

Año 3 N°5 verano 1996/97 \$7

# EL Rodaballo

(Segunda época)

Mariátegui en la Argentina  
Horacio Tarcus/María Pía López/Guillermo Korn

Michael Löwy/Robert Sayre  
E.P. Thompson y Raymond Williams,  
marxismo y romanticismo

La izquierda ante la herencia de la  
modernidad  
Blas de Santos, Helios Prieto,  
Eduardo Colombo, Alejandra Ciriza,  
Christian Ferrer

Un contrapunto  
Regis Debray/Daniel Bensaid

El marxismo olvidado en la Argentina  
Horacio González/Jorge Schvarzer/Marcelo Frondizi

El aborto en la Argentina  
Zulema Palma/Silvina Ramos/Ana Amado

Javier Trímboli/Jorge Cernadas/Roberto Pittaluga  
Historia, teoría y política

Notas y reseñas de  
Raúl García, Ricardo Strafacce,  
Alejandra Valente, Mariela Sexer,  
Mariana Luzzi, Manuel Irizar

Revista de política y cultura



## El Rodaballo

Segunda época • Año III • nº 5

### DIRECCION EDITORIAL:

Bias de Santos  
Horacio Tarcus

### DIRECCION DE ARTE:

Juan Marcos Ventura

### COLABORARON EN ESTE NUMERO:

Ana Amado, Jorge Cernadas, Alejandra Ciriza, Eduardo Colombo, Christian Ferrer, Marcelo Frondizi, Raúl García, Horacio González, Manuel Irizar, Guillermo Korn, María Pía López, Michael Löwy, Mariana Luzzi, Zulema Palma, Roberto Pittaluga, Helios Prieto, Silvia Ramos, Robert Sayre, Jorge Schvarzer, Mariela Sexer, Ricardo Strafaccé, Javier Trímboli, Alejandra Valente, Silvia Vicente

El Rodaballo es una publicación de Ediciones El Cielo por Asalto

Suscripción por cuatro números (incluye gastos de envío):  
-Capital Federal: \$ 25  
-Interior: \$ 35  
-Extranjero: US\$ 50  
Cheques y giros a nombre de Blas de Santos

Los artículos pueden ser reproducidos por otras publicaciones, con la condición de citar la fuente y de enviar un ejemplar a nuestra redacción.

La foto que ilustra nuestra tapa fue tomada por el pintor argentino José Malanca a José Carlos Mariátegui en Lima, en 1928. Los avisos que ilustran el dossier fueron tomados de sucesivos números del Anuario Socialista, que editó el Partido Socialista de nuestro país entre 1928 y 1949. Las ilustraciones de Silvio Frondizi y Milcíades Peña de las páginas 49 y 50 son de Luis Scafati.

### CORRESPONDENCIA, SUSCRIPCIONES, COLABORACIONES

Ediciones El Cielo por Asalto  
Deán Funes 447  
(1214) Buenos Aires • Argentina  
Tel. y fax: 932-5533

## Índice

### Editorial

#### Dossier "El pensamiento de izquierda ante la herencia de la modernidad"

- 2 Michael Löwy/Rober Sayre, **El romanticismo en el marxismo inglés: E.P. Thompson y Raymond Williams**
- 8 Helios Prieto, **Diez tesis sobre la crisis de la izquierda**
- 10 Regis Debray/Daniel Bensaid, **Nacionalismo y socialismo, entre lo particular y lo universal**
- 13 Blas de Santos, **El reformismo, un amo con/sentido**
- 21 Alejandra Ciriza, **De contratos, derechos e individuos**
- 27 Eduardo Colombo, **Valores universales y relativismo cultural**
- 31 Christian Ferrer, **Los ludditas, destructores de máquinas**

#### Mariátegui en la Argentina

- 34 Horacio Tarcus, **Samuel Glusberg, entre Mariátegui y Trotsky (II)**
- 38 María Pía López/Guillermo Korn, **Mariátegui, entre Victoria y Claridad**

#### Temas

- 41 Javier Trímboli, **José Luis Romero o la Argentina como drama**
- 47 Raúl García, **La abeja y la orquídea**

#### Milcíades Peña y Silvio Frondizi: olvido y tragedia en el marxismo argentino

- 49 A propósito del libro de Horacio Tarcus. Intervenciones de Horacio González, Jorge Schvarzer, Marcelo Frondizi y Roberto Pittaluga

#### El aborto en la Argentina

- 52 A propósito de **Aborto hospitalizado**, de Susana Checa y Martha Rosenberg. Intervenciones de Zulema Palma, Silvina Ramos y Ana Amado

#### Reseñas críticas

- 54 **La ilusión de un pasado** (a partir de Eduardo Zimmermann, **Los liberales reformistas**) por Jorge Cernadas
- 56 **Transición al capitalismo y desarrollo desigual** (a partir de Carlos Astarita, **El desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo**) por Roberto Pittaluga
- 58 **Arit, por él mismo** (a partir de Horacio González, **Arit. Política y locura**) por Ricardo Strafaccé y Alejandra Valente
- 62 **Ciencia y vida, teoría y práctica** (a partir de Esteban Vernik, **El otro Weber**) por Mariana Luzzi y Mariela Sexer
- 62 **El Estado en cuestión: diseños y realidades** (a partir de Bernardo Kliksberg (comp.), **El rediseño del Estado**) por Manuel Irizar
- 64 **Noticias de ninguna parte**

## Editorial: La izquierda ante la herencia de la modernidad

En un estanque nauseabundo, plagado de inmundicias, apenas sobresale la cabeza de un grupo que, sumergido, conversa moviendo apenas los labios a los que casi roza la superficie del agua. A su alrededor flotan despojos y sobrenadan restos de congéneres de peor suerte.

-¡Esto no puede seguir así! ¿Qué vamos a hacer? — exclama inquietándose uno de ellos  
-¡No hagan olas! ¡No hagan olas...! —responden los demás.

### Versión criolla del Infierno de Dante

El legado de la cultura moderna exige del pensamiento de izquierda —de un pensamiento de izquierda que sepa estar a la altura de los tiempos— un permanente trabajo de apropiación crítica. El desafío para este pensamiento es múltiple, en la medida en que debe nutrirse de las dimensiones emancipatorias de la modernidad, discriminándolas constantemente de aquellas otras en que se fundan la opresión y la dominación modernas; en tanto debe sortear, por un lado, los riesgos de su asimilación acrítica dentro de la cultura de la modernidad, como, por otro, los gestos posmodernistas que diagnostican su definitiva caducidad. El dossier de este número de **El Rodaballo** trata, precisamente, de la compleja relación entre modernidad y emancipación.

Distintos abordajes buscan dar cuenta de la tensión instalada en el seno de la humanidad entre el progreso y las acechanzas de involución que él mismo engendra. La corriente de la modernidad que era surcada ayer por las máquinas de vapor, es hoy navegada por los prodigios de la Internet, en medio de las colosales transformaciones que sobre la naturaleza, el mundo y la vida, se extienden desde la estructura molecular hasta los confines del universo. Pero lo que es motivo de autocomplacencia y fascinación para el género humano, tiene su contracara de vergüenza y horror, en tanto todo este crecimiento económico-técnico sigue guardando una distancia escandalosa con los costos sociales y subjetivos de unos logros apropiados de modo profundamente desigual. El vértigo de la distancia recorrida no alcanza a velar la tosudez de una realidad cuyos medios instrumentales terminaron por sustituir los fines humanos a cuyo servicio se suponía habían sido creados.

El productivismo, devenido religión laica, ha instalado como lógica universal a la razón instrumental, a cuyo culto se subordinan las relaciones laborales y los lazos sociales organizados en la cultura y en la ética del consumismo. Tampoco han escapado al rigor de su lógica los llamados "socialismos reales": las esperanzas que alentaron ayer, ya no sirven de referencia a las configuraciones imaginarias de un porvenir distinto del que frustrara la modernidad a través de la sacralización del mundo, y que el marxismo había contribuido a proyectar sentando las bases de su crítica superadora.

En tanto los "socialismos reales" y los populismos latinoamericanos terminaron sucumbiendo a la lógica neoconservadora de la modernización capitalista, ya no queda lugar para "segundos mundos" o "terceras vías" sino para la ideología del disciplinamiento universal de sujetos y Estados por los mercados y la globalización. Sonó entonces fin de la historia, el fin de las ideologías, el fin de la misma modernidad...

La hegemonía neoconservadora, apropiándose de los valores de la eficiencia, el progreso, la modernización, e inclusive de cualquier proyección de futuro, comenzó a operar desde hace algunos años ejerciendo sobre cualquier contestación un aplastante poder de chantaje. Todo opositor, todo resistente, es descalificado en términos de romanticismo o de barbarie. La situación es nueva y no lo es: ya nuestros antepasados anarquistas, socialistas, comunistas, trotskistas —e incluso mucho más atrás, los utopistas, los "rebeldes primitivos"— se vieron obligados a hacer frente a las formas que en su época adoptó la ideología del progreso y la modernización capitalista. No es casual, pues, que quienes resistimos hoy busquemos nutrirnos de la fuerza de los resistentes del pasado así como enriquecer nuestra capacidad de contestación revisitando los momentos claves de un pensamiento que se negó obstinadamente a aceptar, sin más, a la razón instrumental como Razón, a la representación como Democracia, o a la Modernidad como Emancipación.

**El Rodaballo** apareció hace ya tres años con la aspiración de contribuir a ensanchar el horizonte intelectual de la izquierda, replantear múltiples problemas de la cultura de izquierdas, renovar la promesa revolucionaria. Conscientes de lo esforzado de la empresa, y sabiendo que en gran medida renunciábamos —al menos en lo inmediato— a satisfacer las demandas de muchos luchadores sociales de una literatura menos compleja, nuestra apuesta no se dirigió tanto a la divulgación como a la producción, no se encaminó tanto a lo político-programático como a los grandes núcleos de debate teórico-político, privilegió las dudas y los replanteos antes que la profesión de fe en los principios consagrados y la autocomplacencia en las certezas adquiridas.

Desde entonces buscamos construir una barricada dentro del campo cultural, interpelando en esta etapa a esos poseedores de recursos simbólicos que son los intelectuales. Fuimos desde entonces avanzando lentamente en la construcción de una red que establecería vasos comunicantes entre las numerosas revistas político-culturales resistentes, entre diversas formaciones culturales (foros, grupos de estudio, talleres, cátedras, etc.) preocupadas por forjar las nuevas herramientas de esta resistencia a la modernización capitalista. El saldo es módico, pero es un inicio: promovimos encuentros de revistas, intercambios de avisos y artículos entre las publicaciones y hasta una solicitada inter-revistas contra los procesos de privatización cultural que partió aguas y provocó un eco sordo en el campo del progresismo...

Pero nuestra apuesta al trabajo dentro del campo intelectual no es ajena a un severo diagnóstico crítico del mismo. Los intelectuales que gustan definirse como "críticos" o "progresistas" están perfeccionados hasta la exquisitez en la descripción, análisis y valoración de todos los males, vicios y falencias de la sociedad, de sus clases, sus instituciones, su cultura... La seriedad de sus análisis, el rigor de sus métodos, la elocuencia de sus argumentaciones, no dejan lugar a ninguna duda. Capaces de evocar todas las crueldades del poder, todas y cada una de las sutilezas de la dominación moderna, nada espaca a su mirada clínica y a sus sabias reflexiones.

