progresiva los conflictos laborales a tal punto que en el país de la libertad de mercado y de empresa por excelencia, se tuvo que sancionar por vez primera un ley que habilitara la intervención estatal en las fábricas en conflicto. La inestabilidad política e institucional de las naciones del Tercer Mundo, asociada inmediatamente con el comunismo soviético, preparó el terreno para que "... los Estados Unidos intentaran combatir este peligro por todos los medios, desde la ayuda económica y la propaganda ideológica, pasando por la subversión oficial o extraoficial, hasta la guerra abierta, preferiblemente en alianza con un régimen local amigo o comprado, pero, si era preciso, sin apoyo local" <sup>10</sup>.

Y en esa época también se inicia, en forma simultánea, un proceso de expansión de compañías y trust estadounidenses, y una seguidilla de intervenciones y ocupaciones militares en todo el territorio de América latina.

Es en ese contexto, cuando *Acta Americana* presidida por el señor Beals, instiga a los científicos sociales de esta parte del continente a que colaboren en la consolidación de una conciencia interamericanista, y dejen ya de creer, de una vez por todas, en esa extravagante necesidad de defender las fronteras nacionales.

Fue durante esos años, precisamente, cuando se discutió en el seno

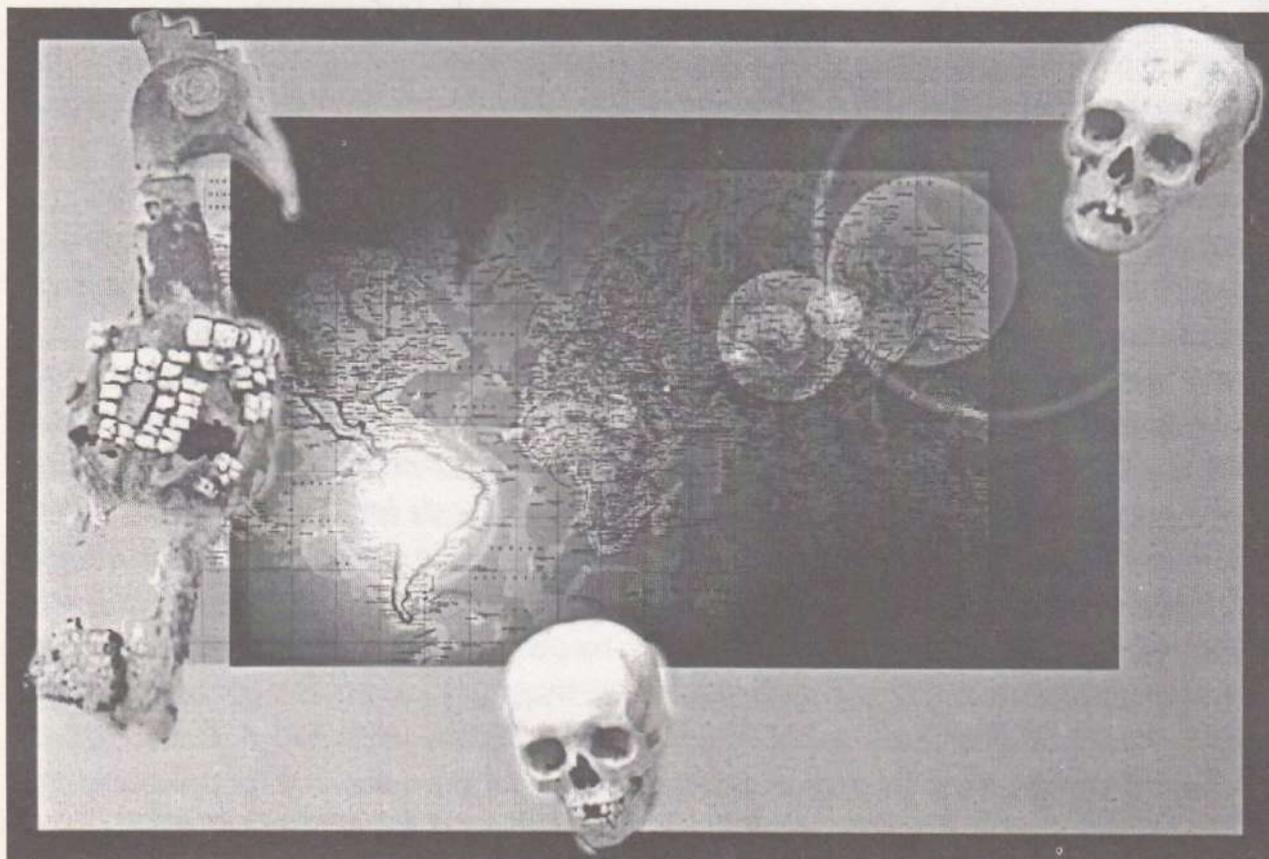
de la antropología norteamericana el problema de la ética en el ejercicio de la profesión. En particular, se debatieron las consecuencias que acarrearía la participación política en los reclamos sociales de los pueblos donde vivían los informantes de los antropólogos. En este sentido, resultaba mucho más cómodo invocar la distinción entre ciencia y política, pues de ese modo se libraban de la pesada carga que les significaba formar parte de proyectos subvencionados por el Departamento de Estado, los cuales, a corto o mediano plazo, terminarían perjudicando a las naciones de sus informantes. Como sostiene la veterana antropóloga norteamericana Laura Nader: "...los problemas éticos tenían que ver con el silencio de los científicos" <sup>11</sup>.

Y resulta además paradójico, por otro lado, porque el director de *Acta Americana*, no casualmente también director de la Comisión sobre Ética y Problemas de Investigación, el ya conocido Ralph Beals, dejó expresado en 1966 ante una subcomisión del Congreso de los Estados Unidos, que si bien los antropólogos no debían recoger datos para inteligencia, tampoco se puede descartar que el gobierno utilice las investigaciones como soporte en la toma de decisiones. Y será el mismo Beals, por último, quien en *Política de la investigación social: un estudio de la ética y las responsabilidades de los científicos sociales*, considere que la identificación de su país con el imperialismo o el neocolonialismo, aunque tenga su cuota de verdad, no deja de ser obra "de propagandistas comunistas doctrinarios" <sup>12</sup>.



Notas

- 1 José Imbelloni, antropólogo de origen italiano que acostumbraba declarar abiertamente su adhesión al fascismo, fue la figura más influyente de la disciplina durante varias décadas.
- 2 *Runa*, Buenos Aires, 1948, p. 6.
- 3 A partir del título y los autores de los trabajos publicados en la primera entrega de los *Anales del Instituto Étnico Nacional* (1948), no sólo se puede advertir la orientación de dicho organismo, sino también su vinculación con algunos antropólogos de la época: S. Canals Frau: *Raza, Pueblo, Nación*; H. Bono: *Nivel mental de los escolares de la Capital Federal*; B. Males: *Sobre la ubicación espacial de los puntos cefalométricos*; J. S. López: *La talla de enroamiento*.
- 4 *Acta Americana*, 1946, vol. IV, N° 3, pp. 154-156.
- 5 *Acta Americana*, 1946, vol. IV, N° 4, p. 157.
- 6 Laura Nader, "El Factor Fantasma: el impacto de la Guerra Fría sobre la antropología", en: *Taller*, vol. 2, N° 4, Buenos Aires, Agosto 1997, pp. 49-50.
- 7 La relación de esta antropología con la Iglesia, problema que aún no ha sido estudiado en profundidad, es realmente intensa.
- 8 *Runa*, 1951, vol. IV, p. 181.
- 9 Las sociedades norteamericanas afectadas a la revista fueron: American Anthropological Association, American Ethnological Society, American Geographical Society, Anthropological Association of Washington, Association of American Geographers, Geographic Society of Chicago.
- 10 Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Crítica, 1999, p. 433.
- 11 Nader, ob. cit., 1997, p. 59.
- 12 Idem, p. 54.



# Visto, oído y hablado

## **Maldiciones argentinas** **(apuntes sobre *Restos pampeanos*)**

---

por **Alejandra Prilutzky**

*Y ese obstáculo –obstáculo que significa al mismo tiempo impedimento y preñez, traba y posibilidad– era la nación.*  
Horacio González

Todo comienza con una jugarreta entre un médico y un escritor (José Ingenieros y Rubén Darío), una chanza en nombre de la ciencia. En 1898 Darío le sugiere a Ingenieros montar una comedia con uno de sus pacientes –paciente de origen incierto que supone haber nacido en Montevideo–, a quien le hacen creer que es un hermano extraviado del conde de Lautréamont. El objetivo clínico, se dicen entre ellos, es medir los alcances de la técnica de la sugestión (esperar y constatar las reacciones del paciente), pero ese no puede ser el objetivo de quien escribe *Los raros*. La broma –esa risa cuchicheada como telón de fondo del examen científico– se transforma en un acto de estetización, que hace de la rareza y la locura una medida, sí, pero de las posibilidades del arte. La ciencia positivista (que abarcaba un espectro tan amplio como para poder alternar la medicina, la biología, la paleontología, la botánica, la psiquiatría y la psicología social) tiene en el contexto local el carácter de un “raro” experimento clínico-poético. Informes médicos, taxonomías y clases magistrales quedan capturados por el lenguaje oscurecido del simbolismo, el fastidio aristocrático del decadentismo francés, y los restos de un romanticismo que entrado el siglo veinte estaba dando sus últimos chispazos. Una ciencia asaltada por la literatura roza ser una ciencia disfrazada que, a su vez, se predispone a hablar de disfraces sociales, de la simulación de los hombres modernos que viven una sociedad cada vez más mercantilizada, pero sobre todo más anónima e indistinguible. Se trata de un compás en dos tiempos:



mientras perdura la reacción antimerkantilista como malestar propiamente señorial que se remonta a los años '80 del siglo anterior, la *ciencia enraizada* consigue ser su margen de desenfado y corrimiento, el permiso para dudar y pensar que esa misma simulación —estudiada para combatirla— podría llegar a ser eficaz y desbaratar lo que desagrada de una sociedad que se está construyendo a contrape lo de lo esperado.

Pero hay algo más en el relato de esta broma que inicia el ensayo de Horacio González, y es la hipótesis de otro comienzo: del inicio del ensayismo argentino, de sus señas particulares y temas recurrentes que luego volverán a aparecer en otros escritos, otras épocas, otros destinatarios. Un inicio donde se entrecruza el arte y la ciencia, la literatura y la sociología, borronando las fronteras entre esos lenguajes y alentando una forma de conocimiento que abjura de los compartimentos estancos de las especializaciones. Cruces que no van a ser imprevistos, sino objeto de búsqueda y parada de atención de quien escribe.

Las ideas que deambulan y se trenzan en *Restos pampeanos* no tendrían la misma vibración si el escenario de donde salen expeditas y a donde regresan pecheando fuese otro y no el de la universidad argentina —espacio que vamos percibiendo cada vez más escuálido, frente al acoso de una extendida gama de recortes. Así, la presencia de este escenario hace de las páginas de Horacio González una exigencia, una solicitud, un llamamiento que se traduce en un conjunto de decisiones acerca del género elegido

—el ensayo—, la cadencia de la escritura, los autores y escritos seleccionados, las sospechas y argumentaciones esgrimidas.

El epílogo resume las dos líneas que articulan el trayecto del libro. Por un lado, escribir para testimoniar una áspera desconfianza sobre todo lo que destila el concepto de "invención" (invención de tradiciones, invención de naciones, comunidades imaginadas), contextualizado dentro de la gramática de los llamados "estudios culturales". Por el otro o, tal vez, contra el otro: escribir para reflexionar las formaciones ideológicas más destacadas de las luchas sociales argentinas del siglo XX, recuperando también todas esas voces no argentinas que se fueron inmiscuyendo desde el comienzo.

La disconformidad con la perspectiva culturalista circula como una luz intermitente en el correr de las páginas y aunque la pugna no deja de lado los nombres propios del ámbito local e internacional (desde Josefina Ludmer y Oscar Terán hasta Benedict Anderson y Eric Hobsbawm), la afrenta no quiere quedarse en un debate de aula. El libro todo, como un tejido voluminoso de frases, puede ser leído como una enconada interpelación a las tesis de esa "nueva izquierda" de ascendencia anglosajona que sobreimprime las emancipaciones y dominaciones reales en un espacio de textos, metáforas, retóricas y estrategias narrativas. O para ser más directos: *Restos pampeanos* es un libro que quiere respirar ese más allá de las representaciones culturales. Un "más allá" que no es celestial, sino todo lo

contrario: memorias colectivas, luchas sociales con sus sometidos que únicamente el arte puede modificar, racionalizar. Ahora bien, ocurre algo que hace González talmente el recorrido. Pero no cualquier palabra fuerte que añada realidad social a lo que habitan. Es esta palabra que se escribe (en una carta o en un informe psiquiátrico o en una novela), la que se grita, la que se susurra en la que también se ha recorrido por una línea que en su actuación de secuencias.

Pero, ¿cómo hablar de "más allá" cuando el camino es seguir los pasos que se dejan en la historia? ¿Cómo dejar la narrativa de se habla de palabras que significan lo que se respaldan en los escritos políticos, filosóficos, sin ser identificado? Finalmente, ¿cómo hablar de memorias y de la arrolladora donde quedan recordadas como experiencias preguntas desaforadas dejando una sombra en quien ahora escribe y arrolla página a página de que hay algo que queda al texto, algo que posteriormente, irrequietamente, quiere formato en el

contrario: memorias individuales y colectivas, luchas sociales, sometimientos con sus sometidos y sometedores, que únicamente el accionar político puede modificar, ratificar o recrudecer. Ahora bien, ocurre que el recorrido que hace González es fundamentalmente el recorrido de las palabras. Pero no cualquier palabra, sino una palabra fuerte que actúa en determinada realidad social y en quienes la habitan. Es esta palabra-acción la que se escribe (en una carta, un discurso, un informe psiquiátrico, un telegrama), la que se grita, la que se filma, la que se susurra en clandestinidad, la que también se escamotea. Es el recorrido por una lengua que actúa y que en su actuación desencadena consecuencias.

Pero, ¿cómo hablar sobre ese "más allá" cuando el camino elegido es seguir los pasos que las palabras van dejando en la historia de una nación? ¿Cómo dejar la narrativa de lado cuando se habla de palabras? ¿Cómo identificar lo que se respira por fuera de los escritos políticos, científicos, literarios, filosóficos, sin ser ellos mismos lo identificado? Finalmente, ¿cómo hablar de memorias y acciones prescindiendo de la arrolladora cultura escrita donde quedan relatadas y desde donde también pueden ser recuperadas como experiencia? A todas estas preguntas desaforadas que continúan dejando una sombra de interrogación en quien ahora escribe, el libro desarrolla página a página una respuesta: de que hay algo que estaría excediendo al texto, algo que existe previa y posteriormente, irreductible a cualquier formato en el que sea traducible

la voz. El mito. Un pensamiento que sin estar fechado recalca un pasado o elucubra un futuro, mientras activa un repertorio de preguntas y respuestas sobre los dramas del presente. Así, historizar las formas de conocimiento científico, ensayístico y político que caracterizaron los debates más importantes del siglo XX argentino es, para González, historizar ese conjunto de mitos que vibra en el subsuelo de estos mismos debates. Y, a su vez, historizarlos es también identificar quiénes reflexionaron codo a codo con ellos y quiénes lo hicieron partiendo de su rotunda conjuración. Es decir que pensar el mito es una forma de pensar el movimiento de la historia, de cómo los hombres se inscriben en ella, alrededor de qué expectativas se reúnen o se dispersan, por qué actúan o dejan de hacerlo.

Todo libro de la espesura de *Restos pampeanos* trae consigo una urgencia, algo que el momento histórico en que se escribe transforma en imperioso. En el camino de los mitos leídos por Horacio González viaja el llamado a pensar una vez más la nación y las ideas que se forman sobre ella, pensamiento del ensayista pero también de aquellos sobre quienes ensaya (nombres sonantes de la historia del siglo veinte argentino que siguen una cronología fechada por la familiaridad o divergencia de sus ideas y no por la secuencia del almanaque doméstico: José Ramos Mejía, José Ingenieros y Florentino Ameghino, Martínez Estrada, Arturo Jauretche y Carlos Astrada, Astrada y Perón, Perón y León Rozitchner, Lugones y Borges, Hernández Arregui y Ricardo Ro-



jas, Cooke y Trotski, Astrada y Mao, Santucho y Gombrowicz). Reflexionar una nación que no esté destinada a aglutinar identidades (fábrica de integraciones culturales, económicas y sociales), sino una nación convertida en obstáculo, en impedimento, lugar donde se anulan representaciones y se representan anulaciones. Entender, entonces, la formación de una conciencia nacional como aquél camino filosófico que puede entumecer acciones y pensamientos o incentivar mezquinas e injustas selecciones, pero también seguir siendo el escenario de aventuras políticas, económicas, culturales y artísticas. Amparado por el pensamiento de Antonio Gramsci, se trata de volver a una idea de nación como "libro vivo", lugar donde sea posible articular texto y acción, organizando experiencias sociales y políticas inéditas (novedad que no reclama necesariamente espontaneísmo sino una reflexión intensa sobre las condiciones históricas).