Pero el pensamiento crítico, cuando es consecuente consigo mismo, sale de sí y deviene práctica crítica. No es este, sin embargo, el camino seguido por nuestra intelectualidad progresista. Estos últimos años hemos asistido a procesos de regresión político-cultural muy serios, algunos de los cuales han sido protagonizados por los intelectuales progresistas. Procesos de despolitización profesionalista y corporativa (como el caso de los psicoanalistas que volvieron al redil de las instituciones que repudiaron 25 años atrás), de privatización educativa (como el caso de los docentes que se formaron y se legitimaron como intelectuales críticos en la universidad pública y que hoy encabezan los posgrados de las fundaciones privadas), de expropiación de conocimientos al trabajo y su ofrenda al capital (numerosos casos de intelectuales "progresistas" ocupando cargos políticos en los ministerios o en las fundaciones del poder)... A esto deberíamos agregar la enorme responsabilidad político-intelectual de los que en sus declaraciones públicas refrendan con sofisticados argumentos el sentido común neoliberal en que hoy se sostiene la dominación: nada es peor que la inflación o la ingobernabilidad; hay que hacer una oposición "responsable"; si el pueblo votó un candidato y éste lo defrauda, hay que esperar cuatro años para castigarlo... con el voto, etc.

Muchos intelectuales que gustan fungir de críticos han adoptado la política del "no hagan olas". **El Rodaballo** está convencido de que las aguas servidas no sirven para que un pez se sienta digno de tal nombre. Nadar libremente no es lo mismo que mantenerse apenas a flote. Es la diferencia entre un ser vivo y un corcho.





# EL ROMANTICISMO EN EL MARXISMO INGLÉS: E. P. Thompson y Raymond Williams



**Trabajador: huye de la taberna, que embrutece y enferma. El alcohol tiende el lecho a las mas terribles enfermedades y abre las puertas de la cárcel y el hospicio.**

POR TU SALUD  
Y DIGNIDAD  
Y POR LA  
DIGNIDAD  
Y LA SA-  
LUD DE  
TUS HIJOS  
¡HUYE DE  
LA TABERNA,  
TRABAJADOR!

En un pasaje de los *Grundrisse*, Marx hace la siguiente mención sobre la perspectiva romántica:

Es tan ridículo sentir nostalgias de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo. La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica, y es por ello que ésta lo acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa<sup>1</sup>.

Este pasaje es interesante no sólo porque muestra la actitud de Marx hacia el romanticismo (donde admite la legitimidad de la crítica romántica, aun cuando desde una posición dialéctica se sitúe más allá de la antítesis), sino también porque sugiere que la perspectiva romántica sólo desaparecerá con la de su antagonista, la sociedad capitalista. Además, la definición implícita del punto de vista romántico de este pasaje —la aspiración a retornar a una plenitud original— constituye el germen de una "cosmovisión" romántica que desarrollamos en otro lugar<sup>2</sup>. Aun cuando para nosotros la esencia de la visión romántica es el rechazo y la crítica de la modernidad industrial-capitalista en nombre de los valores trazados por el pasado premoderno, esta visión en modo alguno está orientada solamente por el pasado.

Existe un amplio espectro de posiciones del ala izquierda romántica —incluyendo el romanticismo marxista— que buscan en el pasado la inspiración para la invención de un futuro utópico. El capitalismo nunca llega a su "piadosa muerte", como Marx esperaba. En consecuencia, sucedió que a lo largo del siglo XX se sucedieron renovadas manifestaciones de la visión romántica, en diversos tonos políticos y en todos los campos de la cul-

por Michael Löwy y Robert Sayre

El marxismo dominante en el siglo XX devino, en sus peores momentos, una ideología productivista del progreso. Michael Löwy y Robert Sayre nos proponen aquí leer el marxismo de nuestro siglo, en este caso el de los ingleses E. P. Thompson y Raymond Williams, desde su contracara: la perspectiva romántica de rechazo de las dimensiones opresivas de la modernidad a partir de valores comunitarios precapitalistas. Mirada que les permitiría releer de modo fecundo ciertos tramos menospreciados de su tradición histórica, como las rebeliones y los tumultos "arcaicos" o el pensamiento utópico de un Cobbett o un Morris. Robert Sayre es profesor en la Universidad Rene Descartes de París. Viene de publicar junto a Michael Löwy *Révolte et Mélancolie* (Paris, Payot, 1992). Löwy es ampliamente conocido entre nosotros a través de: *La teoría de la revolución en el joven Marx*, *La evolución política de Lukács*, *El marxismo en América Latina*, etc. Ediciones El Cielo por Asalto tiene en preparación uno de sus últimos libros: *Redención y Utopía*.

tura, incluyendo las ciencias sociales.

Inglaterra, con una particular influencia de la corriente romántica en sus ciencias humanas contemporáneas, constituye un contundente ejemplo. Estas se han concentrado en los estudios de historia económica y social, por un lado, y en los literarios, artísticos y culturales por el otro, teniendo a menudo un carácter fuertemente interdisciplinario. Esto también deriva de la larga y rica tradición del criticismo social romántico del siglo XIX —la tradición de Carlyle, Ruskin, y William Morris. Como ejemplos de trabajos que —desde distintas perspectivas políticas— tienen una dimensión romántica, podemos mencionar a los precursores, ya clásicos, de los "estudios culturales" en Inglaterra: *The Uses of Literacy* (1957) de Richard Hoggart, *Primitive Rebels* (1959) de Eric Hobsbawm<sup>3</sup>, *The World We Have Lost* (1965) de Peter Laslett, y más recientemente el trabajo de muchos historiadores en torno a la revista socialista-feminista *History Workshop* (Raphael Samuel, Barbara Taylor, etc.)<sup>4</sup>.

Pero para ilustrar la corriente romántica en las ciencias sociales inglesas, por diversos motivos vamos a abocarnos a dos autores: E.P. Thompson y Raymond Williams. Para empezar, cada uno ellos representa uno de los principales campos de investigación a los que hemos aludido (aunque en ningún caso estos campos se diferencian por completo ni están aislados: Thompson ha escrito mucho acerca de poetas y Williams sobre historia socioeconómica). Además, sus contribuciones son de primer nivel, y cada una de ellas ha jugado un importante papel no sólo en sus áreas específicas sino también en la vida intelectual y política inglesa. Finalmente, cada uno de ellos encarna con una particular coherencia y de un modo fructífero, la forma re-

volucionaria de la visión romántica.

A pesar de unas pocas divergencias y de alguna ocasional polémica<sup>5</sup>, se advierte una profunda afinidad entre Thompson y Williams, basada en la tentativa común de reactivar para la izquierda la tradición romántica. Sus dos trabajos pioneros aparecen casi en la misma época: el *William Morris* de Thompson en 1955 y *Culture and Society* de Williams en 1958.

En el postfacio de 1976 del *William Morris*, Thompson alude explícitamente a dicho paralelismo en ese período de su itinerario: "Resulta interesante el hecho de que Raymond Williams y yo [...] trabajásemos sin saberlo en aspectos diferentes de la crítica romántica del utilitarismo"<sup>6</sup>. Y en otro lugar de la misma edición celebra "la soberbia revalorización de esta tradición" realizada por Raymond Williams en *Culture and Society*" (p. 728/p. 669, n. 217 de la ed. cast.) Por lo tanto, no es accidental que ambos participaran en la redacción del famoso *May Day Manifesto* de 1967-68 —un documento de la nueva izquierda socialista que denunciaba categóricamente los mitos de la modernización:

Como modelo de cambio social, el de la modernización condensa cruelmente el desarrollo histórico de la sociedad [...]. Todo el pasado pertenece a la sociedad "tradicional", y la modernización es el instrumento técnico para romper con el pasado sin crear un futuro. [...] Es un modelo tecnocrático de sociedad, libre de conflicto y políticamente neutral, que disuelve los genuinos conflictos sociales y sus consecuencias en las abstracciones de la "revolución científica", el "consenso", la "productividad" (R. Williams (ed.), *May Day Manifesto*. Harmondsworth, Penguin, 1968. p. 45).

## La originalidad de E.P. Thompson

La visión romántica es un candente *leitmotiv* a lo largo de los escritos de Thompson. No obstante, en este artículo nos vamos a limitar a su contribución a las ciencias sociales. Nuestra hipótesis es que la originalidad, la fuerza subversiva y la coherencia de sus trabajos históricos están íntimamente ligados a su redescubrimiento y reformulación en términos (heterodoxos) marxistas, de la tradición romántica y de la crítica de la civilización industrial capitalista.

Nos concentraremos en tres de sus principales trabajos: *William Morris: Romantic to Revolutionary* (1955, 1977), *The Making of the English Working Class* (1963), y *Customs in Common* (1991); pero podemos mostrar fácilmente que este análisis se aplica de igual manera a Whigs and Hunters (1978) y a los ensayos de Thompson contra las armas nucleares y de "exterminio" (y hasta cierto punto a *The Poverty of Theory*, 1975).

*The Making of the English Working Class* tuvo un impacto tremendo en el campo de la historia social inglesa, porque trastocó enteramente toda la tradición apologetica (tanto conservadora como progresista) de la revolución industrial y de sus consecuencias socioeconómicas. Esto puede explicar la réplica de algunos comentaristas, no todos reaccionarios.

Una reseña del diario socialdemócrata *Dissent*, por ejemplo, se quejaba del excesivo tono romántico del autor, que lo habría llevado a subestimar los aspectos liberadores de la revolución industrial inglesa. Según este crítico, Stephen Thernstrom, una grave falla en el trabajo de Thompson sería su imagen idílica de la Inglaterra preindustrial, más cercana al tory radical William Cobbett que a Marx<sup>7</sup>. ¡Como si fuera necesario ser tory para destacar las consecuencias de la revolución industrial para varias generaciones de campesinos, artesanos y trabajadores ingleses, tema por otro lado extensamente desarrollado por Marx en varios capítulos de *El Capital*! Demás está decir que el complejo pensamiento de Cobbett está aquí reducido a una simple variante del conservadurismo.

En realidad, le debemos al punto de vista socialista romántico de Thompson la capacidad de sacar a la luz la parte trasera del decorado, para reescribir la historia de la revuelta del siglo XVIII desde la perspectiva de las víctimas del progreso. Rechazando la sabiduría convencional de diversos historiadores económicos, que identifican progreso humano con crecimiento económico, Thompson llega tan lejos como para hablar del carácter "catastrófico" de la revolución industrial. Es en este contexto que procura comprender (más que condenar a priori como "regresivas") las reacciones de la gente común y su nostalgia por el estilo de trabajo y de ocio que precedió a la despiadada regimentación del industrialismo.

Un sentimiento análogo anima a los decepcionados escritores románticos, quienes evocan el pasado al mismo tiempo que denuncian en sus escritos el "sistema de la manufactura". Rehusando rotularlos como reaccionarios, Thompson resalta el potencial

subversivo de esta crítica: "Esta corriente del radicalismo socialista tradicional, que va de Wordsworth y Southey hasta Carlyle y demás, parece contener, en su origen y desarrollo, una dialéctica que impulsa continuamente conclusiones revolucionarias"<sup>8</sup>. Confrontando, en cambio, la doctrina de los primeros ideólogos de la industrialización, como el famoso Dr. Andrew Ure, autor de *The Philosophy of manufacture* (1835) —cuya "advocación satánica", destaca Thompson, interesó a Marx y Engels (Ibid., p. 395)—, el historidor adopta un punto de vista crítico que extrae de dos fuentes de ese período: la cultura romántica y la resistencia popular.

Thompson reconoce de buena gana su deuda a este respecto: "Un cierto distanciamiento, empero, viene fomentado, simultáneamente, por la crítica romántica del industrialismo que brota, de una parte, de la experiencia, y por el testimonio de la tenaz resistencia con que el tejedor manual y el artesano urbano o rural se opusieron a dicha experiencia y se reafirmaron en una cultura alternativa". Gracias a estas dos voces distintas, "Comprendemos más claramente lo que se perdió, lo que pasó a circular por vías subterráneas y lo que todavía está por resolver" (p. 486/vol. 2, p. 363 de la ed. cast.).

De hecho, aunque en la revuelta del siglo XVIII estas dos formas de protesta contra la nueva sociedad fueron separadas y enajenadas la una de la otra, es el historiador quien descubre retrospectivamente su invisible solidaridad para enfrentar un adversario común.

En la conclusión de este libro, Thompson retorna a la comparación entre dos movimientos de protesta —el de los trabajadores y el de los poetas— para poner en relieve su oposición común a la modernización capitalista, y especialmente lamentar su no-convergencia histórica:

Estos hombres toparon con el utilitarismo en sus vidas cotidianas e intentaron rechazarlo, no cíegramente, sino con inteligencia y pasión moral. No lucharon contra la máquina, sino contra las relaciones explotadoras y opresivas intrínsecas al capitalismo industrial. Por la misma época, la gran crítica romántica atacaba paralelamente al utilitarismo, aunque por vías diferentes. Después de William Blake, ya nadie se encontró a gusto en ambas culturas a la vez, ya nadie tuvo genio suficiente para interpretar las dos tradiciones en reciprocidad [...]. De aquí que aquellos años nos parezcan a veces que no despliegan un ímpetu revolucionario, sino sólo un movimiento de resistencia en el que románticos y artesanos radicales opusieron la anulación del hombre realizado. Al fracasar la conjunción de las dos tradiciones, algo se perdió. Cuánto, es difícil precisarlo, pues nos contamos entre los perdedores (p. 915/vol. 3, pp. 529-530 ed. cast.).

El fracaso que refiere Thompson es sin duda una instancia de la dificultad de convergencia entre la protesta cultural de intelectuales y artistas y la rebelión social de las clases trabajadoras. *The Making of the English Working Class* puede ser considerado como un intento de compensar, a un siglo y medio de distancia, este fallido encuentro.

## William Morris

Como sabemos, su obra de 1977 fue modificada y abreviada en relación a la de 1955. Las referencias a Stalin y a la URSS (escasas en número), y las polémicas en contra del Partido Laborista, como algunos comentarios demasiado extensos, fueron omitidos. De acuerdo con algunos críticos, como John Goode, la segunda edición, con su insistencia excesiva en el aspecto anti-utilitarista de Morris y en su relación con Carlyle y Ruskin, es menos marxista y más romántica que la primera. Goode lamenta que Thompson se coloque a sí mismo en las posiciones defendidas por R. Williams en *Culture and Society*.

Aunque no compartimos este punto de vista, es evidente que la segunda edición enfatiza más explícitamente la herencia romántica de Morris. Sin embargo, esta problemática ya estaba claramente presente en 1955 (tres años antes de la aparición del libro de Williams). En los breves comentarios que siguen nos referiremos principalmente a los elementos que las dos ediciones tienen en común (y cuando hacemos referencia a alguna edición, es a la de 1977).

El título del primer capítulo del trabajo —"Sir Lancelot and Mr. Gradgrind"— evoca brillantemente el clima en el que el pensamiento de Morris se desarrolla a través de la confrontación de dos arquetipos: por un lado, el héroe romántico por excelencia, la encarnación mítica de la noble cortesía del espíritu; y por el otro, el personaje de Dickens en *Hard Times*, el representante del banal utilitarismo burgués, un "sistema teórico con la solidez del hierro forjado" que fue "construido a base de fragmentos de Adam Smith y Ricardo, de Bentham y Malthus" (p. 9/p. 18 de la ed. cast.).

La renovación del romanticismo inglés a lo largo del siglo XIX fue una revuelta contra los valores de Mr. Gradgrind, tomando a menudo la forma medievalismo que "Situaba en el pasado la existencia de una forma de sociedad cuyos valores eran más exquisitos y más ricos que los del beneficio y la utilidad propia del capitalismo" (p. 9/p. 19 de la ed. cast.).

Sin embargo, no comparte la fascinación de la edad gótica. E.P. Thompson considera la poesía de Keats, por ejemplo, como una forma legítima de resistencia contra lo prosaico y la mentalidad mercantilística burguesa: "Las grandes aspiraciones que están en los orígenes de la revuelta romántica —liberar a la humanidad de una opresión corrupta; liberar los sentidos, los afectos y la razón humana; lograr la igualdad entre los hombres y entre los sexos— estaban siendo destruidas por cada nuevo avance del capitalismo industrial" (p. 18/p. 27 de la ed. cast.)<sup>9</sup>.

Keats, Carlyle y Ruskin fueron los maestros espirituales del joven Morris, cuyos primeros trabajos estaban llenos de la nostalgia romántica por la Edad Media, de ese precapitalismo cuya comunidad orgánica de valores y artes contrastaba agudamente con aquellos de la Inglaterra victoriana. Mientras Thompson rechaza categóricamente, por ejemplo, los aspectos retrógrados de la cosmovisión romántica de Carlyle y de Ruskin, reconoce no obstante lo profundo de sus intuiciones revolucionarias. Y, lo que es más importante, está



convencido de que, gracias al retorno intelectual a la Edad Media, Morris pudo liberar su mente de las categorías burguesas.

Sorprendentemente, la perspectiva de Thompson en los trabajos sobre la hermandad de los prerrafaelitas y los primeros poemas del mismo Morris son, a menudo, más negativos; en ciertos pasajes los llama "escapistas" y sintomáticos de la "declinación" o "degeneración" del romanticismo inglés. (pp. 78 y 114). Pero cerca del final del capítulo en que trata de ellos, Thompson sugiere que el movimiento sólo estaba pasando por una crisis temporal: "El rescoldo del romanticismo persistían y sólo faltaba el viento de esperanza que le devolviera la llama" (p. 146/p. 142 ed. cast.).

Para Thompson, en el trabajo tardío de Morris la llama romántica se convierte en incendio revolucionario. Muestra, con gran sutileza, cómo el socialismo de Morris corresponde a las aspiraciones de su rebeldía juvenil, la esperanza de construir la Nueva Jerusalén de Blake y reparar finalmente la brecha entre deseo y acción. Los primeros escritos socialistas de Morris (*Signs of Change*, 1888) fueron poderosos por ser "el punto de confluencia de la protesta moral de Carlyle y Ruskin con el genio histórico de Marx, respaldado por toda una vida —la de Morris— dedicada al estudio y la práctica en las artes y en la sociedad" (p. 541/p. 500 ed. cast.). La dimensión romántica del singular marxismo de Morris se hace particularmente visible en su crítica al repulsivo y monótono trabajo al que los obreros están condenados en la sociedad industrial capitalista, en contraste con las notorias cualidades humanas y artísticas del trabajo artesanal precapitalista (como la de los albañiles góticos que Ruskin celebraba) (pp. 644-645/pp. 591-593 ed. cast.).

Lo mismo vale para la utopía de Morris, *News of New Where* (1890), "que sólo un escritor nido en la tradición romántica podría haber concebido" (pp. 695-696/p. 639 ed. cast.). Según Thompson, la utopía de Morris es una *romanticismo invertido*. Más que una rebelión de aspiraciones insatisfechas contra las miserias del presente, son las aspiraciones satisfechas de un futuro liberado las que revelan las miserias del pasado (capitalista) <sup>10</sup>.

Por supuesto, Morris no es simplemente un continuador de la tradición romántica, un epígono tardío de los poetas y críticos sociales del siglo XIX en Inglaterra. Como enfatiza Thompson, él transformó y renovó profundamente esa tradición, bajo la inspiración de Marx. La idea está bien desarrollada en el posfacio de 1976, la que en la visión de Perry Anderson es una de las más grandes afirmaciones de Thompson: aquella en que lamenta el desencuentro entre el marxismo posterior a Marx —fuertemente determinado por el positivismo y el utilitarismo— y el socialismo romántico de Morris <sup>11</sup>.

### Resistencia popular y *Customs in Common*

El último libro de Thompson, *Customs in Common* (1991), incluye algunos viejos textos y otros más recientes, especialmente escritos para este volumen. Entre los primeros se pueden encontrar los famosos artículos "The Moral Economy of English Crowds in the Eighteenth Century" (1971) y "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism" (1967), que tuvieron un considerable impacto en la historiografía social inglesa.

La introducción del libro presenta lo que estos artículos tienen en común: el análisis de la cultura plebeya del siglo XVIII como una *cultura tradicional rebelde*, aquella que resiste en nombre de la costumbre a las racionalizaciones y las innovaciones económicas —como la del cercamiento de tierras, la disciplina de trabajo y los mercados de grano "libres" y no regulados— que los gobernantes, los comerciantes y los patronos intentan imponer (p. 22 de la trad. cast.).

Thompson rechaza las explicaciones usuales, que ven esta resistencia como una instancia retrógrada frente a la necesidad de modernización, la que supuestamente constituiría un proceso sociológico y tecnológicamente neutro. El lo interpreta, por el contrario, como una reacción legítima a las transformaciones que son experimentadas por los plebeyos como una agravación de su explotación, como la expropiación de sus derechos consuetudinarios o como la destrucción de sus hábitos valorizados de trabajo y de ocio.

En la mirada de Thompson el enigma de la historia inglesa en el siglo XVIII es la confrontación entre la nueva economía capitalista de mercado (con Adam Smith como su primer gran teórico) y la tradicional "economía moral" de los plebeyos. De alguna manera *Customs in Common* es una extensión al siglo precedente de la problemática desarrollada en *The Making of the English Working Class*, sin su foco en origen de la clase y profundizando ciertos aspectos "antropológicos" de la cultura popular pre-moderna.

Como un historiador socialista de inclinación romántica, Thompson intenta no solo *comprender* (en el sentido fuerte de la palabra) las razones de los plebeyos, sino que también ve en la resistencia de esta gente históricamente derrotada —a veces pasiva, a veces activa, y hasta violenta, como en los motines por hambre— el germen posible de un futuro diferente: "Nosotros no volveremos jamás a la naturaleza humana pre-capitalista, pero todavía el recuerdo de sus necesidades, expectativas y códigos alternativos pueden renovar nuestro sentido sobre la gama de posibilidades de nuestra naturaleza" <sup>12</sup>.