En la perspectiva local, es una aceptación de nación que, prendada de los ecos de una tradición compleja compuesta por distintas aleaciones de pensamientos políticos (marxismo, trotskismo y nacionalismo fundamentalmente), busca dar forma a la pregunta de cómo y hacia qué rumbos fueron madurando las izquierdas nacionales. González se centra en cuatro nombres que considera pensaron con mayor insistencia la idea de "vida nacional": John W. Cooke, José Hernández Arregui, Héctor Agosti y Carlos Astrada. Sin embargo, va a ser Cooke quien insinue la concepción de nación que retoma y afila este libro. Precisamente, la

idea que Cooke tiene sobre el peronismo como "hecho maldito" de la política argentina. Es decir, como el movimiento que "hablaba de revolución para impedir la revolución; impedía la revolución creando al mismo tiempo sus motivos principales". Y como paso posterior, idea que sirve para concebir la política —ya sin nombres famosos— como una actividad que contiene en sí misma movimientos de afirmación y refutación.

Es justamente en este doble movimiento de avance y decepción, cuando se hace difícil afirmar quiénes somos, donde se hace presente el mito. El mito de la locura coayudando a la comprensión de la historia, el mito de la justicia y el honor (historia y política transformadas en un duelo entre hombres y linajes), el mito de la conducción (donde el conductor lidera actos y palabras), el mito de la insurgencia bulliendo en napas subterráneas que deben ser despabiladas (que convoca un telurismo místico y una metafísica de las fuerzas sociales); son sólo algunos de los que dan identidad a la política argentina durante más de medio siglo.

Acaso la concepción más intensa del mito que lee y escribe González (y digo más intensa porque alienta una forma de conocimiento autónoma, singular, que desafía la idea de periferia cultural) es la que hace de éste un inquilino indeseable que salvajiza (la ciencia, la historiografía, la filosofía, la política, la literatura) y entromete barbarie donde no la hay o la exacerba donde ya existe. Así entendido, el mito puede ser la promesa de una crítica subversiva y anticivilizatoria.



# Nos queda la palabra

El pensamiento de León Rozitchner ha ido configurando una trama compleja en la que se mantienen ciertos tonos, algunas preocupaciones y pasiones, que hilan los muchos y variados temas que investigó y analizó. Esa multiplicidad es evidente con el mero enumerar de los libros que ha publicado: *Persona y comunidad* (1962), *Moral burguesa y revolución*, escrito en la época en que daba clases en la Universidad de La Habana (1963), *Ser judío* (1967), *Freud y los límites del individualismo burgués* (1972), *Freud y el problema del poder* (1982), *Las Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia* (1985), *Perón, entre la sangre y el tiempo* (1985) y *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y capitalismo. (En torno a las confesiones de San Agustín)* (1996).

León es un filósofo argentino, y no sólo porque nació en Chivilcoy. Si bien su formación filosófica transcurrió en la Francia de Merleau-Ponty y Lucien Goldmann, de nuevo por Argentina se involucró en las experiencias de *Contorno* y de la nueva izquierda. Por estos tiempos, innegablemente oscuros, da clases en la Facultad de Ciencias Sociales, con la amenaza pendiente de la jubilación. Quisimos hablar con él sobre sus libros, pero también sobre la actualidad nacional. Lo que se dijo, está en las páginas que siguen.

# Entrevista a León Rozitchner

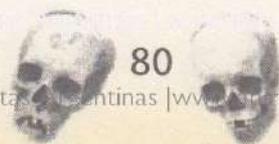
---

por **María Pia López y Diego Sztulwark**

*Lo primero sería pedirte que nos cuentes sobre la relación que vos planteás en La Cosa y la Cruz entre el cristianismo y el capitalismo, ¿qué subjetividad se juega ahí?*

---

Me preguntaba qué hizo posible pensar al hombre como lo pensamos ahora: su origen está situado, pienso, en una concepción religiosa que descalifica de manera radical las cualidades del cuerpo, cualidades sensibles y sensuales que han sido cuantificadas, disueltas y atomizadas por el capitalismo. Primero fue el hombre-máquina; ahora es el cuerpo fragmentado del hombre-robot: sólo la unidad de su apariencia permanece. Pero lo humano mismo está ahora puesto en duda: ¿qué es el hombre para el capitalismo financiero? Tanto da clonarlo en una incubadora: la immaculada concepción ha triunfado tecnológicamente. La madre engendradora sobra, el padre no existe. Como dicen los bancos, con el cuerpo se pueden crear "nuevos productos" que lo hacen rentable. La ciencia privada nos fragmenta. Basta ver la medicina y los fármacos: con el despedazamiento expropiador del cuerpo logra una de las exacciones más jugosas y obscenas a costa del enfermo. La ciencia fragmenta el cuerpo del saber, así como la TV y los diarios fragmentan y pasivizan el imaginario de los ciudadanos: los desconectan profundamente de sí mismos. En el capitalismo no hay mal que por dinero no venga. Me preguntaba: ¿cómo surge en occidente esta pulsión loca, de dónde viene este anhelo de acumulación infinita, ilimitada? Si bien por esencia el capitalismo estaba movido desde su origen por ese anhelo, solamente en nuestra etapa histórica, cuando culmina dominando la tierra, lo vemos jugar de manera más plena: aparece en el extremo límite de su locura universalizada, que es la acumulación infinita de dinero por la acumulación misma. Esa acumulación ilimitada, que no encuentra ningún freno, arrasa con todo: es indiferente ante el aniquilamiento de todo lo existente. Nos preguntamos por este aniquilamiento desenfrenado, sin límite: gozoso. Este es el siglo de las matanzas más crueles y masivas, de la aplicación de la ciencia también a una destrucción



ilimitada antes impensada, la bomba atómica y todo lo que conocemos: Auswitchz, Hiroshima, Nagasaki, la degradación masiva e intensiva por la pobreza, que es asesinato consciente y sostenido. Está en juego la perpetuación humana. Esta cosa loca, que sólo tiene explicación en una previa negación que abarca no sólo el cuerpo sino el campo de lo imaginario y por tanto de la realidad, pienso que se origina con el cristianismo. Antes del cristianismo era impensable una desvalorización del cuerpo en la magnitud que engendró su doctrina, su aniquilamiento como fundamento de toda valoración, tal como ha sido planteado en el imaginario cristiano. Quería buscar cómo poder ver esto. Es lo que me pregunto en *La Cosa y la Cruz*.

Y como todo pensamiento, se origina en la propia experiencia. La significación mortífera y asesina del cristianismo no tuve que encontrarla en Nietzsche sino en mi propia historia. El Papa acaba de confesar el pasado criminal de la Iglesia. El cristianismo es en su fundamento una religión de odio: desde hace dos mil años también va dirigido contra los judíos: acusados de matar a Cristo, la divinidad que ellos adoran. Sobre el cristianismo se ha desarrollado toda la razón actual de Occidente. La riqueza financiera es el aroma espiritual cristiano que exhalan todas las mercancías convertidas en dinero: hay goce en poseerlas como capacidad infinita de adquirir todas las cosas, pero sin hacerlo: acumulan en símbolos numéricos la vida cualitativa que niegan. El capital financiero cree vencer a la muerte al destruirlo todo para sacarle

su esencia mística inmortal a las cosas que los hombres que perecen producen. De su destrucción destila, como su aroma, la inmortalidad del dinero. En vez de vida que produce vida, es dinero que produce dinero. La inversión más monstruosa fue alcanzada: el cristianismo le presta sus premisas, el capitalismo saca sus conclusiones. Sólo sabiendo que la vida es mortal ésta puede adquirir su sentido más profundo, más irrenunciable. Si la infinitud desaparece, y la vida prevalece, no hay, no puede haber ningún absoluto al que el hombre se sacrifique.

En cambio esa alienación extrema que el cristianismo impone implica una concepción del cuerpo como despreciable y sacrificable para alcanzar la infinitud celestial, supletoria y vacía. La pulsión de muerte invade el núcleo de la vida. La vida debe ser sacrificada, y convierte en pecado los deseos más elementales que se organizan y se crean desde el cuerpo sexuado. Por lo tanto, si el cristianismo y el capitalismo triunfan conjuntamente, tienen que tener un carácter complementario. Había que ir a buscar el origen: estaba en el siglo III, cuando el catolicismo se convierte en la religión obligada del Imperio Romano. Me metí en el libro, y lo hice casi de un tirón. Salvo al principio: comencé a trabajar con las categorías freudianas, que son categorías patriarcales. Entonces descubrí que tenía que cambiar de categorías para poder entender esto, porque Agustín en su discurso me estaba dando elementos que me señalaban que el cristianismo era otra cosa distinta a la que



Freud planteaba. Volví a reescribir los tres capítulos que tenía, y a partir de allí seguí una línea, que fue para mí algo nuevo: comprender el lugar de lo materno en el dios masculino. Porque la madre Virgen, desexualizada, quedaba metamorfoseada en Iglesia de piedra: una nomenclatura masculina reemplazaba a la madre sensual negada. Primero, darme cuenta que el dios judío no tenía mucho que ver con el dios cristiano. A San Agustín el dios cristiano le es ofrecido por su madre: ella le proporciona el Dios-Padre abstracto con los contenidos cualitativos de sí misma, pero que viven de una vida subterránea y reprimida en su hijo. Bajo el nombre del Dios-Padre se esconde la divinización loca que la madre hace de su propio padre, no del padre de su hijo. Y por otra parte, esto entra dentro del sistema imaginario que crea el cristianismo: el padre real no existe en el racconto del Nuevo Testamento, José queda plenamente borrado: no gesta al hijo sino que es Dios-Padre quien la insemina a su esposa María. Se crea un complejo parental que, a diferencia del triángulo freudiano, es muy extraño: los tres términos –el padre, la madre, el hijo– son negados como seres encarnados y elevados imaginariamente a lo celeste. Un triángulo psicótico se instala en el fundamento imaginario de cada sujeto. Este complejo parental cristiano establece un corte muy profundo entre el padre y la madre real, y con nuestro propio cuerpo, porque lo que la Virgen-madre nos pide es que debemos aceptar ir al muere para demostrarle que su creencia es cierta, que cree-

mos en ella: que nos identificamos con Cristo crucificado y que seremos eternos. Esto crea un simbolismo de sacrificio de la vida que no puede haber dejado de ejercer sus efectos en la creación de la subjetividad de todo Occidente. Esta identificación con el condenado a muerte para redimir los pecados sólo por abstracción podemos decir que no tuvo influencia: tiene veinte siglos de existencia.

*Habría para vos en esa constitución de la subjetividad que niega lo cualitativo, una destitución del carácter sagrado de una persona, lo que permitiría explicar algo como los campos de concentración.*

Históricamente sabemos que el antijudaísmo existe porque existe el cristianismo. Antes del cristianismo existían conflictos entre los pueblos, pero no un antijudaísmo sagrado. Es la primera vez que una iglesia, que una razón que circula por todo Occidente señala al pueblo judío como deicida, como su contrario radical, como su enemigo, como asesino del propio dios, que es la figura más distante y expulsiva que pueda crearse. Aunque ahora pidan perdón eso está implícito en su doctrina.

*Entiendo cuan fundacional decís que es el cristianismo en la fundación de la subjetividad, sin embargo me parece que va más allá de la persecución de la razón del cristianismo hacia los judíos. Me parece que ese tipo de subjetividad explica muchas otras*

situaciones de ataque a los cuerpos concretos...

Ah, sí. El judaísmo bíblico (no el sacerdotal que recurre a las categorías de lo puro y lo impuro para someterlo) valoriza al cuerpo, y sobre todo valoriza al cuerpo colectivo: el cuerpo tiene sentido en su relación con la comunidad. El pueblo judío aparece como elegido por dios. En el cristianismo no es el pueblo el elegido sino el individuo, se jerarquizan las relaciones sociales, y por eso la iglesia se convierte en el cuerpo místico de la madre: pretende suplir la madre primordial escamoteada, ocupar su sitio. Lo expropia al hombre de sus pulsiones primeras y las reorganiza en su provecho. Esto sirve evidentemente no sólo para explicar lo de los judíos. El cristianismo es la primera religión donde aparece como iglesia católica, o sea universal, la universal desvalorización del pecaminoso cuerpo humano. El cristianismo sólo universaliza la muerte. Y la muerte te promete la verdadera vida, la eterna. Pero al mismo tiempo, el cuerpo tiene que seguir produciendo hijos del mismo modo que la iglesia necesita que todo sistema siga produciendo pobres. Si la realidad no produjera pobres, la iglesia tendría que inventarlos. Para dominar tenés que satisfacer de otro modo lo reprimido. La transgresión permite el dominio, y ésta es la sujeción más profunda que se puede alcanzar: el corte entre realidad despreciada, la salvación en el más allá, y el desprecio del cuerpo, ya tenés todo. En San Agustín está el descubrimiento del dios cristiano como equivalente

universal del intercambio humano. Agustín es un personaje fabuloso, realmente, habría que leerlo, ahí hay una inteligencia extraordinaria puesta en juego para negar lo que nosotros afirmaríamos. Por eso te subyuga, pero es el gran fundador, con San Pablo, de la Iglesia. Católicos y cristianos protestantes siguen siendo adeptos a San Agustín.

San Pablo aparece –según Badiou– muy alejado de la figura del individuo, y más bien como una especie de fundador de un universalismo concreto, un comunismo ontológico, etcétera. Además aparece como un organizador militante.

Es un organizador militante, sí, que fue primero una especie de integrante de un grupo de tareas.

De todas maneras, no te iba a hablar de Badiou, sino a preguntarte hasta donde Agustín no es un pensador del individuo dentro de la tradición del cristianismo. Es decir, si no hay un antes y un después de Agustín, en el mismo cristianismo. Si la figura del individuo –que hoy denunciamos todos– no es una ruptura dentro de la tradición del cristianismo. Si Agustín y Descartes podrían haber sido todo el proceso de creación de esa figura del individuo.

Sí, en Agustín está el “yo pienso” de Descartes casi con las mismas palabras. Pero podemos pensar que el



destino individualista estaba planteado ya desde Pablo, pese a que unificara colectivos cristianos en diversos pueblos. En la medida que planteas un dios que habita en tu interior, está la idea de individuo separado, regulado por un centro trascendente que lo determina desde lo más íntimo como individuo. Sólo si primero estamos referidos a ese centro absoluto como individuos, Cristo, formamos luego parte, como consecuencia, del colectivo de los dominados previamente por ese mismo Dios. Formaran conjuntamente un colectivo de cristianos, idénticos en lo fundamental de sí mismos.

*El tema es el siguiente: me da la impresión que hay dos interpretaciones. La primera es Pablo fundando la abstracción. Pero la otra es que, en Damasco, Pablo pasa del grupo de tareas a otro tipo de militancia, la evangelización. Y cuando él plantea la igualdad de griegos, judíos, cristianos, porque todos somos hijos de dios, ¿hasta qué punto esa discusión con las particularidades es una fundación de un universal concreto o de un universal abstracto? La pregunta sería esta: ¿hasta dónde la generación de un universalismo no abstracto, sino de lo humano, que reivindica todo lo humano, hasta qué punto no opera discutiendo con los particularismos? La cuestión judía de Marx, por ejemplo.*

Pero yo no sé si se puede pasar desde esa abstracción cristiana a la in-

clusión concreta de los particulares. La evangelización es la prolongación del grupo de tareas: una modificación estratégica por el terror y la hoguera. La igualdad de griegos, judíos y cristianos sí, ¿pero con qué fin? Para convertirlos, por la evangelización, a todos en cristianos. Porque el cristianismo, al interiorizar en todos la figura de Cristo, griegos, paganos y judíos, transforma las particularidades más hondas y las aniquila: las convierte en una alienación única, más profunda y persecutoria. Es la aparición de una tecnología universal de dominio desde lo más subjetivo: el sueño de la sujeción completa con la cual todo poder sueña. Lo que veo es la exclusión de toda diferencia cultural histórica para ir a aposentarse en el lugar más profundo que constituye en cristiana la subjetividad diferente de cada uno. A vos, para ser reconocido como hombre –por el carácter evangélico de la religión que se impuso por la fuerza, la persecución y el exterminio en todas partes– no te reconocen como diferente en tus creencias: tenés que convertirte en un igual y para ello te imponen por el terror la misma fe. Pasó con todos los pueblos que fueron dominados por el capitalismo. Todos fueron evangelizados, obligados a perder su diferencia más profunda, universalizados por el cristianismo, que se ve acompañado por la globalización-universalización del capital financiero. La evangelización es necesaria para hacer de todo hombre un hombre capitalista: evangelizaron a los africanos como antes evangelizaron a los americanos. Pienso que la eclosión de los particularismos más



primarios es la resistencia inconsciente que se está produciendo contra la evangelización cristiana que forma sistema con la evangelización financiera: esa abstracción globalizada que estaba ya en germen en el cristianismo y que culmina, en concreto, dándole un contenido cuantitativo y abstracto a todas las cualidades de los diferentes pueblos y culturas. En esto el protestantismo va unido al catolicismo. Si vos pensás que la universalidad de la evangelización consiste en que cada uno interiorice en su imaginario más primario la creencia de que hay un padre que está en el cielo, que la propia madre pierda sus caracteres sensuales y gozosos y se transforme en madre Virgen, y que vos mismo tenés que ir al muere identificado con el crucificado, esa universalización evidentemente se contrapone a otra universalización concreta de la vida real, que es la que en última instancia el marxismo, con muchos antecedentes, tiende a mantener presente. Por eso no entiendo cómo el marxismo que fue desde sus comienzos crítico de la religión, actualmente no la ejerce. El pensamiento de izquierda se hace el desentendido con respecto a esta religiosidad opresora, como si no formara parte de la oposición más radical que existe entre la universalidad que pretende la izquierda y la universalidad que existe en el cristianismo y que el capital prolonga. En ese sentido, a mí me parece una reducción políticamente interesada decir que a partir de la iglesia o del cristianismo se abre una universalización que coincidiría con la universalidad concreta, particularizada. Eso dice

también la Teología de la Liberación, pero para ellos la única Verdad sigue siendo la cristiana.

*Me interesaba llegar a un punto: la relación San Agustín-Descartes. Porque entonces ahí el individuo si bien se funda en última instancia por una lógica creada en el cristianismo pasa a reproducirse por una lógica de individuo, ese universal pasa a ser el mercado.*

---

Eso se explica por la escisión del sujeto que, con el desarrollo del racionalismo, aparece previamente en la escisión respecto del campo de la ciencia y de la religión. El cristianismo había establecido la Verdad respecto del origen del mundo y de todo lo existente. Cuando se demuestra científicamente que la Tierra giraba alrededor del Sol, esto contrariaba la concepción teológica, porque si la tierra no era el centro del universo como se pensaba, quiere decir que nosotros ya estamos en el cielo: la hoguera te esperaba. Entonces Galileo dice: nosotros no tocamos las verdades de la Iglesia (es decir, la constitución más honda de lo subjetivo que no se modifica), seguimos siendo cristianos, porque estamos hablando meramente de un cálculo respecto del movimiento de los astros, que para nada ataca la verdad de la iglesia. Ahí ya tenés un corte fundamental: por una parte el científico mantiene las condiciones de dominación de la Iglesia sin interferir y sin criticar su Verdad absoluta, y por la otra lo que hace es abrir un espacio para pensar el mun-

do de las cosas físicas. Hay dos verdades: una con mayúscula y otra con minúsculas. Ese espacio matematizado, que excluye de la ciencia lo imaginario religioso, lo prolonga después Descartes, que sigue siendo cristiano, que por una parte acepta la religión y por otra prueba la existencia de dios racionalmente para poder seguir pensando desde el punto de vista objetivo. Cada sujeto se divide en dos: piensa la ciencia sin tocar en nada el fundamento religioso más íntimo, y los hacen compatibles y coexistentes. Ahora al dominio religioso se le agrega el dominio científico: el sujeto se divide. Eso ya lo vislumbraba Marx al hablar de las fantasmagorías cristianas que acompañaban al capitalismo, aunque no distinguía lo inconsciente social de lo inconsciente subjetivo, arcaico y primario.

*Vos sostenías hace muchos años, con otras palabras, ya que sobre esta figura del individuo no podía haber una izquierda, porque la izquierda era víctima de esta abstracción.*

Fijate que la izquierda en los '60, igual que el cristianismo, se planteaba la exclusión del judaísmo sionista, pero por su complicidad con el imperialismo. Se negaban las particularidades que están presentes en todo Estado. Como si en ese nuevo Estado de Israel no hubiera lucha de clases, como si no hubiera nacido contradictoriamente por una razón histórica: el exterminio judío. Pero también ese socialismo "científico" era el de las ciencias que pedían la neutralidad del

sujeto para pensar la verdad histórica científica. El sujeto era para Althusser el soporte de una determinación. En Marx había puntas de otra cosa. Aunque Marx en algunos momentos, en el 57, pensaba que cuando aparecía la ciencia desaparecían los mitos, algo que Freud destruye para siempre. Freud mostró que los mitos persisten, a pesar de la ciencia, junto a ella. El hombre cortado en dos: hay una escisión fundamental entre lo imaginario arcaico infantil y la racionalidad científica adulta. Eso se mantiene hasta ahora y en todos nosotros. Esta escisión del yo no es de esencia. Es increíble, ves a los científicos adorando a la virgencita de Luján, comulgando, y después trabajando con cosas muy "objetivas". No aplican la ciencia al conocimiento de su propia formación histórica subjetiva.

*La pregunta iba hacia otro lado. Una vez que el individuo ya existe como realidad, ¿cuál es nuestra política frente a eso?*

Ah, tu pregunta era práctica y política. Yo no puedo bajar línea. Habría que preguntarse cómo cambia esto, sobre todo la concepción del quehacer político. En "La izquierda sin sujeto" ya en los 60 yo estaba planteando este tema: hasta que no apuntes también al cambio de los actores al mismo tiempo que al cambio del sistema productivo, no podés armar algo que tenga un pensamiento y una eficacia diferente. El problema está en que perdés la eficacia al desconocer los obstáculos de la realidad, y la construcción cristiana de los sujetos es uno

de los grandes obstáculos para poder pensar, aún teórica y políticamente, la transformación de esta realidad misma.

*En "La izquierda sin sujeto" aparecía una pista interesante, que es plantear contra el individuo, una idea de persona anclada en la experiencia sensible y concreta, porque sobre la subjetividad del individuo producido por la religión y la economía, por esta alianza, no iba a haber una izquierda posible. Me parece que lo decías un poco con estas palabras: en última instancia la única pista que podemos tener hoy es un reenvío a la experiencia sensible y concreta.*

Bueno, eso lo he sacado también de Marx. De Freud, pero también del Marx de los *Manuscritos*. Es lo más especulativo de él. Tiene, se lo critica, una cantidad de falencias "científicas", Althusser se encargó bastante de eso ya. Realmente ahí está presente la totalidad del planteo: cómo el cuerpo es transformado por la cultura, cómo el ojo se convierte en un ojo teórico, hasta esa profundidad. Pero agregamos: no por eso el ojo deja de ser también ojo religioso: ve fantasmagorías, lo cual es más difícil de estudiar con las ciencias exactas. Pero Marx, al mismo tiempo, explica cómo el deseo del otro determina las relaciones humanas y el fracaso existe allí también: si una mujer no te ama por más que seas un tipo amante te jodiste ¿no es cierto? Este es un límite para la razón. A nivel sensible y afectivo no

todas las contradicciones humanas son resolubles ni cognoscibles. Marx tomaba a la relación hombre-mujer como dando sentido a toda transformación humana. Hay dos extremos en Marx: la contradicción que existe entre el trabajador asalariado y el capitalista, que sería el que define la verdad del sistema desde el punto de vista de la producción. Pero por el otro lado está la relación hombre-mujer, y entonces Marx dice que estos dos extremos —producción social económico-política y transformación de la relación hombre-mujer dentro del patriarcalismo— son los que tienen que verificar el sentido de un sistema histórico: la contradicción que sigue subsistiendo entre el hombre y la mujer y la contradicción en el campo del trabajo. Ahora me podés decir que el inconsciente freudiano no existía para él. Es claro, Marx no tenía por qué saberlo, eso viene después. Y por lo tanto la diferencia entre proceso primario, arcaico, y proceso secundario en la construcción histórica de la subjetividad, tanto en la mujer como en el hombre, no está en él presente. El pensamiento marxista contemporáneo, tendría que incluir además de la historicidad de los modos de producción, la historicidad del sujeto.

*¿Te parece que hubo algún momento en el que la izquierda pudo ver esas cuestiones?*

No. De lo que yo conozco no mucho. La otra izquierda, por lo menos, tenía pujanza a nivel político, uno decía "hay que aportar estos elementos", pero ahora terminó en fracaso.

La Unión Soviética pienso que ha caído por esto mismo. Porque en Cuba, que no tiene una economía dominante, allí la transformación subjetiva de los hombres, con todas las limitaciones que tiene, hace que no hayan podido ser dominados todavía. Es decir, que las condiciones económicas no son las únicas determinantes de la persistencia de un país, de un sistema, de un pueblo. Creo que ahora se van a joder con la entrada de la gente que trae la industria del turismo, porque entra lo peor: el consumismo. Pero no le queda otra: para seguir subsistiendo tienen que correr el riesgo.

*Esto de Cuba lo leímos en un artículo tuyo de El Ojo Mocho... Que de algún modo continúa las intuiciones fundamentales de tu libro Moral burguesa y revolución ¿te parece que se sostiene eso?*

Sí, lo leí en La Habana, en un coloquio al que me invitaron para conmemorar el 40 aniversario de la revolución. Se sostiene como interrogante y como presencia real, más allá de que algunos despotriquen contra Castro. Fidel Castro es un jefe de guerra, a ese país los EE.UU. le hacen la guerra, y si a un país lo atacan para destruirlo por sus virtudes y logros, no por sus defectos, eso crea condiciones muy particulares que deben ser tenidas en cuenta. Me parece hipócrita pedir que allí se den las condiciones de las "democracias" formales, cristianas y capitalistas de nuestro tercer mundo, donde el terror, el genocidio y la in-

justicia más escandalosa predominan, y la impunidad para los asesinos y para la expropiación de nuestros bienes y el empobrecimiento asesino en medio de la mayor riqueza. La democracia real está en la participación de la gente dentro de una realidad, y podemos afirmar, porque lo he visto, que la calidad humana y moral del cubano que la revolución produjo es superior a la nuestra. Que muchas cosas deben ser modificadas, que la burocracia existe, no hay duda ninguna. Pero no soy yo el que dice que Cuba tiene que existir. Cuba existe por sí misma. Quizás se esté experimentando como democracia real, muchísimo más que entre nosotros.

*¿Cómo decidís qué leer, o qué te interesa de las teorías actuales?*

Las formas básicas del pensamiento abstracto uno las tiene metidas adentro ya, puesto que las ha transitado, pero seguir pensando otra vez especulativamente a mí no me atrae. Por ejemplo, el Ser no me atrae como objeto del pensamiento. Quizás sea mi límite. La especulación es un sistema distante, que al mismo tiempo obscurece lo que intenta elucidar, porque deja en la sombra muchos presupuestos reales, que permite pensar sin ponerlos en juego. Es necesario que esté presente una articulación entre la realidad vivida y el pensamiento del tipo que piensa. Porque la relación con un libro es siempre de persona a persona: hay simpatías y antipatías muy profundas. Aún con San Agustín, que es lo más distante de lo que yo pueda querer, me atrae



y me pone en duda. Esa es la diferencia, por ejemplo, entre Freud y Lacan. A éste último creo entenderlo, pero no le creo: no me gusta su modo de pensar y su estilo. Más bien, me parece que han cortado la raíz fundamental desde la cual se piensa: que son las ideas movidas por el afecto hacia el lector. Cuando leo a Lacan me siento usado. Esto puede ser arbitrario. Pero en cambio hay autores, nada fáciles por cierto, como puede ser un católico como Michael de Certeau, que me cautivan y me sirven. Ese tipo de pensamiento afectuoso me atrae más que el otro: elecciones que uno va haciendo siguiendo sus propios deseos.

*Tus libros son casi siempre argentinos, más allá de los temas, el problema parece ser Argentina. Dos preguntas en relación a eso: ¿qué es ser argentino?, y ¿qué es hoy Argentina?*

Yo creo que soy el menos argentino de los argentinos: tuve que nacer aquí dos veces. Llegando de Europa me encontré con David Viñas, a quien antes de irme conocía desde la facultad, y con Ramón Alcalde, con Ismael Viñas, que estaban muy metidos con la historia argentina. Fue decisivo: formamos el grupo de la revista *Contorno*. Me había ido buscando el origen, el retorno a la cultura europea: a la fuente misma de la nuestra. Pero también huyendo de la sofocación que un adolescente podía vivir en plena cultura peronista. Treinta días en barco hasta llegar a Génova. Fui a vivir lo que aquí era imposible, no sólo

a estudiar. Me conmovía la densidad decantada por la historia, las piedras y la gente trabajadas por el tiempo. Era el lugar donde se encontraba el secreto de todo lo nuestro: hasta el de nuestros inmigrantes y por supuesto el de mis propios padres. Argentina es un país aborígen si vos querés, pero que ha barrido lo que está en su origen. La historia que me enseñaban aquí en la escuela me parecía una historia de cambalache: ¿cómo podría quererla, identificarme con ella?. Todo te remitía a Europa. Me sentía un poco al margen de esta realidad aunque estaba muy metido sin darme cuenta. Ser argentino es ser frustrado. La destrucción y el desamor por la patria, la degradación prepotente y soberbia de las clases propietarias y las que han ocupado el poder de sus instituciones –educación, justicia, FFAA– no tiene límites. La población está acobardada después de haberse plegado a todos los espejitos de colores que le han ofrecido: está vencida y ni siquiera puede reconocer que ha entregado su alma. Basta ver las caras de la gente. De chico andaba mucho por la calle, veía cómo la historia se estaba haciendo. El surgimiento de Perón: yo estaba abajo del balcón cuando hablaba en la Secretaría de Trabajo y Previsión, en la Diagonal Sur. Argentina es para mí una gran frustración colectiva y una destrucción ininterrumpida: hoy casi no existe como país. Las clases dominantes no la aman, y los que han estado a su servicio, han demostrado una degradación a la que Perón extrañamente le dio un nombre: los vendepatria.

*Acabás de confesar un origen peronista...*

---

Estuve como mirón. Hay otras situaciones: el 17 de octubre estaba cerca de allí, cuando bombardearon la Plaza. También cuando era chico estaba en el Club infantil socialista, a los 15 años, en la calle Austria 2656. Qué se yo, me echaban de los colegios, estaba incómodo en este país. Siempre me pareció un país insostenible, pero ese es mi país parece. En Europa descubrí América. Cuando volví escribí una cosa que se perdió, donde reconocía que el origen está por todas partes: fue una revelación. Si está por todas partes, el mío está acá, porque es aquí donde mi propia historia se ha formado. Tuve que asumir eso, me costó bastante. A partir de allí, luego del exilio para evitar que te maten, uno se fue quedando. ¿Por dónde iba tu pregunta?

*Te habíamos preguntado por qué tus escritos son argentinos...*

---

A mí la filosofía abstracta me aburre, la metafísica suele terminar en afirmaciones muy disparatadas, salvo algunos autores que me interesan. La historia de la filosofía —el Edipo de la filosofía, como la llama Deleuze, que se leyó todo—, la leí a mi manera. Pero he preferido otro derrotero, más desasido del planteo académico. Para mí la filosofía tiene un sentido: comprender lo fundamental, pero desde las cosas que te pasan donde estás viviendo. Si de los buenos escritores se dice que alcanzan lo universal desde lo particular, lo mismo pasa con la filo-

sofía: lo universal es sólo pensable desde la particular inserción que uno vive. Quizás sea mi límite. En este caso descubro el mundo desde la Argentina. Pero si bien estaban referidos a la Argentina, creo que tienen un carácter explicativo que va más allá de lo nuestro. Me he movido en eso. El peronismo me conformó, me hizo daño, entonces tenía que comprender al peronismo. De pronto, tenía que escribir sobre el cristianismo: la comprensión del origen del daño se profundizaba. Pero cuando más retrocedes hacia atrás en la historia, y por lo tanto, vas ingresando determinaciones externas en lo interno, tanto más vas descubriendo que los problemas de la Argentina son problemas que tienen que ver también con lo universal. Por ejemplo, con Agustín. Que un judío de izquierda después de 1700 años y desde la Argentina, el culo del mundo, se ponga a dialogar con San Agustín, es muy extraña esa simpatía y esa contemporaneidad con un católico del imperio romano. Frente a la tumba de Hegel en Berlín yo, judío y argentino, hijo de inmigrantes, le recité de memoria, como homenaje, un párrafo de la *Fenomenología* donde se refiere a la muerte y al supremo desgarramiento. Pero para hablar de algo tenés que estar inserto en algún lugar desde el cual podés recuperar la totalidad significativa que te permite pensar. Ese es el destino nuestro, el destino de ustedes.

*Vos decís algo así como que es lógico que hoy no surja una filosofía importante por la retracción del movimiento de masas...*

---



Cuando la gente no se mueve, la filosofía no piensa... es más corto y más cierto.