Esta investigación histórica sobre las costumbres y sobre la destrucción por el capitalismo moderno de las formas de la vida "pre-industrial" y "tradicional", es también actual, de acuerdo a Thompson, porque se relaciona directamente con dos aspectos de nuestro propio tiempo. Primero, la experiencia de las poblaciones europeas en los siglos XVIII y XIX se repiten en un contexto diferente en los países del "Sur" globalizado. Segundo, la definición de las necesidades humanas en términos de mercado y la subordinación de

todos los recursos del mundo a su lógica, amenazan a la especie humana misma (tanto al Sur como al Norte) con la catástrofe ecológica. El artífice de esta catástrofe es el *homo oeconomicus* —tanto en la forma del capitalista clásico avaricioso como en la variante del "comunismo de Estado"—, que se supone como principio eterno de la naturaleza humana. Pero, como Thompson advierte, "Nos encontramos a finales de siglo, en un momento en que esto debe ponerse en duda" (p. 15/p. 28 de la ed. cast.).

En *Customs in Common* Thompson está particularmente interesado, entre otras cosas, en los motivos de comida como una forma de resistencia al mercado, en el nombre de la vieja "economía moral" de las normas de la comunidad tradicional, alegando que esta resistencia no carecía de racionalidad y que, a la larga, probablemente salvase a los pobres de la hambruna.

Un aspecto en cierto modo descuidado en el ensayo de 1971 sobre la "economía moral", toma un lugar central en un ensayo titulado "Moral Economy Reviewed": la importante participación de las mujeres en los motines. Por siglos "los motines fueron las expresiones más visibles y públicas del hecho de que las mujeres trabajadoras no mostraban deferencia a las autoridades y disputaban con ellas". El papel de las mujeres en los motines, señala Thompson, sirve para "poner en duda [...] los estereotipos de sumisión y timidez femeninas o la creencia de que la mujer no salía del mundo privado de la unidad doméstica" (p. 335/p. 378 de la ed. cast.) <sup>13</sup>.

Una nostalgia (crítica) por el estilo de vida pre-industrial está presente en todo el capítulo del libro y especialmente en el espléndido ensayo sobre la noción de tiempo, que contrasta el "trabajo a destajo" de las comunidades tradicionales con la disciplina del trabajo bajo reloj de la sociedad industrial moderna. Contrario al ritmo "natural" del trabajo humano de la sociedad pre-moderna (cuyos vestigios permanecen hoy en la actividad de los artistas, escritores, granjeros y de padres al cuidado de los chicos), el tiempo en la sociedad capitalista avanzada debe ser consumido, utilizado, transformado en mercancía. Con una ironía saludable e irreverente, Thompson define la "moral de la historia" para este abrumador cataclismo de la experiencia social de la temporalidad: "Pero, habiendo llevado hasta este punto el problema, podemos permitirnos moralizar algo por nuestra cuenta, al estilo del siglo XVIII. [...] el testimonio histórico no es sencillamente cambio tecnológico neutral e inevitable, sino también explotación y resistencia a la explotación" (p. 399/p. 447 ed. cast.). Una vez más, no es cuestión de volver al pasado, sino de tratar, en el futuro, de "reaprender algunas de las artes de vivir perdidas con la Revolución industrial", y descubrir sucesivamente "cómo romper otra vez las barreras entre trabajo y vida" (p. 401/p. 449 ed. cast.).

### Raymond Williams

La dimensión romántica es absolutamente crucial para comprender la obra de Raymond Williams, que se extiende por un muy largo período —desde los últimos años 40 hasta

los últimos 80— y envuelve una amplia variedad de campos: literatura, teatro, medios masivos (especialmente televisión) y cultura, en sus múltiples significaciones, los cuales, además, aparecen vinculados en sus relaciones con la sociedad, la cultura y la política. Williams evoluciona innegablemente en el curso de su carrera, pero nunca repudia los fundamentos románticos de su pensamiento. En los '70, como muchos otros en la Nueva Izquierda, se aproxima de alguna manera al marxismo ortodoxo de tendencia estructuralista. *Marxism and Literature* (1977) es sin duda el menos romántico de sus escritos, aunque no contradecía sus primeras posiciones, como puede corroborarse a través de otros textos que datan de fines de los '70 <sup>14</sup>. En los '80 Williams reacciona más y más firmemente contra el estructuralismo y el posestructuralismo y reinstala nuevamente la perspectiva romántico-revolucionaria en la primera línea de su pensamiento, desarrollándola a través de nuevas vías.

Como lo hicimos con Thompson, vamos a focalizar algunos ejemplos importantes de los trabajos de Williams <sup>15</sup>. Puesto que están tomados de diferentes períodos de su carrera, nos permitirán mostrar la continuidad y la evolución de la problemática romántica de Williams <sup>17</sup>.

De la serie de entrevistas con varios de los editores de la *New Left Review* reunidas en *Politics and Letters* (1979), una de ellas versa sobre *Culture and Society*, la obra maestra que puso a Williams en el foco de la atención pública. Williams explica que la intención principal de su trabajo fue "oposicional". El quiso "contrarrestar la apropiación de una larga línea de pensamiento sobre la cultura que hasta entonces provenía de posturas decididamente reaccionarias, [...] tratar de recobrar la verdadera complejidad de una tradición que había sido confiscada —de modo que la apropiación fuera vista como lo que era [...] Esta versión selectiva de la cultura

podría ser controvertida históricamente por los escritos de los pensadores que contribuyeron a la formación y discusión de la idea" (pp. 97-98). La tradición que Williams quiso salvar de la apropiación de la derecha (comenzó la investigación y reflexión que culminó en *Culture and Society* en 1948, a comienzos de la guerra fría) era precisamente la tradición romántica en las letras inglesas, que se extendía desde las postrimerías del siglo XVIII hasta el período contemporáneo. El estudio toma como punto de partida la percepción de que durante este lapso tuvieron lugar dos desarrollos paralelos: por un lado, la introducción y la evolución de un nuevo sentido de la palabra "cultura", y por otro lado, las inmensas transformaciones sociales involucradas en el advenimiento del capitalismo industrial.

En su nuevo significado, cultura se define por contraste con esta nueva sociedad: es el dominio del ideal y de los verdaderos valores, como opuestos a la injusta, corrupta, degradante nueva civilización. Algunos ven a la cultura como un refugio dentro de la sociedad moderna —enclave de la élite intelectual y artística—, mientras que para otros, no es nada si no se generaliza ("una cultura común"). Todos comparten la convicción de

que la comunidad cultural existió antes del advenimiento de la modernidad.

Explorando esta tradición, Williams demuestra la diversidad de posiciones políticas que se pueden encontrar, dentro de la misma postura básica de rechazo de la moderna sociedad comercial, industrial y mecánica. Comienza por señalar las afinidades entre conservadores como Burke y Southey, y radicales o socialistas como Cobbett y Owen; además coloca dentro de la misma tradición al anarco-comunista William Morris y a T.S. Eliot, aquel que deseaba reconstruir la cristiandad medieval. Muestra también que ciertos autores, como Carlyle y D.H. Lawrence, estaban ideológicamente involucrados en la medida en que seguían siendo fundamentalmente románticos.

Williams atribuye un rol crucial a Morris en el desarrollo de la crítica a la "sociedad" en nombre de la "cultura", viéndolo como una "figura pivote" entre los siglos XIX y XX. De acuerdo con Williams, "en la mitad del siglo XX Morris permanece aún como un pensador contemporáneo, ya que las direcciones que él indicó llegaron a ser parte de un movimiento social general. Aun así, pertenece, esencialmente, a los grandes rebeldes victorianos [...]" (161)

Williams dedica un capítulo importante de *Culture and Society* a la relación entre la tradición romántica y el marxismo (principalmente inglés, porque en ese tiempo el horizonte intelectual de Williams era exclusivamente británico). El pretendía que muchos de los marxistas ingleses de los '30 estaban siguiendo de diferente forma la tradición de Mathew, Arnold y Morris, a partir de su intento por crear una teoría marxista de la cultura constituida por "una interacción entre la idea de cultura en la mejor tradición inglesa



El alcohol embrutece y enferma.  
El alcohol embrutece y enferma.  
El alcohol embrutece y enferma.  
El alcohol embrutece y enferma.

la brillante reevaluación que Marx hizo de ella". Cuando Williams agrega: "Tenemos que concluir que la integración está lejos de ser completa", está, tal vez sin saberlo, definiendo el proyecto que él y E.P. Thompson llevarían a cabo años después (p. 280). Mientras que en el cuerpo principal del trabajo Williams examina una tendencia intelectual y artística en la "alta cultura", analizándola y evaluándola en sus propios términos, la conclusión introduce un nuevo punto de vista —el de la clase trabajadora. A diferencia de la mayoría de los marxistas de Oxford de los '30, Williams había nacido dentro de esa clase (su padre era trabajador ferroviario), y en la conclusión del estudio expone su perspectiva personal, donde ensaya vincular la tradición romántica en la cultura de élite con la cultura de la clase obrera.

## Para seguir leyendo

### Principales obras de E. P. Thompson (1924-1993):

- William Morris, *Romantic to Revolutionary*, 1955 (trad. cast.: Valencia, Alfons El Magnanim, 1988).
- The Making of the English Working Class*, 1963 (Barcelona, Laia, 1977, 3 vols.; Barcelona, Crítica, 1989, 2 vols.).
- Whigs and Hunters*, 1975.
- The poverty of Theory and other Essays*, 1978 (trad. del último de los cuatro ensayos como *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981).
- Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979.
- Writing by Candlelight*, 1980.
- Zero Option*, 1982 (Barcelona, Crítica, 1983).
- Protest and Survive*, 1980 (Barcelona, Blume, 1983).
- Exterminism and Cold War*, 1982 (trad. como: *La guerra de las galaxias*, Barcelona, Crítica).
- The Heavy Dancers*, 1984 (trad. cast. como *Nuestras libertades y nuestras vidas*, Barcelona, Crítica, 1987).
- Customs in Common*, 1991 (Barcelona, Crítica, 1995).
- Witness against the Beast: William Blake and the Moral Law*, 1993.

### Principales obras de Raymond Williams (1921-1988):

- Drama in Performance*, 1954.
- Drama from Ibsen to Brecht*, 1952 (Barcelona, Península, 1975).
- Culture and Society*, 1958.
- The Long Revolution*, 1961.
- Communications*, 1962 (trad. como *Los medios de comunicación social*, Barcelona, Península).
- Modern Tragedy*, 1966.
- The Country and the City*, 1973.
- Television: Technology and Cultural Form*, 1974.
- Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, 1976.
- Marxism and Literature*, 1977 (Barcelona, Península, 1979).
- Politics and Letters*, 1979 (trad. de un tramo en *Causas y azares*, n° 1, 1994).
- Culture*, 1980 (Madrid, Paidós, 1981).
- Problems in Materialism and Culture*, 1980.
- Towards 2000*, 1983 (Barcelona, Crítica).
- William Cobbett, Rural Rides*, 1985.
- Resources of Hope*, 1988 (el ensayo "Towards Many Socialisms" fue publicado por *El Cielo por Asalto*, n° 3, 1991/92).
- The Politics of Modernism*, 1989 (próxima aparición por Ediciones Manantial).
- Writing in Society*, 1991.

H.T.