*¿Pero no pensás que la filosofía tiene que vérselas con momentos en que las cosas están realmente mal?*

---

Sí, pero cuando las cosas están realmente mal no hay pensamiento filosófico. Cuando no hay esperanza, no hay futuro ¿qué puede pensar el pensamiento? De hecho, el capitalismo ha provocado una retracción completa de la reflexión, y también de la filosófica. Lo último apareció después de la Segunda Guerra Mundial. Había un horizonte. Pero con la caída de la Unión Soviética, y la dominación de Estados Unidos, implantada de un modo tan feroz, ha desaparecido toda perspectiva a corto plazo. Es cierto que sucede cuando más es necesaria la filosofía. Es tal el vacío, es tal la impotencia. Conviene callar cuando uno no entiende, yo todavía no puedo captar adecuadamente lo que está pasando, y así como en el 89 me quedé en bolas y me dije: bueno, tengo que buscar donde encuentro la punta para pensar de nuevo. No podés pensar voluntariamente un problema si no hay algo que se elabora en vos. Yo siento que ahora –y no es por la edad– no tengo la posibilidad de pensar el futuro, y creo que la gente tampoco tiene la posibilidad de pensar nada nuevo, por eso aparece tan poco. Hay una desazón generalizada, el modelo es tan dominante, tan ferozmente amenazador y destructivo que es como si

se acercara el fin del mundo. La mayoría de la gente en este país está atontada, no sé si ustedes pueden vislumbrar algo que te active, que te incite, que te caliente para hacer algo.

*En la revista pensamos que algo hay, algunas experiencias...*

---

¿Por ejemplo?

*Por ejemplo lo que está pasando en Chiapas, o en el MST de Brasil nos resulta interesante.*

---

Sí, bueno, es cierto. Hay un comienzo de organización de fuerzas populares antes siempre sometidas, con gran coraje, que por primera vez se unen y son sostenidas también por el apoyo internacional. Chiapas está tolerada por el gobierno, están cercados y sin embargo se organizan y resisten. En última instancia las armas son meramente simbólicas allí, ustedes saben que están amenazados continuamente por los paramilitares, que destruyen poblaciones y asesinan. Y México está al servicio de los Estados Unidos ¿no es cierto? En México siempre hubo masacres de campesinos y de dirigentes campesinos. Chiapas es un signo positivo, más bien un símbolo de lo que podría hacerse si el ejemplo cundiera. Pero por ahora está circunscripto.

*¿Y la experiencia de Brasil?*

---

Los Sin Tierra. Bueno, Brasil tiene un importante partido de izquierda, tiene una posibilidad popular, nosotros tuvimos el peronismo, o sea no

tenemos nada, absolutamente nada análogo desde la izquierda. Cuando dije antes eso, era pensando desde la Argentina. El peronismo imbecilizó a la gente. Hay puntas, pero que sobre esas puntas se pueda basar una transformación, yo lo veo muy lejos. La capacidad de control y deformación de esa subjetividad de la gente dominada es mayor que nunca. Es impresionante. El capital financiero compró todo, compró la capacidad de "hacer" a la gente. Después del terror, la mayoría quedó anonadada.

*¿No es posible, León, que lo que se ve en los medios sea una acentuación de una de las líneas existentes en la realidad? Porque la agrupación HIJOS es nueva, por ejemplo.*

Sí, pero son todavía pequeños grupos. También está la CTA. Fijate, en momentos como los actuales, la Larga Marcha de la CTA: llegan a la Capital Federal y no pasa nada, había poca gente. En un país que está en las condiciones que está, no es mucha la gente dispuesta a salir a apoyarlos: a movilizarse para mostrarle al poder político su disconformidad. Hay puntas, pero no veo como salir del bipartidismo en lo inmediato. Y la izquierda, siendo tan pequeña y dispersa, es incapaz de unirse frente a un enemigo tan poderoso. Uno reconoce la voluntad, el sacrificio de la gente que hace punta, pero lo doloroso y triste es que ver que la mayoría no se mueve. Hoy la gente está acobardada, aún cuando en algún lugar quieran algo diferente y aborrezcan lo que

está pasando. Es un país muy destruido desde sus cimientos: no sé dónde va a terminar esto.

*A mí me parece que es visible esa decadencia, incluso sin tomar en cuenta la televisión, si pensás en la universidad, la destrucción es evidente...*

Imaginate vos un país en estas condiciones donde la juventud universitaria vota al partido radical que sostiene este modelo. La Alianza gobierna la facultad, los profesores en su mayoría son indiferentes, y Franja Morada domina al estudiantado universitario, no es como para ser optimista en el futuro inmediato. Creo que hay que tratar de explicar por qué pasa esto: primero hay que reconocer los obstáculos aunque duela al describirlos. No soy pesimista, soy optimista a largo plazo. Observo que los estudiantes –y se los digo– no se hacen amigos entre sí, entran y se van solos. No hay mucho interés por el otro, no se calientan. Hay una especie de desvitalización hormonal entre ellos. No me pliego a pensar la destrucción del mundo, tampoco creo que no haya nada que hacer, hay que seguir resistiendo a pesar de todo. Pero en este momento estoy expectante, para no decirte defraudado. Quizás, como decían los judíos: aunque haya un solo justo, puede ser que Sodoma y Gomorra no sea destruida. ¿Ustedes piensan otra cosa? Tenemos diferencias generacionales...

*Yo pienso distinto... estoy de acuerdo con vos en que hay que*

## Entrevista a León Rozitchner

*ver todos los obstáculos, no ser simplista, pero al mismo tiempo que las cosas nunca pueden estar tan mal que uno pueda estar defraudado...*

---

Estoy defraudado respecto de las expectativas que uno tenía de que el mundo cambiara. En esta realidad pasaban otras cosas, y comparando con otras ganas que había en la gente—sin

idealizar— ahora estamos en la penuria máxima. Cuando pensás en el mundo, cómo están destruyendo todo, la naturaleza, provocando el asesinato masivo de poblaciones hambreadas, hay una gran contradicción: el sistema mismo te demuestra que esto no cierra, porque es imposible que persista. Pero sin embargo no creo que caiga por sí mismo, sin resistencia, como pasó con el régimen



soviético: el capitalismo y sus aliados están dispuestos a matar y destruir todo lo necesario para no caer. Con tanta locura desatada, con tanto poder y tanta fuerza destructiva en manos de voraces alienados de poder absoluto, hasta es pensable que destruyan sin querer el mundo, que no quede nada. Estos tipos están totalmente locos, pero están "lógicamente" locos, y eso es lo grave.

*Comparto exactamente este análisis, que hay tanta locura como para que el mundo se destruya, pero la posibilidad de que vos digas esto...*

---

Sí, también veo que cuando se expone un pensamiento diferente por televisión o por radio, sentís que la gente toma conciencia y piensa. Pero los medios pertenecen al capital financiero, y en ellos la estrategia de inhibir el pensamiento y la imaginación es una decisión muy evidente. Saben claramente lo que hacen. Andá a meterte en la televisión o en la mayoría de los diarios. La gente no tiene mucho acceso a cosas que le susciten las ganas de algo diferente. Sin embargo la creatividad social es inesperada: siempre escapa a la inteligencia de los servicios de "inteligencia". Por eso no puede ser anticipada ni prevista: el poder, pese a todo, está determinado y limitado por su propia ceguera.

*Me parece que tu pesimismo es más que justificable, tengo la sensación de que la tarea de la crítica sigue siendo fundamental: mientras la dimensión de los obstáculos no sea percibida, no pueden ser enfrentados eficazmente. Pero sin embargo no creo que haya habido momentos mucho mejores que éste, sospecho que todas las personas supusieron que la época debería ser mejor de lo que era para poder actuar, para poder vivir, para poder hacer cosas. Entonces, me parece que sería casi injusto de parte nuestra decir que nos defrauda el estado del mundo.*

---

Te podría contestar que las otras épocas no fueron idílicas, pero había colectivamente la expectativa de algo diferente hacia delante, un futuro abierto: eran mejores que éste. Hoy no veo un horizonte colectivo de posibilidades pensables o imaginables. Esto no lo podemos pensar solos. Surge colectivamente en cada momento histórico. Puede que el nuestro sea todavía un momento de estupor frente a la magnitud de los anhelos defraudados, y al poder destructivo en este siglo, nunca visto antes. Y si la sociedad sólo se plantea los problemas que puede resolver, como decía Marx, ésta parece que todavía está lejos de hacerlo.

sentó en una fogata que había cerca y como resultado de esa sentada estuvo, luego, enferma una semana, tal era el frío que allí había. Podemos imaginarnos cuál era la situación de vida de esa gente si nosotros por detenernos allí sólo un rato terminamos una semana en cama. Venían de las orillas del río Reconquista, permanentemente inundada, con carencias de toda la vida. Y ahí buscaban una mejoría, tierra seca.

Sin esta imagen no se puede pensar en el proyecto Los Horneros. Esta imagen era resultado de todo un movimiento social y político que se venía dando en la provincia de Buenos Aires y que era resultado de largos años de sufrimiento de la gente. Nosotros descubrimos este lugar por curiosidad pero esa gente —que terminó siendo nuestra gente— vivía en esas condiciones (o tal vez en otras aún peores), desde siempre.

Nosotros volvimos a nuestra casa y nos dimos el tiempo de charlarlo, una semana, y volvimos. La gente estaba en condiciones parecidas pero ya empezaban a levantar sus ranchos, sus casitas. Volvimos con un grupo de jóvenes con martillos y serruchos, con la intención de ayudar. Nos pusimos a caminar y a ayudar a clavar clavos, y la gente nos empezó a llamar por acá y por allá. Se fue dando una colaboración. Conocíamos a algunos compañeros que estaban siendo los líderes de ese movimiento y así pasaron unos cuantos días. No había día que no fuésemos, hasta que nos hicimos necesarios y cuando nos hicimos necesarios nos ofrecieron un terreno para instalarnos, para quedarnos a

vivir ahí. Nosotros lo aceptamos, después de un proceso bastante extenso. Finalmente decidimos ir a vivir a San Ambrosio. Conseguimos una casillita muy precaria de unos compañeros amigos nuestros y nos instalamos. Ahí empezamos a vivir la realidad de esa gente, porque si bien nosotros no teníamos mucho más, teníamos, sí, un devenir distinto: nuestra historia era diferente, teníamos una cultura distinta y más herramientas para la vida, por nuestros conocimientos y saberes de una vida distinta, siempre en el marco de la pobreza.

Y nos vimos inmersos en una situación que no nos gustaba, no se correspondía con nuestra forma de pensar y de vivir. El hacinamiento nos dolía, la falta de higiene, el hambre. La gente vivía una degradación que chocaba con nuestra manera de vivir. Nosotros teníamos dos hijos chiquitos. Andrea y Juan tenían entonces 4 y 5 años. En realidad, teníamos ganas de salir de ahí, de irnos. Pero cuando nos agarraron las ganas de irnos ya no teníamos dónde, la vida nos había llevado a emparejarnos con la gente de San Ambrosio al punto de quedar con sus mismas posibilidades. Con Elisa nos dijimos “o nos vamos a cualquier parte o comenzamos a hacer algo para modificar este entorno donde nuestros hijos van a crecer”. La decisión fue esa: comenzar a hacer algo para modificar ese medio. Además, nuestra casa era un hervidero de chicos y de gente porque éramos los que clavábamos las casas de otros. Desde el vamos, nuestra actitud era de trascendencia: sin propo-



nérnoslo empezábamos a hacer cosas. Ayudábamos a otros a armar sus propias casas, así habíamos empezado a transitar las calles del barrio.

Nosotros estábamos en una militancia política, éramos militantes del Partido Comunista. Estábamos en un proceso de crisis con la organización partidaria porque este tipo de actividades estaban vistas como asistencialismo, como "no políticas". Y nosotros, que fuimos por curiosidad, nos habíamos quedado por lo que sentíamos, que ya no se correspondía con la política partidaria, con la línea, aunque pensábamos que se correspondía profundamente con los ideales del comunismo. Nos fuimos quedando y esa fue también una salida de la estructura partidaria, porque las exigencias de la estructura estaban siempre dirigidas a la acumulación de fuerzas, a la incorporación de afiliados y ese tipo de cosas. Y en ese lugar era imposible hacer eso porque la gente necesitaba cocinar para comer, empezando por nosotros mismos.

Allí tomamos la decisión de hacer algo, convocamos a dos asambleas con unos 40 o 50 vecinos y preguntamos que podíamos hacer, porque nosotros aún sin saber bien qué hacer, nos sentíamos con ganas y posibilidades de comenzar a hacer cosas. La gente se manifestó por resolver el problema de la alimentación y entonces empezamos a pelear la apertura de un comedor. Lo que implicó entrar en confrontación con los dirigentes del barrio, que no estaban de acuerdo con la apertura de un comedor: ellos pensaban que San Ambrosio era Nicaragua y programaban coo-

perativas de trabajo, de viviendas, de autoconstrucción, una serie de iniciativas que en realidad no se conjugaban con las necesidades de la gente. Las intenciones eran buenas, había un buen deseo de los dirigentes de la toma, que pensaban que las necesidades eran eso que ellos interpretaban, pero la gente tenía hambre.

Un buen día uno de los chicos que andaba por allí pidiendo pan en las panaderías cercanas, se desmayó en la ruta y volvió con la ambulancia del hospital, con desnutrición de tercer o cuarto grado y con una receta para la escuela para que recibiera doble ración de merienda. Pero resulta que no había escuela y por lo tanto no había comedor escolar ni raciones de merienda, ni nada. Ese día —cuando el chico vino del hospital— decidimos juntar las comidas que había en las casas en cuatro o cinco ollas y comenzamos a cocinar.

Así empezó a funcionar, en nuestra casa, el comedor, con cuatro o cinco ollas de los vecinos, en una fogata que se armó ahí. Y ya nunca más se dejó de cocinar. Al mes, había unos 360 chicos comiendo en el patio, en el suelo, y a partir de allí, ya no dejamos nunca de cocinar. Ese es el origen de esta experiencia que después se llamó Los Horneros.

Nació esta historia de convivencia. De ninguna manera teníamos entonces las ideas que hoy tenemos, ni los saberes que tenemos hoy. Simplemente fue dar respuesta a una necesidad que aparecía como una necesidad imperiosa, porque tenía que ver con la vida nuestra, no con la vida de "la gente", afuera, sino la vida nuestra.



Aprendimos, así, que nada de lo que nosotros necesitábamos como grupo, como familia, era posible, sino era con otros, y que con nuestras propias manos, es decir, con nuestras solas manos, era imposible lograr nada de lo que nos pudiéramos proponer.

Y así fuimos creciendo del fogón a la cocina de campo, de la cocina de campo pasamos a una cocina a gas, y de las cuatro o cinco ollas chicas pasamos a una olla grande. De estar a la intemperie pasamos al galpón de madera y del galpón de madera pasamos al galpón de mampostería. El comedor incorporó entre diez y quince talleres de distintos tipos de cosas, porque después nos dimos cuenta que comer no era suficiente, que aparte de comer también había que ocuparse de otras cosas, así que alrededor del comedor funcionaron talleres de pintura, de escultura, de cueros, de danzas, de música, carpintería y tapices.

Unos años después de haber puesto en marcha el comedor se había cortado la posibilidad de comprar siquiera pan porque había comenzado la hiperinflación (de los años 88 y 89), fue el período en el que se produjeron los saqueos, así que empezamos a acumular harina y empezamos a hacer pan en un hornito de barro tipo santiagueño, y una vez que empezamos a hacer pan un día ya nunca dejamos de hacer pan. De un hornito santiagueño, pasamos a un horno chileno de tambores y luego a uno a gas y después a un horno rotativo. Finalmente se armó una panadería que nos daba pan, laburo, y algo de guita para seguir funcionando.

En San Ambrosio estuvimos siete años, desde 1988 a 1995. En el '89 inauguramos el comedor de madera, en el '91 el de mampostería, en el '92 la panadería chica y en el '94 la grande. Habíamos llegado a un techo que no estaba dado por la capacidad de construir cosas, sino que nosotros mismos habíamos empezado a retroceder en nuestros propios ideales. Nuestro sentido de la cosa había encontrado un tope.

Habíamos crecido, habíamos armado la institución civil que se llama Los Horneros. La institución surge por la necesidad de un reconocimiento para la gestión y para poder peticionar. Era la única manera que teníamos para poder acceder a los recursos que necesitábamos, cada vez mayores, para el funcionamiento. No logramos que fueran otros quienes armaran una institución que patrocinara directamente el funcionamiento del grupo. Entonces, tuvimos que armar nosotros mismos la institución. El armado de la cosa fue muy desprolijo porque aparecíamos como un grupo cerrado en medio de siete, ocho o diez grupos que funcionaban con distintas cosas en el mismo barrio. El sentido de lo que nosotros hacíamos apuntaba directamente a buscar alternativas para la vida, mientras que el resto de los grupos eran grupos que estaban incorporados al fomento tradicional: regularización de la tenencia de los lotes, del tendido eléctrico o el deporte.

Lo que nosotros buscábamos era poder vivir —con luz o sin luz, con asfalto o sin asfalto— y había una cantidad muy grande de gente que no te-

nía ninguna alternativa de vida, que no trabajaba, eran tipos destruidos. La situación estaba muy por debajo de estas necesidades de legalización, de mejoramiento edilicio de nuestro lugar. La preocupación era la comida, el poder encontrar alternativas para trabajar y la modificación de la cultura de nuestra gente. El grado de violencia que había era extraordinariamente alto así que nosotros apelamos para abordar el problema de la violencia a los evangelistas, a la Iglesia católica, a todo lo que entendíamos que tenía que ver con el trabajo de formación en cuanto a la relación entre personas. Creo que lo que buscábamos era un poco la sublimación de la vida, nos apoyábamos en las herramientas que la sociedad había pensado para eso. Hemos hecho una ensalada de cosas y de ocupaciones que nos trajeron a esto: los chicos que empezaron a comer en nuestro comedor a los nueve o diez años tuvieron catorce o quince y no se iban. Y empezaron a aparecer otros problemas como el de la droga. O, por ejemplo, cuando ellos empezaron a reproducir la cultura familiar, aparecía el alcohol y la descomposición que traía aparejada. Empezamos a encontrar obstáculos insalvables en el lugar y, en ese momento, decidimos salir de ahí. Habíamos decidido despegar.

Decidimos salir por nuestros hijos, pero no nos dimos cuenta que habíamos establecido una relación de vida con un montón de gente, especialmente con esos jóvenes. Cuando encontramos este lugar, en La Reja, nos vinimos para acá. Nunca fuimos menos de diez: se habían venido con

nosotros todos los jóvenes –como Fabián–, los que habían crecido al cabo de esta experiencia de vida.

Durante ese tiempo en San Ambrosio vimos que era posible superar el estado de soledad, de carencias tan profundas desde una práctica de vida distinta que estaba relacionada con poder cambiar nuestra manera de pensar, porque si algo nos había pasado en San Ambrosio era que habíamos modificado nuestro pensamiento. Cuando llegamos allá nosotros teníamos el esquema de vida del militante tradicional que era el dueño de la propuesta sabia, justa, que era el que siempre sustentaba la idea de la salida segura. Estábamos formados como seres de plástico. Era como que estuviera prohibido sentir, solamente teníamos que pensar en las cosas lógicas y teníamos que tener propuestas lógicas. El sentir era algo que incluso había que combatirlo porque entraba en el marco del sentimentalismo y eso nos llevaba siempre al asistencialismo. Lo que nos pasó es que dejamos de pensar y solamente sentíamos. Después de sentir, vivíamos y después de vivir empezamos a pensar. Se dio como una situación que trastocó nuestra vida y todas nuestras verdades se hicieron añicos, nos quedamos sin verdades pero nos pasó que sin verdades nos encontramos con la vida. La vida nos obligó a tener respuestas para cada instante y no nos exigió nunca tener respuestas para un día por venir, sino siempre para el momento de vivir. Es como que despertamos a la vida. No sé de qué sueño pero nos despertamos y pudimos construir una vida diferente.



Las tierras en las que hoy vivimos eran un monte. En el medio estaban estos dos lotes que nos prestaban. En verdad, nos enamoramos de este lugar porque nos proponía la libertad que nosotros ni siquiera podíamos soñar. Una vida completamente distinta. Entonces, inmediatamente, buscamos alambre y tomamos otros siete lotes –además de los dos que nos ofrecían–. No sabíamos que eran siete lotes, era simplemente un monte y decidimos tomarlo y lo alambramos porque lo necesitábamos.

Nosotros veníamos con un prestigio al hombro, conquistado con el trabajo, con el compromiso con la gente, de todo un proceso de construcción, de creación y de mucha fuerza. Esta fuerza no estaba sustentada en una organización poderosa, sino en trabajo y protagonismo. Cuando nos instalamos todo el mundo lo consideró legítimo, nuestra presencia era legítima en cualquier parte y nadie siquiera se preguntó si compramos o no, todo el mundo se imaginó que nos regalaron o algo por el estilo y nunca dimos explicaciones a nadie. Tiempo después legalizamos esta toma de la tierra iniciando un expediente en la Municipalidad, pidiendo la cesión de las tierras en beneficio de Los Horneros. Eso es un trámite, no nos interesa si se da o no. Lo concreto es que el sentido de propiedad que nosotros hemos utilizado en este lugar se ha legitimado, nuestra presencia acá es incuestionable, este lugar es nuestro.

Nuestro proyecto de vida es conquistar –o reconquistar para nosotros– para nuestros hijos y para los que quie-

ran, esta vida como experiencia que no es una vida en la riqueza, que no es una vida burguesa sino una vida en el marco de la pobreza, pero de una pobreza asentada en la dignidad, en el respeto del uno por el otro, en el crecimiento personal, en el reconocimiento de la comunidad como el ámbito normal de la persona, donde la persona puede ser persona y, al mismo tiempo, ser comunidad. Una vida que nosotros conocimos, no es que la estamos inventando. Nunca pretendimos construir ninguna vida nueva, simplemente recuperar la condición de persona de cada quien, y soñamos por lo tanto, una sociedad de personas, de seres que para vivir se reconozcan y se respeten como personas, que se quieran entre sí, que el vínculo sea el amor y la solidaridad. Nuestro proyecto es la reconquista de esta vida que tradicionalmente hemos tenido los pobres y que ha servido de inspiración a tantos poetas, a tantos sabios que han construido conocimientos y saberes.

Hablamos de proyecto, para que se entienda, porque esa es nuestra práctica de todos los días. Hablamos de proyecto porque, como parece que en esta sociedad todo eso se perdió, los que hacemos esto nos empezamos a transformar en figuras importantes que merecemos periodistas y todo ese tipo de cosas. Entonces, para que se reconozca, hablamos de proyecto, pero es una práctica de vida, es un estilo de vida.

Toda esa práctica de vida que nosotros conocimos antes desapareció de la cabeza de la gente, del pensamiento: desaparecieron estos imagi-

narios para la vida. Nos encontramos con que hoy recuperar esos valores, esas formas de vivir, en el marco de la complejidad de cada uno de los seres, implica todo un nuevo desafío.

Necesitamos repensar todas las cosas y descubrir nuevas teorías, nuevas hipótesis para cambiar la sociedad en que vivimos, que parece que estar descompuesta. De pronto, nos damos cuenta que no es tanto recuperar sino inventar un montón de cosas.

Una de las cosas que nos ha golpeado muchísimo es ver la vida de la gente en el marco de una práctica de muerte y esto es lo que básicamente descubrimos, hasta que punto estamos contagiados todos. En San Ambrosio lo vimos en un nivel muy bajo, muy elemental de la condición de vida de la muerte. Pero después nos dimos cuenta que no era solamente ahí, sino que estaba toda la sociedad teñida de esta práctica de muerte de distintas formas, en distintos niveles, que no dependía del grado de educación sino que va mucho más allá.

Pero nuestro compromiso es con la gente de San Ambrosio, porque pertenecemos y somos parte de esa gente. Vemos que no hay comida, la buscamos; no hay casa y buscamos casa; no hay ropa y la conseguimos: eso lo hacíamos desde allá y lo hacemos desde acá, seguimos trabajando de la misma manera. Ahora no estamos en San Ambrosio pero seguimos haciendo lo mismo. San Ambrosio es solamente un punto, un nombre. La misma situación se encuentra por todos lados, con otros nombres, con otras familias. ¿Qué es lo que busca-

mos desde San Ambrosio en adelante? Salir del epicentro del desastre y permitirnos una cuota de libertad para pensar y repensar sin la presión del medio, pero pensar para el medio, pensar por el medio e, inclusive, pensar con el medio. Tratamos, aún sin saberlo, de salir de la presión.

Cuando llegamos, pensamos que teníamos que tirar el monte, porque no es nuestro hábitat natural. Los chicos fueron con hachas, machetes y rastrillos, se tiraron los árboles pero justamente en ese momento empezamos a despertar a todo el problema ecológico, a la necesidad del cuidado del medio ambiente y todo ese tipo de cosas. En San Ambrosio, no teníamos gas y para cocinar éramos grandes depredadores del medio, en aquella zona tirábamos árboles enormes y no era un monte. En este lugar empezamos a tomar conciencia del cuidado del medio ambiente, éramos nosotros quienes debíamos hacerlo. Desmontamos dos hectáreas pero reforestamos al mismo tiempo y plantamos más de 200 variedades de árboles de la zona, dejando lugar para la huerta, el vivero, el espacio para los animales que teníamos y que queríamos.

Estamos hace cuatro años y fuimos construyendo en este lugar lo que en nuestra cabeza estaba como necesidad y lo que después fue apareciendo acá como necesidad del medio propiamente. Tenemos la huerta, el vivero, tenemos patos, gallinas, ovejas, caballos, tenemos una incubadora para los huevos, producimos pollitos.

Todo está dirigido, en primer lugar, a lograr la supervivencia pero sin

desechar la idea de poder avanzar hacia otras prácticas que sean superiores en el intercambio, desde el trueque hasta la propia comercialización si es que logramos desarrollar algún tipo de inteligencia y de práctica que nos abra algún mercado que nos ayude a incorporar a otras cosas, que podamos ayudar a otros grupos y que otros grupos nos ayuden a nosotros.

Lo que nos encontramos acá fue la posibilidad de pensar de una manera más amplia y nos incorporamos a otro tipo de búsqueda, no solamente a la subsistencia nuestra, sino a tratar de vincular otro tipo de pensamiento, que nos permitieran pensar la vida de manera distinta. Con los chicos que tenían nueve o diez años y ahora tienen veinte o veintidós tuvimos la posibilidad de ir tomando más tierras para que los que ya empezaban a formar familias tuvieran una salida independiente, su casita, su propio espacio, para no repetir la historia del hacinamiento, de la promiscuidad, para que sus bebés nacieran en sus piecitas, que tuvieran lo elemental para poder vivir en un marco de dignidad y no desechamos el confort ni el mejoramiento.

Trabajamos con algunas ONG's. Nos ayudan mucho ASDA, que es la Asociación de Señoras de Diplomáticos de la Argentina, son las señoras de quienes trabajan en la cancillería. Hay distintas líneas de pensamiento ahí pero bueno... ellos nos dan una mano muy grande en la construcción de espacio. Ellos nos donaron el lugar donde funciona la incubación y el cuidado especial de pollitos, nos donaron esta casa, los materiales y la cons-

trucción sobre la idea de lo que nosotros necesitábamos. Después, con la Municipalidad tenemos un vínculo institucional, normal como con toda institución, con muchas menos prebendas que otras. También mantenemos relaciones con otras asociaciones de base, asociaciones civiles.

El taller de filosofía que desarrollamos tiene que ver con la búsqueda de oxigenar nuestra visión de la vida. Nosotros entramos en San Ambrosio como ateos militantes y no como militantes ateos y en San Ambrosio terminamos pidiéndole a los curas que vengan por favor a ver si los chicos dejaban de matarse, para ver si podíamos largar a nuestros hijos al patio sin que nadie les pegue un ladrillo en la cabeza como parte del juego. Los curas vinieron e hicieron un trabajo que no era el que pensábamos que podían hacer pero terminamos amigos de los curas en un montón de otras cosas. Con los evangelistas lo mismo, no lograron las cosas que pensamos que podían lograr pero terminamos amigos en un montón de otras cosas. Donde menos respuesta encontramos fue en lo que tantos años habíamos hecho como práctica de vida: en la política y mucho menos en la política de izquierda. En San Ambrosio nuestra cabeza se dio vuelta, dejamos de ser ateos y no nos convertimos en creyentes; dejamos de ser anticlericales pero no nos transformamos en religiosos. En verdad dejamos de ser anti todo, el anti desapareció de nuestra manera de pensar por una cuestión práctica no por una cuestión de convicción previa. En realidad, después nos dimos cuenta que esto

era extremadamente beneficioso porque estaba todo "por" y nos permitió recuperar el espacio de lo sagrado. Lo sagrado es esta cosa que no tiene explicación pero que se sabe o que está, y que después la vida te lo confirma o no. Es una cosa que no le encontramos explicación, entonces, definirlo como lo sagrado... Habíamos recuperado la idea de la religiosidad, nos dimos cuenta que la gente y nosotros teníamos una necesidad interior que no era canalizada por ningún lado, que no había ninguna religión donde se pudiera canalizar esto y todo intento era morir en una parcialización. Primero lo recuperamos y después superamos esto de la religiosidad: recuperamos un espacio para lo sagrado que es mucho más amplio. La filosofía nos hace descubrir el espacio de lo sagrado como parte de la vida.

En todo este cambio llegamos a la conclusión que el problema nuestro y de nuestra gente era el enfoque de la vida que teníamos, la visión, cómo interpretábamos la vida, cómo veíamos lo que nos pasa y cómo leemos esto que nos excede, que nos trasciende. Entonces, empezamos a pensar en la filosofía. Una vez nos invitaron a una reunión en la cancillería donde se estaba preparando una propuesta sobre el tema del aborto y estaba presidida por una filósofa. En esa reunión nosotros nos encontramos con la filosofía y descubrimos que esa filosofía era para la cancillería y dijimos con Elisa si ellos lo tienen nosotros lo necesitamos, porque ellos son ellos y nosotros somos los del otro lado, si ellos los tienen es porque son

necesarios. La filósofa orientaba la reunión y las conclusiones finales. Salimos de ahí y dijimos "nosotros necesitamos esto" porque justamente ellos pueden decidir las cosas que deciden a partir de la visión amplia y profunda que tienen de nosotros porque esa señora hacía una radiografía de nuestra propia vida, de la vida del pueblo, de los pobres y les pedía a ellos la inteligencia de permitir que la copa rebalse. Nosotros no entendíamos mucho de lo que hablaba, después entendimos mucho más. Ahí nos encontramos con la filosofía y la necesidad de trabajarla. La invitamos a la filósofa a la mesa, por supuesto no vino nunca. La mesa forma parte de una búsqueda de trascender a Los Horneros, trascender la experiencia particular y superarla en la construcción de un espacio más amplio que no ignore lo particular pero que lo trascienda. En el marco de la mesa, donde continúa esta búsqueda por un pensamiento distinto, donde nos encontramos con compañeros de otros barrios, que inclusive fuimos compañeros de años de militancia que después fuimos desmembrados por la vida y que ahora nos volvemos a encontrar pero en el marco de una búsqueda de nuevos cauces del pensamiento. Esto es lo que le llamamos la mesa permanente de encuentro solidario y en este marco continúa la búsqueda. Nos ayudó mucho empezar a trabajar con la filosofía, tomar noción y conocimiento de los pensamientos trascendentes. Cuando conocemos a Miguel Benasayag se inaugura el taller de filosofía y comenzamos a meternos en el tema que nos atormenta, que nos duele,

que es el ser propiamente y cómo se manifiesta, por qué, cómo nos empeizamos a descubrir nosotros mismos y la enorme potencialidad que tenemos de poder hacer cosas y de recuperar nuestra capacidad de acción consciente porque, de hecho, lo veníamos haciendo. Una cosa es hacerlo porque sale y otra cosa es poder pensar lo que se hizo, lo que se hace y lo que se quiere. Esto le da una importancia cualitativa enorme al trabajo. A través del taller nos metemos en otros autores y pensadores, pero nos descubrimos con compañeros que hace años que conocen las categorías, las teorías y los pensamientos.

Esta era una idea que nosotros pensábamos hace mucho tiempo, que era necesaria una confluencia de pensamiento, de líneas de pensamiento que inaugure un cauce distinto, que nos permita repensar la vida de tal manera que podamos reconstruir nuestra propia civilización, no sólo pensar en términos de sociedad, de política y de ideología, sino en términos de civilización porque vemos que la descomposición es insalvable. Vemos que es necesario un nuevo tipo de relación humana supone una civilización distinta. Fue beneficioso conocer gente que piensa distinto a pesar de haber conocido previamente muchas teorías que, sin embargo, no le han servido para sus prácticas de vida.

Hasta en las discusiones ves que con estos compañeros con un bagaje impresionante no nos oponemos para nada hasta un punto en que nuestro pensamiento se transforma en acción, en práctica de vida que es de a uno, que no puede ser pensado en términos de masa cuando se piensa desde afuera de la masa.

Otra de las cosas que descubrimos a través del taller es lo útil que es hacer, por ejemplo, la diferenciación entre política y gestión, porque la gestión aparece como un elemento más de la relación que tenemos que tener con el conjunto de las cosas y no es el punto en el que tenemos que buscar la solución de todos los problemas. Logramos identificar a la política como la acción de vida, como la acción del hombre en la búsqueda de la transformación positiva de las cosas. Esa es la diferencia que hacemos, entonces, vemos la política como una acción independiente de la gestión, que puede condicionarla o no, que puede incidir sobre ella o no pero que es una relación que no es fatal. La inmensa mayoría de las cosas que la gente quiere resolver están más en manos de la política, en manos nuestras que de la gestión. En la medida en que sepamos transformar mínimamente las cosas que queremos, la gestión será más o menos útil pero será menos determinante en nuestra vida.

# Cronicar

## Nuestra Tierra Santa

---

por Miguel Vitagliano

No es preciso llevar un mapa para llegar, basta con ir a tuestas como cualquier sonámbulo: hacia adelante el Río de la Plata; atrás Parque Norte; a los costados Ciudad Universitaria y el Aeroparque: todos vestigios de sueños argentinos de los últimos treinta años. El visitante, enseguida, se topa con los escombros que bordean la Avenida Costanera y deduce que está muy cerca. Nada es lo que era. Allí donde había una hilera de restaurantes que alguna vez fueron "los carritos", hoy sobran las ausencias. Como un signo más que pertinente a la ocasión, descubre también que donde estaba la discoteca *El Cielo* ahora no hay más que cemento arrasado.