En ambos casos encuentra un *ethos* "comunitario" como opuesto a la "idea burguesa de sociedad" en tanto agregado de individuos compitiendo, aunque la clase media romántica base su comunidad en la idea de "servicio", mientras que la en la clase obrera toma la forma de "solidaridad" (p. 328). Williams prefiere esta última y su celebración del ideal de la clase obrera es aquí un ejemplo ya presente en sus primeros trabajos y plenamente desarrollado en los posteriores. Podemos ver claramente esta continuidad en los trabajos de Williams así como en su respuesta a las amistosas pero agudas críticas que los editores de la *New Left Review* le hicieron en *Politics and Letters* (1979) con respecto a *Culture and Society*. En particular reprochan al libro la eliminación de la dimensión política de los autores estudiados, y debido a eso, la minimización o la desaparición de las objetables posiciones políticas de algunos de ellos (por ejemplo, la tardía apología de Carlyle al racismo y al imperialismo). Aunque Williams reconoce en su respuesta que, tal vez, debería haberse tratado más explícitamente este fenómeno, y que en el presente probablemente no escribiría el libro de la misma manera, insistió no obstante en defender sus elecciones fundamentales de los '50:

He descubierto temas profundamente conexos en el sentido de la crisis social de mi tiempo y la salida socialista a ella, no en la lista aprobada de los pensadores progresistas, sino en estas figuras paradójicas [...] volviendo atrás pude introducir ciertos temas y cuestiones, que me parecían el material de acción crucial en ese momento, pero que estaban ausentes de lo que yo entonces sabía y de lo que habitualmente conozco ahora como política (p. 106).

Realmente, los comunistas y los socialistas eran tan promotores de un productivismo exacerbado como los ideólogos burgueses, y para Williams precisamente era con la explotación productivista de la posguerra que "las preguntas hechas por Blake y por Cobbett adquirían toda su fuerza" (p. 115).

### The Country and the City

Los mismos problemas concernientes a la modernidad están extensamente tratados en *The Country and the City*, escritos a comienzos de los '70, mientras Williams estaba ya acercándose a la perspectiva marxista. El libro explora un tema de la literatura inglesa que es parcialmente soslayado en la *Culture and Society* —el contraste entre campo y ciudad—, analizando en forma destacable la, a menudo, compleja relación entre imágenes literarias e historia real, en términos de relación de clase y de los puntos de vista de ésta. En *Politics and Letters* los editores de la *New Left Review* elogian esta aproximación como un avance en relación a *Culture and Society*. Sin embargo, señalan que la verdadera importancia del libro reposa más bien en que trasciende la problemática marxista corriente, ya que en general el trabajo de Marx y Engels "carece de la idea de una tradición continua de valores del pasado que informe las luchas del presente" (p. 314)

La especial contribución que hace entonces Williams fue el haber mostrado una efectiva presencia, a través del despliegue histórico de la visión romántica, de los valores precapitalistas en el proyecto emancipatorio moderno. En la entrevista sobre *The Country and the City*, Williams lo llama un libro "polémico". Pero lo que es interesante, en diferentes lugares de la entrevista, reclama haber apuntado a dos objetivos opuestos. Por un lado, Williams dice que estaba atacando una interpretación consagrada de la poesía celebratoria de las casas de campo que tomaba a los poemas como simples "registros" de la vida en aquellas casas, "y también de la que fue alguna vez la orgánica sociedad rural inglesa [...]". Por el otro lado, declara que su polémica estaba dirigida contra la tendencia dominante entonces en el Partido Laborista, que no concebía el socialismo sino como "un exitoso capitalismo industrial sin los capitalistas" (pp. 304, 314).

De hecho, en *The Country and the City*, Williams pelea en dos frentes: como un revolucionario contra esa forma de romanticismo que es una mistificación reaccionaria, y como un romántico contra la adulteración del proyecto revolucionario y su corrupción en el mundo moderno.

El primer momento del libro, pues, es una crítica de la ideología de la tradición literaria apologética de la vida campesina. Williams cuestiona la imagen idílica del estado campesino proyectado en la literatura "neo-pastoral" del siglo XVII, sosteniendo que esos estados eran el *locus* de un temprano capitalismo agrario. Desde la mitad del siglo XVIII en adelante, él ve un viraje en la literatura rural hacia la idealización de un sentido melancólico de pérdida. Encuentra en la literatura tardía un patrón repetido en el que cada generación añora una Edad Dorada de bienestar rural, reviviendo la ilusión de estar experimentando la desaparición de la Vieja Inglaterra (17).

En algunos pasajes, esta desmistificación de una idealizada o nostálgica temática de la rusticidad puede dar la impresión que Williams está llevando a cabo una ofensiva anti-romántica. Sin embargo, éste no es el caso: está intentando, preferentemente, apelar a un romanticismo que sea convincente, lúcido y complejo, capaz de comprometerse con las realidades de la modernidad.

Puede parecer, no obstante, lamentable que Williams no haya sido más sensible a la genuina dimensión utópica que hubiera podido manifestarse en esas expresiones de la élite ociosa que analizaba. Pero en *The Country and the City* sugiere su propia perspectiva y experiencia de la clase obrera, como no lo había hecho (salvo en la conclusión) en *Culture and Society*. Allí se refiere a su juventud en la región de Gales (su padre fue un trabajador de un pequeño pueblo), y la apretada malla social de la población trabajadora local. Son las solidaridades concretas de esta "comunidad conocida" 18 las que presenta como el verdadero ideal rural.

En *The Country and the City* Williams también muestra que es sensible a la alienación fruto de la ciudad moderna. Cita como testimonios convincentes textos de Wordsworth, Carlyle y Hardy, tanto como *The Condition of the*

*Working Class in England* de Engels (1884), que describe la experiencia de fragmentación social en una gran ciudad, la monadización ególatra a la que Engels llamaba el "principio fundamental" de la sociedad capitalista en su conjunto (ver pp. 150 y 215-216). Williams señala las posibilidades de completud ofrecidas por la ciudad y finalmente aspira, no a un retorno a lo rural sino, a trascender la real oposición entre campo y ciudad en una sociedad poscapitalista enraizada en valores precapitalistas. Williams observa que este ideal fue abrazado por Marx y Engels, pero poco desarrollado en el pensamiento revolucionario posterior (p. 304); también nos recuerda que Blake ya había creado en su famoso poema ("Jerusalem in England's green and pleasant land"), una llamativa imagen en la que llama a luchar para construir una "Jerusalén en la tierra verde y placentera de Inglaterra" (p. 149).

### Hacia el socialismo

En el último período de Williams —los '80—, mientras continuaba profundizando en autores que ya antes había estudiado, su trabajo se volvía cada vez más dirigido a definir la forma que podría tomar esa Nueva Jerusalén. Al mismo tiempo, revivía su trabajo anterior de sociología e historia de la cultura, delineando el amplio perfil de un enfoque general de lo que llamaba "materialismo cultural" 19.

Mencionaremos dos trabajos que ilustran, por un lado, el desarrollo posterior de temas tempranos, y por el otro, la nueva orientación hacia el futuro. El primero es su monografía sobre William Cobbett 20, un autor a quien ya tenía en cuenta en ambos textos: *Culture and Society* y *The Country and the City*, y que es, de las figuras con las que trató anteriormente, uno de los más cercanos a su propia sensibilidad y puntos de vista.

Aunque Williams reconoce ciertos puntos flojos en Cobbett, considera éste secundario. Valora a Cobbett como escritor: a los ojos de Williams es de temperamento profundamente democrático, tiene una forma de pensamiento altamente concreta y espontáneamente materialista y, por encima de todo, está identificado con los obreros en sus sufrimientos y revueltas en los comienzos del capitalismo. Esta es, precisamente, la forma del romanticismo de la que Williams es propulsor.

En su estudio del autor de *Rural Rides* 21, Williams enfatiza la tendencia subversiva de Cobbett contra quienes lo verían como un simple reaccionario: "Si él es la voz de algo que puede ser llamado, por propósitos retóricos, Vieja Inglaterra, es también, en acto, la voz de protesta contra las finanzas capitalistas, el imperialismo y la aristocracia estatal, y la voz de aliento a la organización de la clase obrera, la protesta democrática y el desafío popular" (Raymond Williams, *Cobbett*, Oxford University Press, Past Masters, 1983).

Williams considera, en muchos sentidos, el pensamiento de Cobbett inesperadamente actual y notable en su temprana preocupación ecológica. Con todo, hasta cierto punto, siente que el polemista del temprano siglo XIX es

incapaz de ayudarnos a medida que nos aproximamos al siglo XXI: la concepción de producción en Cobbett resulta excesivamente estrecha (p. 79). Para Williams esta concepción debe ser repensada. Dos años después que Cobbett fue publicado, Williams comenzó a cuestionar sus fundamentos en un artículo titulado "Towards Many Socialisms" (1985) 22, abogando por un quiebre con las categorías de la economía burguesa. Para la economía burguesa, sólo el "producto" es importante; los efectos deletéreos de la producción sobre los hombres y la naturaleza son "subproductos" insignificantes. Por el contrario, para Williams, lo "producido" es de hecho la sociedad total; producto y subproducto son ambas partes de la producción. Lo que el capitalismo "produce", por ello, incluye también la miseria humana y el daño ambiental resultantes. El socialismo, en cambio, debe apuntar a la "producción" en su máxima expansión humana y al bienestar natural (*Resources of Hope*, pp. 308-9).

Mientras esta concepción es, en cierto sentido, nueva, en un sentido real es también el retorno a una forma de pensamiento que precede al capitalismo, que separa la economía —como producción de mercancías— de la totalidad social y eleva a ésta al rango de valor supremo. Y en su propuesta para renovar el proyecto socialista, Williams quiere revivir el pasado tanto como innovar. Está convencido, es cierto, que jamás volveremos a la pequeña e indiferenciada comunidad, que una futura sociedad socialista será compleja, pluralista y sofisticada tecnológicamente. Pero para Williams, todas estas apropiaciones de la modernidad deberán hacer posible una plenitud más grande de los sueños e ideales del pasado 23.

En "Towards Many Socialisms", como en otros ensayos de los '80, Williams trata de unir un socialismo basado en el análisis de clase y los "nuevos movimientos sociales". Podríamos verlo como parte de un proyecto más amplio —formulado hace mucho— de reconciliar marxismo y romanticismo. Williams mismo parece reconocer la afinidad entre movimientos como ecología, feminismo y pacifismo y la tradición romántica que tan sutilmente interpretó.