El lugar elegido para el parque temático *Tierra Santa* no parece casual. El país nunca ha sido tan real como en estos tiempos. Jamás se había animado a ser tan terriblemente igual a sí mismo. Cuando hay tanta realidad por todas partes es inútil pensar en esa cosa de los simulacros.

Es la tarde de un viernes, muy temprano.

"Visite Jerusalén en Buenos Aires todo el año", dice uno de los carteles de entrada. El contrasentido se queda corto al tomar en cuenta lo que ocurre en la ciudad "real". En el Hospital de Ein Karem se ha montado un departamento de psiquiatría dedicado a tratar un particular brote místico que afecta a muchos turistas y que es llamado "síndrome de Jerusalén". El aire impregnado de rezos y oraciones es la causa principal que hace estallar las conciencias. Lo que no dicen los especialistas, sin embargo, es aun lo más curioso. Que los brotados se creen santos pero de manera invariable todos terminan por vociferar como demonios. Ese fue el caso, como cuenta Reyes Blanc en *Viaje a Palestina*, del DT del seleccionado inglés de fútbol en el Mundial 98. Arrebatado por el síndrome en una corta visita en 1999, en cuanto Glenn Hoddle



tuvo un micrófono delante no vaciló en vociferar barbaridades acerca de los discapacitados y los castigos divinos por las conductas en vidas anteriores. Y ahí nomás, sin mano de dios que valga, le cortaron las piernas.

Tal vez "el síndrome de Jerusalén" sea otro condimento replicado en el parque temático. El segundo cartel recuerda que las personas "vestidas con atuendos religiosos" están exentas del pago de la entrada. Una suspicaz pieza retórica exigida por la lógica del interés. No debe haber confusiones cuando se trata de dinero. Porque habría resultado insuficiente decir "personas religiosas" o "consagradas"; siempre las palabras roen los codos de los límites. Es decir, "se prohíbe escupir en el suelo", pero ¿y en el techo? Sin embargo, una vez pagada la entrada, sucede el milagro de la aparición del "síndrome". Cada grupo de visitantes será acompañado por un guía; todos ellos muy bien identificados porque, como en una película de época, llevan túnicas oscuras. El hábito hace al monje y a los guías.

Al visitante se le entrega un boleto y un mapa para que siga el camino como en el Juego de la Oca. Opcional: audífonos guía. En ese caso, adelanta dos casilleros.

—Ya está por comenzar un espectáculo en el Pesebre —advierde una guía.

Salta a casillero 8: "Acercarse a Belén es acercarse al mundo de los sueños más hermosos, porque Belén no es sólo una pequeña ciudad de Judea, sino un rincón de nuestro corazón humano. Allí en Belén, Dios se

hizo hombre. Aquí hoy reviviremos ese misterio, si dejamos que nazca en nuestro corazón."

Gradas de madera y Pesebre de escenografía con muñecos en papel maché. Se apagan las luces y la voz del locutor revienta los tímpanos. Un cometa surge proyectado en el techo. José y María se mueven como tipitos de un cucú en un escueto repertorio de dos posiciones. ¿Dónde está la salida? La voz nos invita a convertirnos en niños, a rememorar la pérdida inocencia para participar del misterio. ¿Dónde hay, al menos, un escape en caso de incendio? Del Dios hecho hombre, al hombre convertido en maqueta. Todo está por arder. (El papel mayé ha reemplazado lo que podría haber sido trabajo para actores. Tecnología global para las santas tierras periféricas.) La respuesta podría estar en otra transformación, la de ciudadanos en clientes, y en la de los clientes obligados a pensar como niños. No es otra, en definitiva, la obediencia exigida a lo largo de toda nuestra Tierra Santa. Confiad y reíd todos con ÉL porque sólo de ÉL es el reino. Barthes estaba en lo cierto cuando, en una de sus *Mitologías*, decía que los juguetes se construyen concibiendo a los niños como "hombres en miniatura"; desde el set de carpintero, ama de casa o enfermera hasta los uniformes de soldados, no se pretende otra cosa que un adiestramiento para lo que "deben ser" en un futuro. El eterno retorno (de lo reprimido).

Pero si hay algo de singular en esta Jerusalén, algo verdaderamente diferente al resto de nuestra Tierra San-

ta, es que no se ven pantallas de televisión ni se oyen los sonsonetes musicales de las radios. Por una vez libres de fútbol, talk shows y bailantas. Adelanta dos casilleros. La segunda impresión es bien distinta. Los rostros de los visitantes miran a su alrededor como si estuvieran inmersos en la mismísima *Costa Esperanza* o en el cuadrilátero de *Campeones*. Entonces, retrocede dos.

Un guardavidas de Parque Norte cuenta que oyó decir que las "salidas de incendios" fueron un problema resuelto a último momento con pasadizos improvisados y que, algunos de ellos, conducen a las mismísimas piletas. No resulta descabellado. La Jerusalén replicada está llena de túneles y pasillos cerrados inflamables. Por todas partes se ven carteles que prohíben fumar. En cambio, pasan inadvertidas las salidas de emergencia. De cualquier manera, nadie se muere en la víspera, como replicó alguna vez un presidente.

Choripán, pizza, cerveza, coca cola, *souvenirs*, y la intromisión de la cumbia en FM. Nada es lo que fue ni en el transcurso de unos minutos. Lo repentino es un valor atávico argentino. Todo fugaz, sin proyecto, efímero, pese a que en esta Jerusalén un sacerdote en papel mayé siga comiendo por siempre su porción de pizza en la puerta del negocio. Muy cerca un muñeco de Jesús, rodeado de otros varones y una mujer, escenifican el casillero 13 del mapa: "Jesús es duro cuando habla sobre el pecado, pero misericordioso cuando se encuentra con el pecador." Casillero 17: "Jesús

expulsa a los vendedores del Templo. Estos hombres habían hecho de la necesidad del culto un buen negocio. Pero el Templo es lugar de oración."

El anuncio de la librería, dedicada por entero a temas religiosos, anuncia: "Tu aventura en Tierra Santa. Un recuerdo inolvidable. El libro en el cual tu NOMBRE estará dentro de toda la historia..." La vendedora interrumpe la contemplación para ofrecer más detalles. Basta con dar el nombre de un chico, que será el protagonista, y de otros tres.

—Pueden ser menos también —dice. El cuento es siempre el mismo. Los niños están jugando en Parque Norte y se les cae una pelota aquí, en Tierra Santa. Cuando el niño protagonista viene a buscarla, se encuentra con su Ángel de la Guarda que lo lleva a recorrer todo el lugar. El niño habla con Jesús, con la Virgen María, escucha sus enseñanzas y después regresa, como si despertara de un sueño. Siente que ha estado muchísimo tiempo en el lugar aunque, en realidad, no han pasado más de quince minutos.

El precio del libro duplica el valor de la entrada.

—El cuento es siempre el mismo —dice la vendedora al próximo cliente.

Casillero 24. "El juicio de Jesús. La justicia injusta no es patrimonio de ninguna época. Van a condenar al justo y liberar al culpable."

El muñeco de Pilatos y a sus costados Barrabás y Jesús. Todos en dimen-

sión humana, igual que el edificio que los rodea. Frente a ellos, unos cuantos muñecos de pobladores entre el público reunido; unos escuchan a Pilatos, otros al guía.

—Como tenía costumbre en esas ocasiones, Pilatos preguntó al pueblo: “A quién quieren que libere”. Y ellos le respondieron: “A Barrabás, a Barrabás, señor”. En lugar de pedir por Jesús, pidieron la libertad de Barrabás, que era un delincuente muy conocido. Ahora pasemos al edificio, a ver las torturas que recibió Jesús antes de la crucifixión.

Debajo del atuendo obligatorio, al guía se le reconocen unos jeans bombillas y zapatillas de lona; restos de marcas *stones* que en él, no sé bien por qué, se asemejan más al efecto Rodrigo. Tal vez sea por el tono de su conmoción al hablar de sacrificios. Jesús azotado; Jesús con coronas de espinas.

—No debemos olvidar que él era también un hombre, igual que todos nosotros. Ahí vemos cómo los soldados lo están insultando.

Y se interrumpe mientras pasa un avión sobre nuestras cabezas a instantes de aterrizar en el Aeroparque. Está acostumbrado a las reglas del juego. Como todos los guías, según me cuenta, él también es catequista. Colabora en una parroquia de su barrio, Villa Luro. Pero esto es un trabajo, dice. Le pregunto si sus relatos varían según el grupo de visitantes que acompañe, y contesta que no.

—A la mañana vienen muchos colegios, y a la tarde grupos de jubilados. Con ellos uno tiene que explicar más, porque les gusta. Se conmueven mucho con cada cosa que ven. Los pibes caminan más rápido.

Entramos a un túnel. Por las ventanas puede verse el ascenso de Jesús hacia el calvario.

Las paredes exteriores del pasadizo conforman el Muro de los Lamentos. Hay muñecos inclinados en acto de constricción. En la Jerusalén real el Muro fue construido hace dos mil años y ha ido transformándose por sucesivas demoliciones y reconstrucciones, desde el año 70 en que fue arrasado por orden de Tito, que aplastó el primer levantamiento judío, hasta nuestros días. Una especie de Frankenstein a escala arquitectónica. Anotar un deseo en un papel y colocarlo entre las piedras del Muro. A lo largo de los siglos fue, como dice Reyes Blanc, “el único resto visible de la capital judía, el único recuerdo físico de que los judíos, desterrados de Jerusalén, dislocados en la Diáspora, condenados a ser un pueblo sin nación, habían tenido en otra época histórica su propio Estado.” Pero en nuestra Tierra Santa no hay lugar para la historia, la memoria es reservada a la urgencia de lo inmediato —tres mandamientos: subsistir, evitar que te maten, evitar ser un desempleado más— y a la magia, la del eterno presente sobre todo.

Cae la tarde y dos señoras mayores están sentadas a un costado del camino. Mientras esperan, toman mate y comen bizcochitos. La prime-

ra vez que visitaron Tierra Santa lo hicieron en grupo, pero ahora decidieron venir solas para ver sin apuro, dicen, la resurrección. Es el acto esperado del recorrido.

—Cuando vi aparecer a Dios allá arriba se me puso la piel de gallina. De todos lados se ve, pero igual nos dijeron que este lugar es el mejor.

—Además, Dios se mueve y te saluda. Aunque parezca mentira, yo me sentí un poco más buena al verlo —agrega la otra.

El piso está hecho con pequeñas piedras que se entrometen en los zapatos. Restos de otros escombros. Como en la otra Jerusalén. Juan Goytisoló cuenta, en *De la Ceca a La Meca*, que después de la Guerra de los Seis Días se destruyeron los pueblos palestinos próximos a la ciudad. Pocos turistas saben, al visitar compungidos la tumba del profeta Samuel, por ejemplo, que las piedras que contemplan a su alrededor “no son ruinas romanas, bizantinas ni de alguna fortaleza de tiempos de las Cruzadas, sino partes de un caserío borrado del mapa hace menos de dos décadas.”

Algunas paredes de la escenografía ya han empezado a descascararse. En las escaleras de ascenso hacia el monte de la crucifixión se ven ciertas partes en las que hay huellas de pequeños cuadraditos arrancados. Quizás alguien tuvo la idea de llevarse un recuerdo. Otro avión sobrevuela bajo, acaba de despejar. Quien sabe si los ruidos ensordecedores no harán posible despertar el sueño de Alsogaray y su aeroísla.

Casillero 26: “Jesús con la Cruz a cuestas: A veces nos quejamos de la cruz que nos toca llevar, Jesús nos dice ‘vengan a mí los que estén afligidos, y yo los aliviaré’”. Desde la cúpide se ve el campo de golf junto al Aeroparque, del otro lado las piletas de Parque Norte. Un emprendimiento inmobiliario a toda marcha. La modernidad a toda prueba. “Carguen sobre ustedes mi yugo y aprendan de mí, porque soy paciente y humilde de corazón y así encontrarán alivio porque mi yugo es suave y mi carga liviana” (Mateo 11, 28-30). Jesús crucificado junto a los dos ladrones.

Casillero 36: “Jesús es puesto en el Sepulcro.” El Santo Sepulcro está custodiado por miembros de distintas iglesias cristianas —franciscanos, armenios y ortodoxos griegos—; cada uno tiene en verdad una doble misión: proteger el lugar de enemigos externos y también de los otros dos. No hay cordialidades entre ellos, ni siquiera una convivencia que podría llamarse pacífica; se desviven hasta por acaparar la atención, consultas y dádivas de los turistas. En nuestra Tierra Santa, en cambio, todo es armonía. Por eso el atávico crisol de razas está representado de forma tajante para evitar ofensas y privilegios. No hay Santo Sepulcro que visitar sino una escalera por la que descender y así, entonces, contemplar de cerca —desde los pies— la resurrección.

El Cristo emerge gigantesco al compás de las campanadas. Las dos jubiladas brillan por su ausencia. Es cierto, el Cristo mueve los brazos, apenas. Es como estar ante el Cristo Re-

dentor de Mendoza pero con la fantasía de sentirse Yepeto. Como un cucú, se muestra con las campanadas y pronto desciende.

—¿A dónde se fue Dios? —pregunta un chico

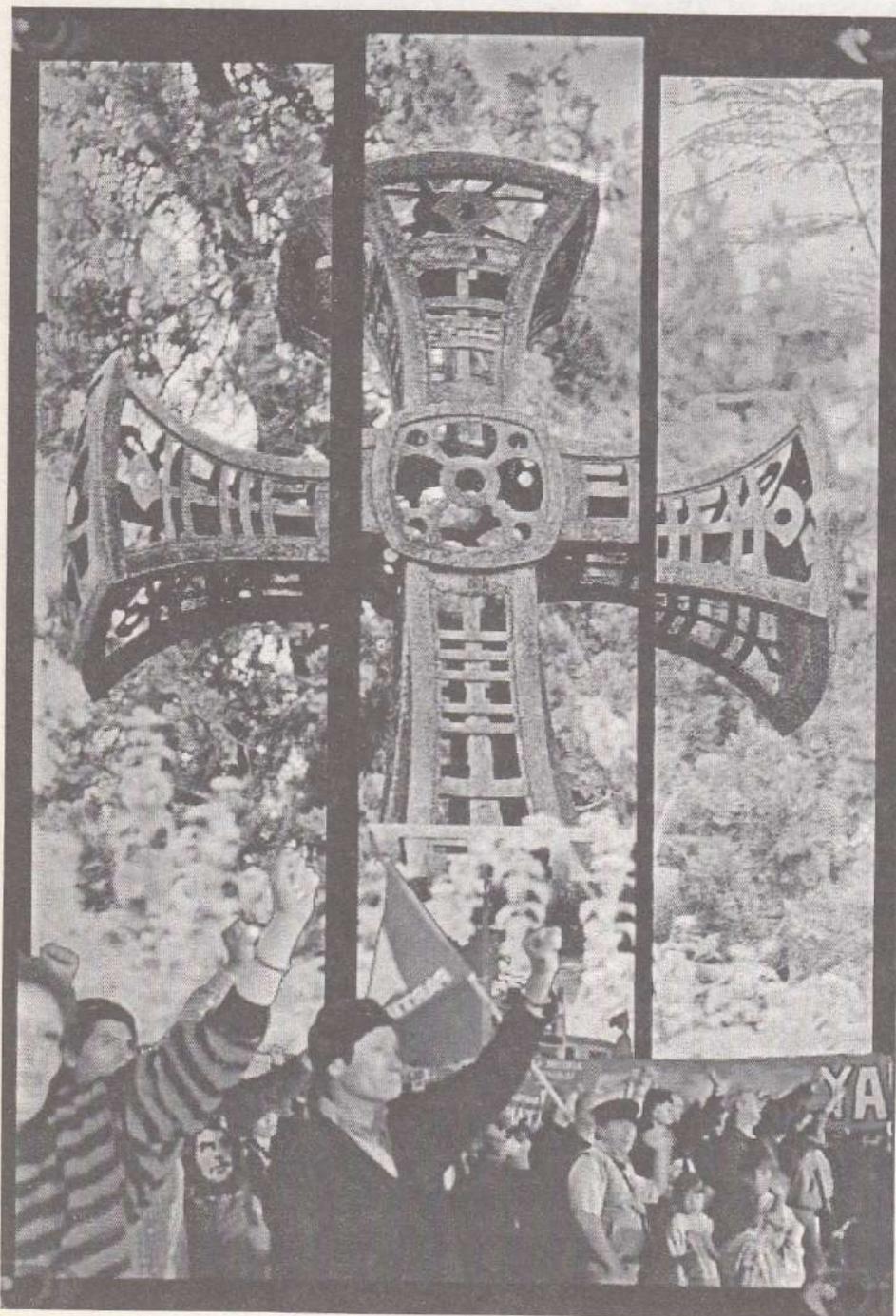
La madre sin dudar, responde:

—Al cielo.

Inútilmente espero que prosiga el diálogo.

El taxista dice que el trabajo ya no anda bien, porque ahora han puesto una agencia de remises dentro de Tierra Santa. Pero asegura que no piensa bajar los brazos y me muestra unos mapas del parque y unas tarjetas. Ofrece viajes de ida y vuelta con descuento y sin demora.

—Los fines de semana esto es un mundo de gente y de acá no se sale así nomás.



# Notas al pie

La doxa periodística oscila entre la síntesis –que presupone que los sucesos a narrar mediáticamente son infinitos– y la morosa detención en los detalles. Entre una y otra tendencia, no dice demasiado. Sólo habilita el comentario matutino, la charla con amigos, el comentario informal o quejumbroso del transeúnte, la nota al pie respecto de esas informaciones. Notas al pie que son momentos de detención –que no quieren ser la síntesis encopetada–, pero una detención que no es enumeración de los pasos minuciosos del suceso reseñado. Notas al pie, como forma del divagar o reflexionar sobre la agenda mediática.

# Muertes y nacimientos

---

por María Pia López

En culturas fuertemente individualistas, la muerte –la extinción de la vida personal– es *lo* irrevocable, sanción final, o condena irrecusable. Aumenta su impacto, sabemos, cuando no es esperable por edad, por estado de salud, por situación personal. Accidentes y suicidios son nombres intensos de la sorpresa. Jean-Paul Sartre decía que un hombre no *es* hasta su muerte. Que hasta la imposibilidad de transformación –de eso se trata la muerte– no se puede dar la palabra final sobre una trayectoria personal, porque siempre las vidas están acechadas por una mutación, un travestimiento, un corte abrupto. Recién, entonces, cuando no hay vida, se puede decir que un hombre ha sido.

Pareciera que todo juicio adolece de provisoriedad, excepto el de la lápida o el epitafio. Porque, incluso en la muerte misma, se puede revelar una diferencia respecto del juicio que merecía esa persona. El 2000 argentino viene ligado –en una cultura tradicionalmente necrofílica– a la insistencia sobre la muerte: entre el dolor popular, las pasiones místicas y la búsqueda de indicios para las interpretaciones conspirativas, que provocó la muerte juvenil y accidental de un músico; hasta la comprensión política y sentimental, del suicidio de un médico notable. Ambos, hombres exitosos, que la clase media intenta enfrentar: ante la reiteraciones de expresiones de dolor por la extinción de Rodrigo, reclaman más sentimientos por la muerte de Favaloro, reiterando el gesto, más que habitual, de condenar con velocidad cualquier emergente de la cultura popular. Ambos son no sólo lo que construyeron hasta el momento de su muerte, sino también las interpretaciones imaginarias que sus muertes posibilitaron: el incipiente devenir santo milagrero del cantante, el ya consolidado destino de estatua (al hombre probo que se inmola por sus principios) del científico.

Estas muertes enseñan que recién después de la interpretación de su muerte, del modo en que se resuelve ese abandono del mundo, un hombre es. Pero ni siquiera ahí se “cierra” una identidad. De hecho, la historiografía suele ser el campo de batalla entre distintas interpretaciones sobre lo que han sido algunos hombres, sobre quienes ni siquiera la muerte permite la palabra



final. Extrañamente, o no, el otro tema que recorre, una y otra vez, las páginas del periodismo local, es el problema del nacimiento: "adn" se va convirtiendo en el abrete sésamo del misterio, en núcleo fuerte de la invención de conspiraciones, en rótulo que garantiza los quince minutos de fama que cada uno se merece en la sociedad del espectáculo.

No es poco en una cultura atravesada por la narrativa del teleteatro. No hay teleteatro que se precie que no coquete con el tabú del incesto: hermanos que sin saber que lo son consuman su amor. Pero el espectador podrá descansar tranquilo en el respeto moral: porque si bien los protagonistas no son hijos de quien suponen –ellos– tampoco lo son de quienes supone el espectador o los protagonistas mismos en capítulos más avanzados. El conjuro al incesto se resuelve –moralmente– con la apelación a otro drama fundante: el de la incerteza sobre la identidad. Las telenovelas insinúan que la respuesta siempre es *no* a la inquietante pregunta: ¿Soy hijo de quienes me han dicho? Con el malentendido y el secreto como sus lógicas comunicacionales, son infinitos los capítulos en los que el espectador debe asistir a la tensión entre el incesto y la identidad trucha.

Si la incerteza –por lo menos infantil– sobre la filiación, es una duda tan vieja como la institución de la paternidad, en Argentina tiene la forma de la tragedia: lo que fue práctica desde la guerra entre indios y "cristianos", fue sistematizado en los años 70, con el robo político de niños. No saber de quién se es hijo va de la mano

con la incerteza sobre el destino de los cuerpos asesinados: se borra, junto con la muerte, el nacimiento. La técnica de identificación del "adn" funcionó como obstáculo de esa disolución de las filiaciones. Identificar cadáveres, identificar niños y familias, fueron tareas correlativas frente a la niebla nocturna de la dictadura.

Pero no es ese uso del "adn" el que ocupa las páginas de los diarios: es la sucesión de apariciones de reclamos por cambiar la biografía de los próceres. La historia argentina, al tiempo que se despolitiza –todo va en la dirección de un desprendimiento de toda política– se va "adenizando": el problema a develar es de quién se es hijo o de quién se es padre. Se puede hacer una lista rápida: desde hace años, alguien se reclama como hija de Perón –y va precisando su semejanza con el perfil de bronce–, en estos meses, aparecieron pretendidas hija y nieta de Eva Perón –la nieta, tirándose enfáticamente el pelo hacia atrás, en rememoración del sobrio rodete de Eva–; pero también surgieron dudas sobre el origen familiar de Perón –tan controvertido siempre, que ni sus parentescos se afirman– y de San Martín –general casi despojado de controversias.

Perón y San Martín –que en tiempos de vigencia de la política eran aliados por los militantes nacionalistas– ahora están al borde de salir de sus tumbas para que la ciencia diga su última palabra: de ambos dicen los neo-revisionistas-adenizantes que son hijos bastardos –naturales, es más políticamente correcto– de mujeres indias y de hombres blancos. De Perón eso se

solía decir, tanto que el progresista Sábato explicó el peronismo por el resentimiento de su líder bastardo. De San Martín, se afirma que fue producto de la sociedad colonial: hijo de conquistador –un español de rancia estirpe– y una india obligada a ceder a su hijo. El “*adn*” probaría una historia plebeya de la nación argentina.

La ciencia daría cuenta, de este modo, del ser nacional. Extrañamente, en el momento en que se suicidó un emblema de la ciencia argentina –y el periodismo seducido por las pasiones, habla de un hijo no reconocible entre los motivos de esa muerte–, el Conicet es tomado por los investigadores, y la noticia vuelve a ser las

colas de graduados universitarios en Ezeiza. En ese contexto, quedará a las telenovelas la explicación final del ser nacional. Sospecho que serán sus narrativas antes que la escritura genética, las que incidan finalmente sobre la imaginación popular: que si Leonardo Favio hace una buena película sobre la bastardía de San Martín, o Alberto Migré una novela sobre la triste infancia de Juan Domingo, un hijo natural, no hay necesidad del “*adn*”. La Argentina sabrá reconocerse en esos nacimientos, como sabe hacerlo frente a sus muertes emblemáticas: en la incerteza de una identidad imposible.

# Textos encontrados

El debate sobre las soterradas o declaradas conexiones entre el arte y la política, es una de las discusiones que atravesaron el siglo XX. Pocos se negaron a ese ruedo que tuvo nombres ineludibles: Lukács y Brecht, Adorno y Benjamin, Sartre y Jameson, pero también José Carlos Mariátegui y Jorge Luis Borges, Roberto Mariani y Evar Méndez. En las épocas en las que la política se convierte en fuerza de atracción que tiñe todas las prácticas vitales, la discusión se coloca en un lugar central. Y se extingue su brillo convocante cuando amengua la política como pasión. En ese sentido, hoy el debate sobre la relación que deberían tener el arte y la política puede tener casi un tufillo arcaico: ser uno de los tantos trapos viejos. Pero también esta marca de la época puede ser puesta bajo sospecha, y pensar que una renovación de los modos de pensar la política exige una reflexión sobre la estética.

*Contra* fue la revista que dirigió Raúl González Tuñón en 1933. A pesar de la distancia temporal fue –para algunos– la *Martín Fierro* del grupo de Boedo. En *Contra* las experiencias estéticas tendrán una importancia semejante a los procesos políticos –como la revolución rusa o la crítica al fascismo creciente. En dos de sus números (3 y 4, julio y agosto respectivamente) encuestan a al-



gunos escritores bajo la pregunta de si el arte debe estar al servicio del problema social. Las voces que contestan forman un abanico heterogéneo: desde Borges, disruptivo y provocador a Córdoba Iturburu, respondiendo con una posición más teórica y polemizante. Cerrando el círculo se dejan oír desde un sutil Oliverio Girondo hasta la joven abogada Nydia Lamarque, con un aporte más cercano a la opinión oficial del PC. Recuperamos, entonces, aquella revista, casi olvidada e inhallable, que sufriera la censura y la prisión para su director por su propuesta poética de arrojar un poema "violento y quebrado contra el rostro de la burguesía".



# Arte, Arte puro, Arte Propaganda...

## “¿El arte debe estar al servicio del problema social?”

---

No se trata de si el arte *debe* o no estar al servicio del problema social. El arte *está*, fuera de toda duda, al servicio del hecho social (dejemos la palabra problema), siempre que la frase estar al servicio se entienda como sinónima de que el arte refleja la realidad social. Porque el arte, en todas sus manifestaciones, no es un rayo de inspiración que cae desde lo alto sobre algunas cabezas elegidas, sino el producto y la síntesis de factores sociales, de hechos sociales. Y mientras con mayor claridad interprete y refleje estos fenómenos, más alta será la jerarquía de la obra artística. Por la boca del Dante habla todo el mundo feudal, de ahí su prodigiosa grandeza.

El estetismo puro, “el arte por el arte” y demás teorías análogas, son solamente expresiones de la decadencia mental de la burguesía llegada a una etapa de impotencia creadora. Es por ello que la mayor parte de las obras que responden a esas etiquetas, se reducen a simples cuadros de la bancarrota moral de la clase dominante. El arte burgués, haciendo piruetas en la cuerda floja del ingenio, cumple una obra de descomposición y corrupción inevitable dadas las condiciones económico-sociales de los artistas en la sociedad capitalista; y ayuda en esa forma a la burguesía a sostener su dominación de clase. Pero el capitalismo agonizante carece ya de fuerza artística. El arte burgués no es más que una sombra, que recuerda su esplendor de ayer. El arte proletario nace ya mundialmente con las primeras canciones revolucionarias, y pronuncia en la U.R.S.S. con voz clara y triunfante las palabras de su primavera.

Nydia Lamarque

Es una insípida y notoria verdad que el arte no debe estar al servicio de la política. Hablar de arte social es como hablar de geometría vegetariana o de artillería liberal o de repostería endecasílabo.

Tampoco el Arte por el Arte es la solución. Para eludir las fauces de ese aforismo, conviene distinguir los fines del arte de las



excitaciones que lo producen. Hay excitaciones formales, ID EST artísticas. Es muy sabido que la palabra AZUL en punta de verso produce al rato la palabra ABEDUL y que ésta engendra la palabra ESTAMBUL que luego exige las reverberaciones de TUL. Hay otros menos evidentes estímulos. Parece fabuloso, pero la política es uno de ellos. Hay constructores de odas que beben su mejor inspiración en el Impuesto Único, y acreditados sonatistas que no segregan ni un primer hemistiquio sin el Voto Secreto y Obligatorio. Todos ya saben que éste es un misterioso universo, pero muy pocos de esos todos lo sienten.

Jorge Luis Borges

miseria de las clases oprimidas (esto sólo es sentimental, anarquista, pequeño-burgués), sino sobre todo de señalar el remedio científico y práctico. Me refiero en particular al ARTE AL SERVICIO DEL PROLETARIADO. En la sociedad dividida en clases antagónicas, no puede haber un arte "por encima de ESO", un "arte abstracto", ya que todas las clases, por el hecho de VIVIR distintamente, PIENSAN y SIENTEN de un modo diferente. El "arte por el arte" no pasa de ser una fórmula de cretinos, pues hasta el fascismo reaccionario nos ha demostrado que el arte no PUEDE escapar a la ley de la lucha política de clases.

Luis Waismann

Imposible contestar brevemente a una pregunta mal planteada. Contradice al espíritu científico el plantear la cuestión desde el punto de vista moral del DEBER. Además, ¿se trata del arte en general, de todas las artes, inclusive el cine, la radio? En este caso, hace tiempo que el arte —desde el punto de vista social, el arte predominante, que resume el espíritu de la época, que es el espíritu de la clase dominante— ha dejado de ser un instrumento puesto al "servicio del problema social" (en el sentido en que lo entendía el pensador burgués J. M. Guyan), para transformarse en una formidable arma política. Es porque la cuestión no se plantea hoy ya desde el punto de vista de la reforma social, sino del de las soluciones perentorias, radicales, revolucionarias. Hoy no se trata ya solamente de hacer una simple INCURSION OBJETIVA en la

El arte no debe "servir" a nadie, pero puede servirse de todo... hasta de la política. Hay que reconocer, sin embargo, que ésta nunca inspiró obras de verdadera importancia, debido a que los problemas que plantea —por apremiantes, por angustiosos que resulten— son de orden práctico y carecen, por lo tanto, del desinterés y de la libertad que requiere toda creación artística. Esto no implica, en lo más mínimo, que un artista no pueda encontrar en la política la veta que le conviene. La obra de Siqueiros está allí para demostrarlo. Podía o no gustar su pintura; negar que existe en él un pintor, me parece arriesgado. Y eso es lo único que le interesa al arte. El contenido ideológico de la obra carece de importancia. Más aún: es su "obra muerta", lo que, en la mayoría de los casos, la hacen callar en el olvido.

De no ser así, una obra cuya ideología nos fuera extraña o contradijera a la nuestra, jamás lograría interesarnos, y un ateo se hallaría incapacitado –por ejemplo– para apreciar los frescos de Giotto cuando, en realidad, puede captar todo lo que hay en ellos de trascendental que, por cierto, no lo constituye el tema, la anécdota que nos cuenta el Giotto, ni tan siquiera su misticismo, sino la belleza que sus frescos encierran, la emoción estética que se desprende de ellos.

La superioridad del arte sobre las otras manifestaciones del espíritu sólo radica en eso. Ella se encuentra más allá de la moral, de la filosofía, y por lo tanto de la política porque, al crear belleza, encuentra una verdad, una "utilidad", una razón de ser, en sí misma, y se libera, en cierto modo, de las contingencias del tiempo y del espacio, ya que expresa algo perdurable y universal.

Todo esto no significa, ni mucho menos, que el artista se aparte de la vida e ignore la existencia del calendario. Si una actitud semejante fuera posible, resultaría perniciosa o, por lo menos, demasiado poco humana. El artista –ser sensible por excelencia– al contacto de la vida que lo rodea y lo modela, capta el ritmo de su época y traduce su acento, en la obra que crea. Hasta en las épocas de mayor recogimiento no ha sucedido otra cosa, y es así, como no es necesario un gran olfato para reconstruir, al través de la obra de arte más abstracta –un poema de Mallarmé, un cuadro cubista de Picasso– la época en que se produjo.

Personalmente, sin embargo –pero aquí ya tocamos una cuestión de epidermis– creo que un excesivo recato perjudica más bien que beneficia, la creación artística. Por mucho heroísmo que entrañe, el sacrificio de la vida no redundará en provecho de la obra, y al menos para mí –y me parece para todo americano– el arte no debe ser una forma elegante de escamotear la vida, sino una posibilidad de vivirla más intensamente, pues así no sólo nos preservaremos de la monstruosidad que significa dejar de vivir para expresar lo que no hemos vivido, sino que nuestra obra resultará más entrañable y más profunda.

De ahí proviene que el "arte puro" –lo que se ha dado en llamar el "arte puro", que en realidad no es tal– jamás consiga entusiasmarme y aunque obligue a veces, mi admiración, me deja, a pesar de ella, un gustito que me repugna. Me sucede con él lo que me acontece con los reptiles: ¡son admirables, pero me dan frío!

A tanta perfección, a tal pureza, prefiero lo desgajado y lo viviente; aspiro a un arte de carne y hueso, con cerebro y con sexo, menos perfecto, o de una perfección disimulada bajo una trabajosa y cálida espontaneidad; un arte para todos los días, un poco popular, un poco desgarrado –si se quiere–; pudoroso en su impureza, contenido dentro de la más absoluta libertad de expresión; un arte, en fin, cuya dignidad le impida hallarse al servicio de nadie, ni de nada; y obediencia, tan sólo, a las necesidades de su propia existencia.