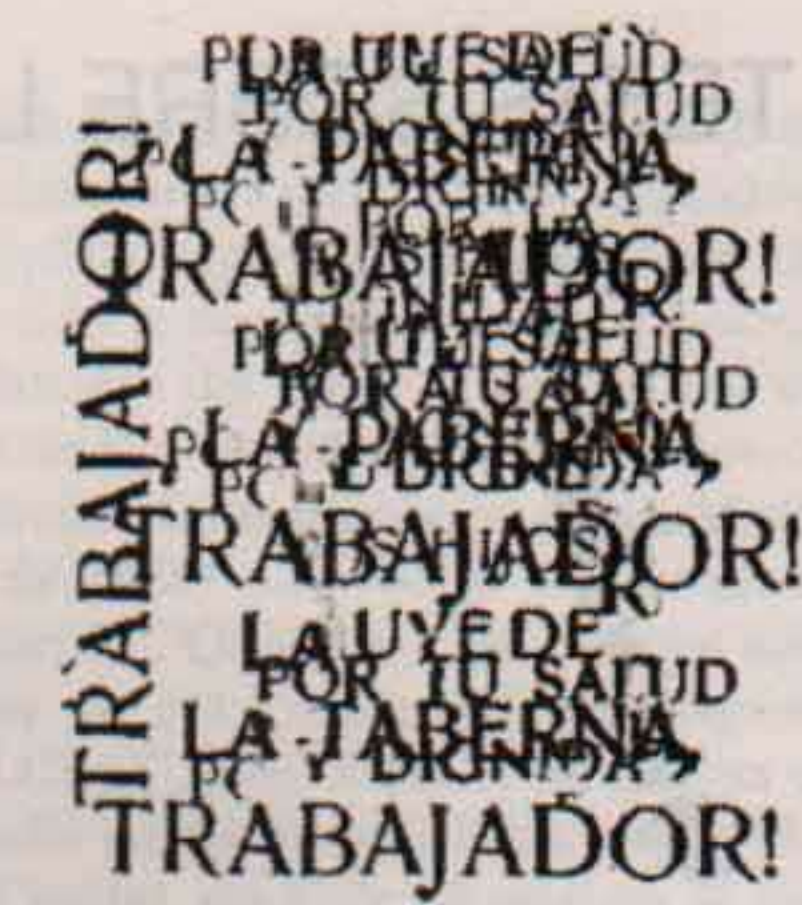
Como conclusión a esta discusión del romanticismo de E.P. Thompson y de R. Williams, podríamos recordar lo que estos dos grandes pensadores fueron en sus trayectorias, la mayoría de las veces escribiendo en contra de las tendencias intelectuales dominantes —como el estructuralismo, el posestructuralismo, el posmodernismo, etc. Ahora que ellos se han ido, en un momento en que la agudeza de sus miradas es cada vez más evidente, y cuando se pueden observar algunos signos de un cambio en el clima intelectual, sólo podemos tener la esperanza de que la obra que dejaron pueda servir como inspiración para la renovación de las ciencias sociales críticas en los años por venir.

[Trad. de *Against the Current*, 61, marzo/april 1996, por Blas de Santos. Revisión técnica y notas bibliográficas de H. Tarcus]

### Notas

1. Marx, Karl. *Grundrisse (1857-58)*, Middlesex, England, Penguin, 1973, p. 162 [trad. cast.: Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, 3 vols. Vol. I: p. 90].
2. Löwy, Michael/Sayre, Robert. *Revolte et melancolie: le romantisme a contrecourant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.
3. Si bien la sensibilidad de Hobsbawm es sólo parcialmente romántica, *Primitive Rebels* muestra un firme interés en lo que llama "formas arcaicas de agitación social", como el bandolerismo social, los movimientos milenaristas del sur de Italia y los campesinos anarquistas andaluces. Como marxista y como comunista, Hobsbawm en modo alguno se identifica con los métodos y rituales de estos movimientos, pero sin embargo se siente atraído, y hasta fascinado, por esos fenómenos premodernos. Observa que ellos son frecuentemente considerados como marginales y carentes importancia por los historiadores, en parte debido a su "sesgo racionalista y modernista"; Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels*, N.Y. Norton, 1959 [Trad. cast.: Barcelona, Ariel, 1968, p. 11].
4. Para un ejemplo de la perspectiva romántica en esta revista, v. "Editorial: Science, Rationality and Religion", *History Workshop*, 9, Spring, 1980, p. 3.
5. En una reseña a *The Long Revolution*, Thompson reprochaba a Williams no ver más allá de las islas británicas, a autores de Europa continental como Vico, Marx, Weber y Mannheim (*New Left Review*, 9, 1961, p. 30). La ironía de esta observación es que precisamente la nueva generación de la *New Left Review* iba a criticar por su "insularidad" al propio Thompson.
6. W. Morris: *Romantic to revolutionary*, N.Y., Pantheon Books, 1977, p. 769 [trad. cast.: Valencia, Alfons El Magnanim, 1988, p. 705].
7. Stephen Termostrom, "A Major Work in Radical History", *Dissent*, 12, Winter, 1965, pp. 90-92.
8. Debe reconocerse, completamente, que en modo alguno todos los románticos eran partidarios de la igualdad de los sexos.
9. *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollanz, 1963, p. 378 [trad. cast.: Barcelona, Laia, 1977, 3 vols. y Barcelona, Crítica, 1989, 2 vols.].
10. De cualquier modo, como Perry Anderson señala correctamente, es sorprendente que en un libro de más de 800 páginas el autor sólo consagre seis de ellas a *News From Nowhere*, mucho menos espacio del que se reserva a obras en verso como *The Defense of Guinevere*. Cf. P. Anderson, *Arguments Within English Marxism*, London, New Books, 1980, p. 165 [trad. cast.: Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 182]. Es ésta una curiosa limitación que merece una explicación. El posfacio de 1976 sólo parcialmente compensa esta ausencia.
11. Thompson, William Morris, cit. pp. 728, 786; Anderson, *Arguments...*, cit., p. 158. Anderson reconoce que "Este rico e interesante epílogo es tremendamente atractivo", p. 160/p. 177 de la ed. cast.
12. *Customs in Common*, Harmondsworth, Penguin, 1993, p. 15 [trad. cast.: Barcelona, Crítica, 1995].

13. Thompson cita, en lo que concierne a los motivos en los que la multitud de mujeres ha expropiado una carga de trigo, el siguiente comentario de un contemporáneo: "Que en el Sexo débil aparezcan una Valentía y una Resolución tan infrecuentes es motivo de sorpresa para los que se consideran Soberanos despoticos de las mujeres y Señores de la Creación" (*Northampton Mercury*, 2 June, 1740 [en Thompson, p. 377 ed. cast.]).
14. Por ejemplo, en una reseña de Michael Löwy, Georg Lukács, *From Romanticism to Bolchevism*, London, New Left Books, 1979 [trad. cast. del original francés: México, Siglo XXI, 1978]. Williams rechaza ver al bolchevismo como un simple "progreso" en relación al difuso romanticismo anti-capitalista del joven Lukács y de otros autores. Señala que desde que el romanticismo denunció la burocracia estatal, la cuantificación de pensamiento bajo el industrialismo y la carencia de comunidad en la sociedad moderna, "mal podemos nosotros, a fines de los '70, suponer que ellos estaban perdiendo el tiempo o habían extraviado alguna simple verdad central" (*New Society*, 24, Jan. 1980, p. 1894).
15. Williams escribió también novelas, situadas en la región de Gales donde fue criado, que también exhiben rasgos románticos. En particular su última novela publicada póstumamente, retorno a la prehistoria de la región pintando las primeras comunidades cazadoras que estaban unidas y cercanas a la naturaleza. Su forma de vida es mostrada como limitada pero rica en términos de calidad en sus vínculos humanos y naturales. V. *People of the Black Mountains*, London, Chatto and Windus, 1989.
16. Una monografía sobre el conjunto de la obra de Williams que enfatiza sus continuidades, v. Jan Gorak, *The Alien Mind of Raymond Williams*, Columbia, MO: Univ. of Missouri Press, 1988.
17. Sobre el fenómeno en general, v. Williams, *The Country and the City*, Oxford, OUP, 1973, cap. 2.
18. Sobre la noción de "comunidades conocibles", v. cap. 16.
19. V. part. su "The Uses of Cultural Theory", *NLR*, 158, 1986.
20. William Cobbett (1763-1835) fue famoso en su tiempo como periodista, ensayista y polemista. Después de una primera época de republicanismo, adhirió al conservadurismo, y llegó a "radical" en 1804.
21. Su más conocida obra sobre Cobbett ha adquirido la categoría de un pequeño clásico: v. William Cobbett, *Rural Rides*, Harmondsworth, Penguin, 1985.
22. Este ensayo ha sido reeditado en su antología póstuma *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*, London, Verso, 1989 [en cast. en *El Cielo por Asalto*, n.º 3, 1991/92]. En esta antología pueden encontrarse la mayoría de los artículos de Williams de los años '80. El desarrollo de sus ideas por un socialismo futuro de gran alcance en *Towards 2000*, London, Chatto and Windus, 1983 [trad. cast.: Barcelona, Crítica].
23. V., por ejemplo, *ibid.*, p. 306.





# 10 TESIS SOBRE LA CRISIS DE LA IZQUIERDA

Helios Prieto

La articulación de las ideas de libertad e igualdad, la problemática de la democracia y el socialismo, la cuestión de la lucha armada o el provenir de la clase trabajadora como sujeto de la emancipación, son algunos de los temas abordados por el autor en forma epigramática en estas diez tesis para repensar la izquierda en el fin siglo. Helios Prieto, una de las figuras fundacionales de la llamada "nueva izquierda" argentina de los '60 y '70, está instalado en Barcelona desde la última dictadura militar. Es autor de **Estaban entre nosotros** (1973), **Història de l'assistència psiquiàtrica a Catalunya fins 1914** (Barcelona, 1989) y de numerosos trabajos sobre marxismo y teoría del valor. En **El Cielo por Asalto/4** habíamos publicado su ensayo "Tripalium (Trabajo, Tortura y Religión)".

LA TIERRA PARA EL QUE LA TRABAJA

## I

Desde la revolución francesa hasta la primera guerra mundial, la izquierda fue la realización en el plano político y social de la idea de libertad para los oprimidos por el poder político y para los explotados por el poder económico. La pretensión actual de distinguir el pensamiento de izquierda del de derecha, haciendo recaer en el primero la defensa de la igualdad y en el segundo la de la libertad es una falsificación<sup>1</sup>. Desde sus orígenes la izquierda reivindicó la igualdad de posibilidades de acceso a la libertad, mientras que la derecha defendió la libertad de los detentadores del poder político o económico (la capacidad de comprar trabajo ajeno). La idea de igualdad implica necesariamente la idea de libertad. La igualdad es la condición necesaria para el ejercicio de la libertad. Las sociedades políticas hacen diferentes a los seres humanos en el grado de libertad que les permiten. La minoría que detenta el poder político tiene la libertad de tomar decisiones que obligan o someten a la mayoría, que carece de esa libertad. La minoría que detenta el poder económico compra el trabajo de la mayoría que se ve obligada a ejercer su actividad esencial como especie (el trabajo), bajo los fines, medios y el control que le imponen ("libremente") los compradores del trabajo. No existirá igual libertad para los seres humanos mientras no se encuentre la forma de suprimir la política como esfera separada del resto de las actividades humanas, sea ejercida por profesionales y no se emancipe al trabajo de la autocracia del capital en la esfera de la producción.

## II

Hasta la primera guerra mundial la izquierda, como movimiento político y social que pretendía realizar la idea de la libertad para las mayorías oprimidas (por el poder político) y explotadas (por el poder económico), creció hasta el punto de acceder al poder por vía electoral (socialdemocracia alemana) o revolucionaria (socialdemocracia rusa). La conquista del poder por partidos de izquierda significó el abandono del intento de suprimir la política como una esfera separada del res-

to de las actividades humanas<sup>2</sup>.