**Oliverio Girondo**



He leído, no sin desagradable sorpresa la respuesta de Jorge Luis Borges a la pregunta que formula CONTRA: ¿Debe estar el arte al servicio del problema social? Borges no lo contesta ni deja de contestarlo. Lo elude, simplemente, deslizándose por la tangente de un fácil humorismo. ¿Es posible juzgar con benevolencia tal actitud, incurso en pecado de frivolidad, de un escritor cuya gravitación en ciertos sectores de nuestro medio es evidente? Quienes le formularon la pregunta lo hicieron de buena fe, honradamente. De buena fe, honradamente debió contestarles. No es eso lo que ha hecho. La pregunta de CONTRA puede parecer desdeñable a Borges y desdeñables quienes se la formularon. Pero, en realidad, define una inquietud seria, fundamental, de un vasto conjunto de hombres a quienes preocupa el destino del mundo y que aspiran a influir en la realización de ese destino. Y esto no es desdeñable por alto que se planee o se pretenda planear en materia de preocupaciones.

La respuesta de Borges no debió publicarse. Es una burla y una disminución intencionada del problema. Claro está que un arte al servicio del VOTO SECRETO Y OBLIGATORIO o del IMPUESTO UNICO sería, esencialmente, ridículo. Tan ridículo como un arte al servicio del Jabón Reuter o de los pantalones con franja de los compadritos convencionales del sainete. Pero no se trata de eso. Borges no puede dejar de saberlo. EL VOTO SECRETO Y OBLIGATORIO y el IMPUESTO UNICO, instituciones chatamente burguesas, opacamente liberales, pue-

den constituir un ideal de un comité radical o conservador o en un centro socialista y encender el verbo frenético de sus oradores. Pero el VOTO SECRETO Y OBLIGATORIO y el IMPUESTO UNICO, trastos inútiles del demoliberalismo en bancarrota, son cosas enteramente ajenas a eso dramático, viviente, cálido y humano que flota hoy sobre las muchedumbres trabajadoras del mundo y que se concreta en una ideología y un sentimiento revolucionarios.

Cuando se le formuló la pregunta ¿Debe estar el arte al servicio del problema social? Quiso decirse –y él no pudo dejar de entenderlo– ¿no cree Ud. que esa ideología y ese sentimiento revolucionarios tienen bastante dignidad humana para engendrar un arte? ¿No cree Ud. que ese espíritu universal de revuelta, generador en el sentimiento heroico de la justicia necesaria, asume una dignidad suficiente para que los artistas descendan de su pedestal y presten oído al rumor amenazante de marea que sube desde las capas inferiores de la sociedad? ¿No cree Ud. que el mundo ha cambiado, que algo se ha roto para siempre, que algo para siempre ha nacido y que ese algo –sentimiento, idea– puede constituir en muchos corazones una religión nueva, una emoción universal rica de elementos artísticamente utilizables? Borges –hombre que vive como yo en el año 1933– no habrá dejado de advertir que una sociedad se derrumba y que otra sociedad pugna por nacer de entre sus ruinas. Tampoco ignorará que el conflicto –que tanta sangre ha hecho correr ya y tanta sangre debe

hacer correr aún— se ha planteado entre una minoría sin derechos respetables al bienestar y que sin embargo goza de él y una mayoría injustamente sometida a la obligación de los trabajos y los padecimientos. Entre esos dos grupos humanos se ha trabado la lucha que debe terminar con la victoria de los humillados hasta ahora o con su esclavitud por un período de tiempo que bien puede ser demasiado largo. Esta lucha, por lo pronto, ha cambiado la fisonomía del mundo. Su atmósfera, de mercado, envenenada por la pugna de los egoísmos y los apetitos individuales, se ha vuelto de pronto heroica como la de los campos de batalla. Sobre lo que era el señorío de la mezquindad burguesa gravita ahora, por causa de la justicia, el peligro dignificador, purificador. Un viento incontrastable barre de la faz de la tierra el edificio económico levantado por la rapacidad de los mercaderes y el edificio jurídico erigido por la mentalidad infectada de los abogados. La vida colectiva y privada es alcanzada en sus cimientos. Una Revolución, cuyos alcances carecen de precedentes en la historia, ha comenzado. Las Masas y la Fuerza toman la palabra.

¿No hay en este mundo, así transformado por la acción de un sentimiento universal de justicia, elementos para la realización de obras de arte? E intentada la utilización de esos elementos ¿es posible al artista el mantenimiento de una imparcialidad estricta, de una objetividad rigurosa, de un helado aislamiento frente a problemas que afectan tan fundamentalmente la vida de todos? Mírese el

mundo con ojos de hombre o con ojos de artista, la imparcialidad no es posible. La necesidad de tomar partido es inevitable. Se está con la Revolución o se está contra ella. El arte-purismo es una de las formas de la reacción, del espíritu contrarrevolucionario. Ya hay de esto una experiencia aleccionadora. Los arte-puristas pre-revolucionarios rusos formaron, sin excepción, en las filas de los generales blancos o, más frecuentemente, huyeron al extranjero desde ofician de franco-tiradores enemigos. El que no pone su inteligencia, su arte, es decir, lo mejor que tiene, al servicio de la Revolución, lo pone, por ese hecho, al servicio de la burguesía, o, lo que es lo mismo, al servicio de la injusticia social. No hay términos medios. Mientras medio mundo se lanza sobre el otro medio en actitud de lucha, la imparcialidad no es posible ni justificable.

No nos adjudicará Borges, seguramente, el honor de haber inventado todo esto. No afirmará que se trata de antojadizas fantasías más o menos literarias. Su realidad se confirma cada día con nuevos martirios de revolucionarios y lo rubricó, en Rusia, el aniquilamiento indispensable de la burguesía.

Creemos, por otra parte, que este momento que vivimos es de una extraordinaria hermosura porque al imperio de los apetitos ha sucedido el imperio de la pasión. Si la Revolución no se realizara, para salvar al mundo, este sacudimiento aventador de podredumbres y entronizador de heroísmos ya la justificaría.

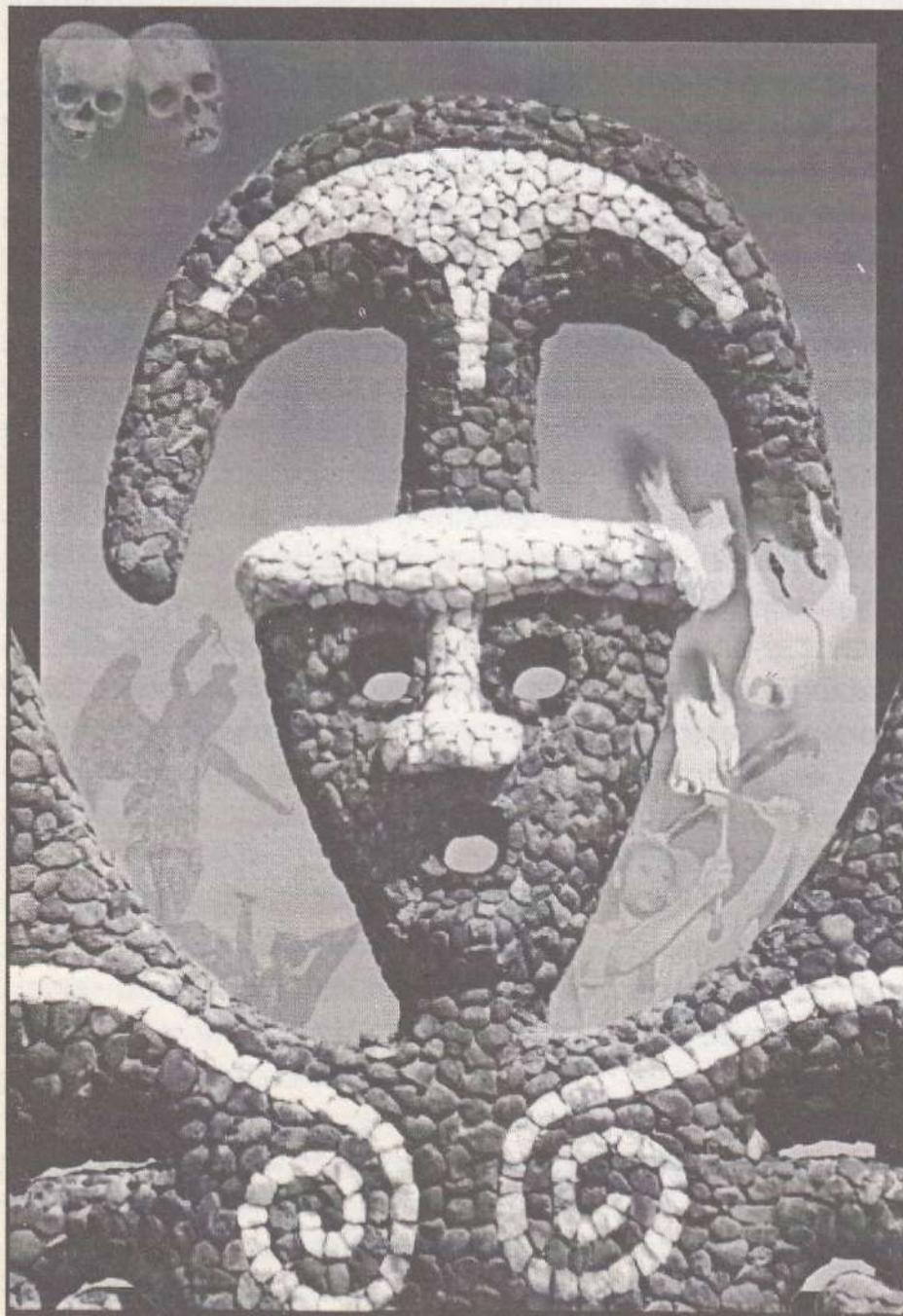
André Gide señala un estado de

## La escena contemporánea

religiosidad en el fervor con que los jóvenes rusos se entregan a la edificación socialista con el sacrificio absoluto de sus fuerzas, de su descanso, de sus vidas. Un estado de religiosidad,

de poesía, rueda hoy por el mundo. Se llama la Revolución. El que no lo advierta carece, humana y artísticamente, de un sentido importante.

**Cayetano Córdoba Iturburu**



# El buzón

## Libros

*Del Di Tella a «Tucumán Arde». Vanguardia artística y política en el '68 argentino*, de Ana Longoni y Mariano Mestman, El cielo por asalto, 2000

*El Cordobazo. Una rebelión popular*, AAVV, compilado e introducido por Juan Carlos Cena, La Rosa Blindada, 2000.

*Ischia*, de Gisela Heffes, Paradiso, 2000.

*La política como subversión, una mirada sobre la teoría y práctica del Poder Popular*, de Luis Matini (Arnold Kremer), La Campaña, 2000.

*Mapas de poder. Una arqueología literaria del espacio argentino*, de Jens Andermann, Beatriz Viterbo, 2000.

*Zapatos rojos*, antología de poesías.

## Revistas

*Acontecimiento* N° 18. 1999. Artículos de Alain Badiou, carta de 501 a los no votantes y una reflexión sobre el Taller de pensamiento en sus diez años.

*adef.* revista de filosofía, vol. XV N° 1, mayo 2000. Dossier sobre Filosofía académica y esfera pública en la Argentina actual (Poratti, Marí, Scavino, González, Cabanchik, Aprini).

*Ainda* N° 2, Política y representación es el eje central del número. Escribe, entre otros, Eduardo Rinesi. Entrevista a Christian Ferrer y a Jorge Quartino (MPP-Uruguay). Sobre Spinoza escriben Silvia Ziblat y Marcelo Matellanes.

*América Libre* N° 16, abril de 2000. con las intervenciones del Seminario Internacional realizado en Caxias do Sul, sobre la fase neoliberal del capitalismo y los movimientos populares.

*Castañooscuro*, Año 1, N° 1, julio de 2000, Montevideo.

*El Eslabón de la cadena informativa*, Rosario, N° 8, Agosto de 2000.

*El Ojo Mocho* N° 15, Primavera de 2000, con entrevistas a Oscar del Barco y a Eduardo Grüner, Jorge Panesi y Américo Cristófalo sobre la crítica, ensayos de León Rozitchner, Horacio González, Nicolás Rosa, Carlos Correas, entre otros. Cuento de Emilio de Ipola.



## La escena contemporánea

- Funámbulos N°11. Los viudos de la certeza.* Revista bimestral de teatro y danza alternativos. «Sin combustible». Argentinos de adentro y afuera: situación de las artes escénicas en épocas de recortes. Propuestas y alternativas. Texto de la obra de Beatriz Catani: *Cuerpos A banderados*.
- Idea.* Revista de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis, N° 30, febrero del 2000.
- Kilómetro 111. Ensayos sobre cine N° 1.* Segundo semestre de 2000. *Nouvelle vague*, Generación del 60. Bresson, Lynch. Entrevista a Edgardo Cozarinsky. Versiones: André Bazin, Michel Chion, Wenders.
- La Grieta N° 6.* Música y política. Parte de la religión, entrevista a Fito Páez y a Juan Falú. Ensayos de Liliana Herrero, Esteban Rodríguez, Fernando Alfon Scafati. Desvaríos sobre Arlt, Plástica de Blas Castagna, Flor, Rocambole. Inéditos de Leónidas Lamborghini.
- La Náusea N° 10.* Junio de 2000. La política mendiga. Escritos acerca de la caridad como modo de reemplazar la política.
- La Señal*, mensuario creado a partir de la unión de las redacciones Alipio Eduardo Paoletti y *De mano en mano*. Información, reflexión y debate.
- Situaciones N° 1*, Discusión acerca de los Escraches de Hijos.
- Tramas para leer la literatura argentina N° 11*, 2000. Primera parte de algunos textos y documentos sobre la literatura y la guerra.



## 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 Aronkind
- **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

**EDITORIAL**

**GUERRA, VIOLENCIA Y POLÍTICA**

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

**NOS QUEDA LA PALABRA**

- Entrevista con Liliana Herrero

**ENVITE**

- **Testimonio de un ex combatiente**  
por Miguel Santopietro

**CRONICAR**

- **De Cochabamba a Vallegrande**  
por Andrés Ruggieri

**TEXTOS ENCONTRADOS (Viejos son los trapos)**

- **Apuntes sobre el Che**  
por John William Cooke

**EDITORIAL**

**CUESTIONES DE ESTILO**

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

**ENVITE**

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

**VISTO, OÍDO Y HABLADO**

- **Nueva novela histórica: narrativas desconfiadas**  
por Federico Scigliano

**CRONICAR**

- **Amsterdam: una fábrica de nubes**  
por Kleinje

**TEXTOS ENCONTRADOS**

- **Miedos, complejos y malosentendidos**  
por Ismael Viñas

**QUERELLAS**

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

**EL BUZÓN**

**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 3766 5° D, (1190) Capital Federal, República Argentina.

**Lugares de venta en Capital Federal:**

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

*Gambito de Alfil (Puán 519)*

*Gandhi (Corrientes 1743)*

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

*Liberarte (Corrientes 1551).*

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

*Facultad de Cs. Sociales UBA*

*Librería de las Madres (Hipólito Yrigoyen 1440)*

*Manuel (Puán 408)*

*Prometeo (Corrientes 1916)*

**En Córdoba**

*Centro de Estudiantes de Ciencias de la Información*

**En La Plata**

*Librería de La Campana (Calle 7 N° 1288, e/58 y 59)*

Este libro se terminó de imprimir en el mes  
de septiembre de 2000 en los talleres gráficos  
de GEA S.A. - Santa Magdalena 635  
Buenos Aires - Tel.: 4302-2014 / 4303-2065

# LA ESCENA CONTEMPORANEA

|  |     |
|--|-----|
| <b>EDITORIAL</b>   | 5   |
| Los alias del continente<br>por Guillermo Korn   | 11  |
| América latina: un refugio, una exigencia<br>por Diego Sztulwark   | 15  |
| ¿Y por casa cómo andamos?<br>Notas sobre la sensibilidad latinoamericanista<br>por María Pia López                                     | 28  |
| Entrevista a José Mujica   | 37  |
| Sardinas grandes y chicas. Mercosur: cultura,<br>comunicación e "identidad regional"<br>por Coriún Aharonián                           | 50  |
| Entre la dolarización y la devaluación:<br>la crisis de la Convertibilidad en la Argentina<br>por Eduardo M. Basualdo y Claudio Lozano | 60  |
| Notas para una "geopolítica"<br>de la antropología en Argentina<br>por Pablo Perazzi   | 67  |
| <b>VISTO, OÍDO Y HABLADO</b>   |     |
| Maldiciones argentinas<br>(apuntes sobre <i>Restos pampeanos</i> )<br>por Alejandra Prilutzky  | 75  |
| <b>NOS QUEDA LA PALABRA</b>  |     |
| Entrevista a León Rozitchner   | 80  |
| <b>ENVITE</b>  |     |
| Recuperar la condición de persona.<br>Proyecto Los Horneros<br>Por Julio   | 95  |
| <b>CRONICAR</b>  |     |
| Nuestra Tierra Santa<br>por Miguel Vitagliano  | 105 |
| <b>NOTAS AL PIE</b>  |     |
| Muertes y nacimientos<br>por María Pia López   | 112 |
| <b>TEXTOS ENCONTRADOS</b>  |     |
| Arte, Arte puro, Arte Propaganda...<br>por N. Lamarque, J. L. Borges, L. Waismann,<br>O. Gironde, C. Córdoba Iturburu                  | 117 |
| <b>EL BUZÓN</b>  | 123 |