Los hasta ese momento militantes de izquierda o luchadores obreros se convierten en políticos profesionales (democráticos o autoritarios). La socialdemocracia aceptó como fórmula definitiva la democracia representativa (por delegación), ejercida por profesionales de la política. Los partidos de la Tercera Internacional (comunistas), adoptaron una posición instrumental ante la democracia. La defendieron como medio para alcanzar el poder, la suprimieron cuando lo alcanzaron.

## III

En relación al poder del capital sobre el trabajador, la socialdemocracia con el lema "el movimiento es todo, el fin es nada", suprimió la idea de emancipar el trabajo y se limitó a negociar mejores condiciones para el trabajador en cuanto ser sometido a los dictados del capital. Con la NEP en 1919, el comunismo abandonó definitivamente la idea de emancipación del trabajo. Trasladó el poder sobre el trabajo, del capitalista al Estado y al Partido. El Estado centralizó todo el capital y monopolizó la compra de trabajo. Redujo, por lo tanto, la esfera de la libertad económica sustituyendo a los empresarios "libres" por funcionarios del Estado y del Partido.

## IV

El comunismo fue la manera de efectuar la acumulación originaria de capital en países que arribaron tardíamente a la industrialización. Los comunistas han sido (y son) agentes de la restauración capitalista en todos los países donde gobernaron (o gobiernan). En esos países, y desde 1989 en adelante, salvo casos aislados, son los políticos profesionales de los partidos defensores del mercado o los nuevos empresarios (mafia incluida). En donde todavía gobiernan como "comunistas", China, Cuba, Vietnam, etc., ya han emprendido el mismo camino. En los próximos cinco o diez años, veremos a estos "comunistas" convertidos en políticos defensores del mercado y en nuevos empresarios (mafia incluida).

## V

El propósito de la izquierda decimonónica de emancipar a las mayorías del poder del Estado y del Capital ha fracasado. La izquierda —en sus diversas formas— no ha conquistado el poder. En todas partes donde creyó hacerlo, lo que sucedió en realidad es que el poder conquistó a la izquierda. Y el poder es como el agua salada: cuanto más se bebe, más sed se tiene. Véase si no el triste e increíble fin de la generación bolchevique y de sus epígonos. Anarquismo y comunismo pertenecen, en sus formas históricas, al pasado. La socialdemocracia sobrevive como la organización política que defiende los intereses de los asalariados y la democracia representativa. Una democracia que cada vez más se desliza hacia la defensa del interés del Estado en detrimento de los derechos de los ciudadanos y de la sociedad civil. La contradicción entre la ideología y la práctica de la izquierda ha sido tan escandalosa que parece racional pensar en el fin de la izquierda. Sin embargo, hoy vivimos en sociedades un poco más libres que en el siglo pasado. La democracia representativa se extiende, las dictaduras desaparecen. La jornada de trabajo no hace más que disminuir, las condiciones sociales y económicas en que se ejercen mejoran.

## VI

Llámesse como se quiera, la lucha por la libertad continuará. Es la esencia de nuestra especie. Y en todas las sociedades de nuestro viejo planeta, la libertad —en diferentes grados de realización— es para las minorías. En todas partes son una minoría de políticos profesionales los que toman decisiones que determinan la vida de todos. En todas partes, son una minoría de empresarios los que deciden qué, cómo y cuánto se produce. Esa minoría decide sobre la utilización del producto y sobre la parte de la riqueza que se destina a su propio consumo; mientras que la mayoría de los trabajadores debe conformarse con obedecer y trabajar por un salario que —en el mejor de los casos— le permite vivir "bien", pero que siempre es el resultado de largas y duras luchas. Se limitará a defender la libertad de

los que mandan, como lo han hecho siempre. Su idea de la libertad no incluye la eliminación de las contricciones determinadas por la necesidad económica que padece la mayoría de los seres humanos. La cuestión es saber si hemos aprendido algo de nuestros patéticos fracasos en la búsqueda de la libertad.

## VII

Sabemos ahora que la democracia es sustancial para la emancipación de los trabajadores. El maquiavelismo bolchevique según el cual el fin justificaba los medios se ha revelado falso. *Los medios determinan el fin*. Para conseguir una sociedad más libre. Una reducción generalizada de la jornada de trabajo y que trabajen todos. Que los trabajadores determinen libremente el qué, cómo y cuánto producen. Que las decisiones políticas se tomen por quien sea y del modo que ya se inventará, pero respetando la voluntad de las mayorías y sin avasallar a las minorías. *El medio es cada vez más y mejor democracia*. Lo que significa cada vez mayor control de los ciudadanos sobre todas las instituciones del Estado. La democracia no es ni una forma, ni un medio, ni un instrumento. No existe forma sin contenido, ni medio, ni instrumento que no influyan o determinen el fin que se obtiene. La democracia es parte sustancial de todo proyecto de izquierdas. También hay una derecha democrática. Pero todas las dictaduras son de derechas, ya que hacen libres sólo a una minoría y, por lo tanto, hacen desigual a la mayoría.

## VIII

Hay que dismantelar paulatina y pacíficamente los medios violentos que están en manos del Estado. La lucha armada requiere organizaciones jerarquizadas y no democráticas. El resultado es siempre más poder para los violentos de una u otra parte. Menos libertad, por lo tanto, para la mayoría de los ciudadanos y fortalecimiento del Estado. En situaciones límite es inevitable el recurso a la violencia, pero estas situaciones nos alejan de la libertad, nos hundimos en la necesidad. Cuando hay violencia no es la hora de la izquierda, ni del socialismo, ni de la libertad. Nada hace más desiguales a dos seres humanos que un arma. Nada menos libre al que no la tiene.

## IX

No existen atajos para alcanzar la libertad y la supresión de las clases sociales. Sólo los países más avanzados pueden plantearse la solución a ese problema. En los países atrasados, el socialismo y la libertad son sólo un pretexto ideológico, conciente o inconciente da igual, de los que quieren alcanzar el poder para terminar instaurando nuevas tiranías y desigualdades. La experiencia histórica ha demostrado que Marx tenía razón en su polémica con los socialistas rusos respecto de sus posibilidades de superar el capitalismo sin pasar por él. Alcanzar la sociedad sin clases requiere superar la forma mercancía, suprimir la venta de trabajo, disponer del trabajo socialmente y distribuir los productos de la misma manera prescindiendo de la forma dinero. Todas estas formas reproducen las diferencias de clase ya que el trabajo se vende

antes de ponerse en acto. Sólo cuando la producción industrial de mercancías haya llegado a su límite, se inventará una forma de superarla. La incapacidad de la economía burguesa de solucionar las crisis cíclicas, la desocupación y la destrucción del medio natural, son el presente de ese límite.

## X

La forma salario ha alcanzado plena madurez, al menos en los países industrializados. El pronóstico de Marx de que la clase de los asalariados sería la mayoría de la sociedad se ha cumplido. Sin embargo no se ha cumplido el pronóstico de que sus condiciones de existencia impulsarían a romper la cadena de oro que la ataban al capital<sup>3</sup>, la producción de conciencia burguesa entre los asalariados. Es posible que el sujeto de la libertad esté surgiendo recién ahora en los países industrializados. Los llamados trabajadores del conocimiento, que aún en sí el trabajo intelectual con el saber técnico, están creciendo en detri-

mento de los obreros industriales. Estos comienzan a ser una minoría. Educados en la disciplina taylorista industrial, los obreros han sido la base social de una izquierda que en nombre del poder se negó a sí misma. Fueron los sustentadores del *comunismo de la envidia* (la expresión es de los *Manuscritos de 1848*) que produjo las dictaduras "de izquierda". Quizás sea por eso que los ideólogos de esa "izquierda" los consideraron "La Clase", pese a que el paradigma de trabajador productivo que había puesto Marx en *El Capital*, era el de ¡el maestro de escuela! (Cfr. *El Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, tomo Y, cap. XIV). Los cambios en la composición interna de la clase de los asalariados pueden estar creando las condiciones para el nacimiento de un nuevo movimiento emancipador que sea capaz de recoger las banderas de igualdad y libertad que dejaron caer nuestros antepasados conquistados por el poder.

Barcelona, 1996



### Notas

1. Falsificación en la que incurre Norberto Bobbio en *Derecha e Izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Madrid, Taurus, 1995. Bobbio da por buena la propaganda de los partidos comunistas según la cual en los países donde gobernaron había más igualdad. A la luz de los hechos esa idea es insostenible.
2. La supresión o la desaparición gradual del Estado, eran fines estratégicos que separaban a los anarquistas de los marxistas en la Primera Internacional. En la *Crítica del programa de Gotha* de la socialdemocracia Alemana, Marx todavía se escandalizaba por la pretensión de que el Estado se hiciera cargo de la enseñanza. Los socialdemócratas

abandonaron toda idea de hacer desaparecer el Estado recién a principios de este siglo. *El Estado y la Revolución* de Lenin, en 1917, fue el último texto en el que una corriente socialdemócrata planteó que el objetivo estratégico de los trabajadores era la desaparición del Estado. En la práctica, esa posición teórica se plasmó en la dictadura del PCUS que duró más de 70 años.

3. Por *subsumión real* debe entenderse aquí el concepto explicado por Marx en el cuaderno titulado *Ertes Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. Sechstes Kapitel*, editado en castellano como *El Capital. Libro I - Capítulo VI (Inédito)*. Madrid, Siglo XXI, 1973.

**COLONIZACION CARLOS GONDRA**

Florida 440 Buenos Aires

*Venta permanente de campos directamente a colonos*  
**CON GRANDES FACILIDADES DE PAGO**



## UN CONTRAPUNTO ENTRE RÉGIS DEBRAY Y DANIEL BENSARD

Nacionalismo y socialismo, entre lo particular y lo universal



Régis Debray viene de publicar en Francia dos volúmenes con sus memorias políticas bajo el sugestivo título de *Loués soient nos seigneurs —Alabados sean nuestros señores—* (Paris, Gallimard, 1996). En un estilo distante y desencantado, el libro de Debray nos introduce en los laberintos del poder, frecuentado por las figuras tutelares del autor: Fidel, el Che, Salvador Allende y Mitterrand, sin olvidar el espectro de de Gaulle... No hay en el libro manifestación de arrepentimientos políticos, aunque el autor asume hoy una perspectiva de nacionalismo republicano francés, que no le impide asumir ciertos compromisos puntuales (a favor del movimiento huelguístico de diciembre de 1995 en Francia o de Chiapas, contra el proceso Ochoa en Cuba y la guerra del Golfo). El semanario francés *Rouge* propició un encuentro entre Debray y una figura en cierta medida polar de su misma generación: el dirigente trotskista Daniel Bensaid, heredero y renovador de la tradición del Mayo, que también viene de publicar dos libros: *Marx l'imtempetif* (Paris, Fayard, 1995) y *La Discordance des temps* (Paris, Editions de la Passion, 1995). Bensaid interroga críticamente a Debray a partir de su libro de memorias políticas, en un agudo contrapunto en que Debray, por su parte, también pide a Bensaid un balance y una justificación de su militancia trotskista.

### La historia, la política, la memoria

Daniel Bensaid: *¿Por qué escribir hoy una suerte de balance de tus compromisos políticos? ¿Representa el final de tu vida militante?* Régis Debray: Es, verdaderamente, el fin de una visión militante del mundo. Yo quería saber, antes de emprender otra dirección de trabajo, como había podido entender esta "discordancia de tiempos" entre los compromisos políticos y los sentimientos existenciales que los contradecían. Yo abordo en estos momentos la construcción de lo que podría llamarse un campo disciplinario —que llamo mediología—, y tenía necesidad de comprender cómo la voluntad de poder había podido diferir por tanto tiempo la voluntad de saber, con la idea de que pudiera servir a otros. Es pues, una forma de continuar sobre otra vía, sin tener que volver a justificarme sin cesar. Me apareció, en el plano personal, que sabíamos muy poca cosa sobre el deseo de poder —eso que llamo la *libido dominandi*. Este es el continente negro, como lo era la sexualidad antes de Freud, y creo que es necesario transgredir un cierto número de tabúes, de poderes y de estereotipos. Luego, tomé plena conciencia de presentar una visión de la política sesgada por esta concepción dominante, ejecutiva en el sentido de "poder ejecutivo". Soy consciente de que mi manera de enfocar el problema político debía resbalar como un pato en el agua sobre la piel tanto del católico como del trotskista. En la adhesión al marxismo, encontrábamos la adhesión a la victoria posi-

ble, esa idea que el marxismo es omnipotente porque es lo verdadero. Los althusserianos insistían siempre sobre la "verdad", pero a mí, ¡la "omnipotencia" me interesaba más! Los aspectos perversos, lo que liga a la voluntad de acción sobre las cosas y la voluntad de veracidad en el sentido teórico de la palabra. Hoy, al menos, he logrado separar voluntad de poder y voluntad de saber.

—Tú evocas la oposición entre la aridez analítica y aquello que surge del corazón, los principios masculino y femenino, "el cerco racionalista" y la "ardiente oralidad", la "lengua de la cabeza" y la "lengua del corazón", etc. Unir voluntad de poder y de saber es sin duda peligroso. Y renunciar muy entristecedor.

—El marxismo dice: "Yo sé, luego puedo". El fascista: "Yo puedo, luego sé". Me parece que hay una eternidad de procedimientos de poder, una intemporalidad de la vida psíquica, de complejos y de pulsiones, una lógica transhistórica de procedimientos de dominación. Esto es lo que da a mi propuesta ese tono desengañado y esta visión un poco maquiavélica. Pero mi elección no es un análisis, un corte lógico en el campo político; es simplemente, el relato de una trayectoria que pasó por América Latina, con una determinada y singular cultura.

—Tú escribes "Soñaba una historia sin política, algo como el cine sin la industria del cine". ¿Es que, inversamente, no acabas en una política sin historia, sin espesor social ni profundidad histórica? Grandes figuras animan este teatro, pero, más allá de ellas, con-

tinúan jugando los principios de la inteligibilidad del mundo y de la voluntad de compromiso. Por desgracia, pareces prisionero de dilemas morales del tipo traición/fidelidad, sin solución por fuera de una toma de perspectiva histórica. ¿Tal abordaje no lleva a despolitizar la política misma, reduciéndola a una comedia del poder?

—Esa crítica es pertinente. Se trata para el análisis de restituir el plano histórico, las fuerzas sociales en juego, los conflictos de clase. Mi propósito no era dar una inteligibilidad objetiva del momento que había vivido, sino de restituir la forma en que yo lo he vivido. Estos son los límites de toda literatura de testimonio, que no apunta ni a la síntesis ni a la ponderación.

Tengo la convicción filosófica de que no hay historia en las relaciones de Hombre a Hombre, en las relaciones de dominación, de manipulación, de seducción. Existe el peligro, ciertamente, de caer en taras idealistas, en una problemática de la conciencia individual —yo me comprometo/yo no me comprometo. Por el contrario, lo que intento mostrar, es que no quedo atrapado por la decisión de comprometerme: somos comprometidos por el mundo. Somos tomados en una estructura que no dominamos bien, que puede ser a la vez fantasmática, individual, y constituir una estructura política objetiva. Pero es mi turno de plantear un problema: mi libro es un balance de final y no un balance de comienzo. Sabemos qué ha terminado con la caída del muro de Berlín, pero ¿sabemos qué comienza? Tú que sigues encontrando operativo a Marx, ¿qué puedes decir de lo que está naciendo?

—Marx es operativo en la medida que da los elementos de comprensión del mundo y de sus conflictos actuales —lo que ya no es poco. Esto a condición de no confundir lo deseable —la proyección de una voluntad sobre el porvenir considerado— y lo inevitable, el proyecto y el pronóstico. Si tuviera que hacer un pronóstico, sería sobre todo pesimista.

Tú registras el fin de tres ciclos —el de la imprenta, el de la República, el del proletariado. Tu conclusión, es que no se ha cambiado de época sino de tiempo. Antes el tiempo era un punto hacia un desvanecimiento, hacia alguna cosa. Ahora, tenemos la impresión de una apertura hacia lo incierto...

—Tú dices muy acertadamente que el acontecimiento de 1989 (la caída del Muro y la continuación) deslumbra pero no alumbra. Es a la vez notable y opaco. Pero entonces, ¿cómo puede haber marxistas, si admitimos que hay una interrupción del hilo, que el drama se detiene sin desenlace? ¿El marxismo no es un mesianismo articulado con una escala de tiempos que tiene un fin? ¿Si suprimimos la espera de este desenlace, esa conversión del sistema burgués en sistema proletario, que queda de él? ¿Qué es eso de un marxista que espera a Godot, que espera a alguien que no vendrá?

—No hay una trayectoria trazada hacia un desenlace, sino un horizonte de espera. Tú hablas del revolucionario como de un "centinela al acecho". De acuerdo. Pero al acecho de nuevos comienzos y no de un fin anunciado. Una espera activa frente a una pluralidad de posibles entre los que la decisión no está aún jugada. Existe algo de apuesta; la apuesta razonada, es la figura misma del compromiso político y de la situación del hombre sin Dios. Si el porvenir no está garantizado, ni por la ciencia ni por la Historia ni por Dios, no está garantizado por nada. Es necesario apostar.

—Si hoy tuvieras veinte años, ¿te comprometerías en el movimiento trotskista y, en forma general, en la actividad revolucionaria? Y, ¿qué tenemos nosotros después de treinta años que podría servir a los otros, para que hagan mejor lo que nosotros no hicimos tan bien?

—Reescribir la propia historia es imposible. Lo que es seguro es que no me arrepiento de haberla hecho. Espero seguir haciéndola. La corriente en la que milito ha estado antes obsesionada por el anti-poder que por la pasión del poder, al precio sin duda de haber obtenido una eficacia inmediata, al fin de cuentas, discutible. Lo que queda hoy de esta experiencia, es un trabajo interminable —en el cual algo hemos avanzado— de secularización, de laicización: hacer política de manera menos religiosa. ¿Se puede movilizar la energía absoluta requerida por una lucha sin cuartel sin ligarla a certezas absolutas? Es necesario intentarlo. Si en las bases llegamos a construir una militancia así, nuestro tiempo no habría sido perdido por completo. Dices haber sido ingenuo soñando con una violencia sin odio. Por mi parte no he renunciado a ella para siempre. No sé si es posible, pero es necesario actuar como si pudiera lograrse.

—He ahí que los zapatistas no resultarían ser un pelo en la leche o un efecto de la moda: hay en ellos esta laicización que se expresa a través de la ironía y la poesía. Una ironía sobre los poderosos, que es tradicional, pero también sobre sí mismos, lo que es una completa novedad en el compromiso.

Pero volvamos a nuestro caso, idéntico y diferente. Comienzo de los años sesenta: sentimiento de la inminencia de una victoria mundial que va cambiar el rostro del mundo y del Hombre, y el deber de la memoria o del retorno de una memoria interrumpida, que es la memoria del combate obrero mundial. A mi modo, esto era el tercermundismo: yo tenía un conocimiento un tanto escolar de Rosa Luxembourg, del movimiento espartaquista y de Octubre del 17, pero un conocimiento mucho más cercano, emotivo y verdadero de la guerra de Argelia, del movimiento de Viet-nam, de la revolución cubana y de Guatemala.

Te devuelvo el examen de conciencia. ¿qué te hacía vacilar, en el fondo, durante tu vida militante, para ser productor de saber?

—Todos nosotros tenemos nuestro ovillo inextricable de pulsiones y de inclinaciones a menudo contradictorias y de circunstancias. Soy y seguiré siendo en primer lugar un militante. La memoria ha sido probablemente determinante en esta elección. Pero la memoria en su relación crítica al presente, y no como recuperación nostálgica del pasado. Tú pareces a menudo arrepentirte de pertenecer a una generación perdida o frustrada para los grandes momentos heroicos o fundadores —la llamas "una generación de serie B". Nosotros hemos estado a la espera de nuestros grandes momentos. Pero hicimos la historia tal como nos pasó al alcance de la mano. No como la elegimos: simplemente hicimos lo mejor posible, lo que creímos deber hacer.

Tú lo dices muy bien: "el anacronismo propulsa". No nos rendimos; no podemos arrojar a los vencidos de siempre a la sopa liberal. Existe un deber de "lealtad hacia los desconocidos" y una deuda mesiánica. Nosotros no solamente esperamos, también somos esperados. De esto que somos y, de lo que seremos, depende que el pasado cambie de sentido. Esta responsabilidad pesa más fuerte que las decepciones y los fracasos pasajeros.

—Salvo que desembolquemos en una revisión del descenso de los factores históricos del compromiso. La sensación de inminencia no existe más, en cuanto al deber de la memoria, el deber permanece, pero la cuestión es la de la pertinencia o no de la memoria. Si ella está en el fin económico, material, objetivo del proletariado, ¿la memoria proletaria es pertinente para el mundo de hoy?

Me agrada mucho que, a diferencia de ciertos exmilitantes devenidos religiosos a la vez, tú mantienes el rumbo de la secularización. ¿Pero crees que sigue siempre pertinente esta memoria de la cual ustedes, los trotskistas, fueron portadores? ¿Tiene ella sentido en el mundo actual?

—Lo que está en juego no es solamente la Oposición de izquierda al stalinismo, por importante que ésta sea, sino toda una cultura, un movimiento de "civilización", que incluye

la herencia de las rebeliones contra el orden establecido, desde las viejas herejías hasta las revoluciones socialistas, pasando por la revolución francesa. ¿Cómo prejugará cuál será su contenido pertinente? Ningún Juicio último permite establecerlo.

—Los valores de racionalidad crítica, de universalismo...

—Estoy de acuerdo. Uno de los criterios de progreso, es la universalización efectiva —no esta mundialización mercantil abstracta que va, al contrario, relocalizando y incitando los particularismos. ¿Existe aún un vector social para portar esta universalidad? Cuando Marx habla en 1848, no tiene nada que ver con los ferroviarios o mineros de Zola: son los artesanos del arrabal de Saint-Antoine. Pueden nacer otras figuras, las mutaciones no han terminado. ¿Las nuevas figuras serán productoras de conciencia colectiva? Este es el verdadero interrogante. El mismo no nos impide avanzar. Es el compromiso en una lucha que podemos perder... Puede ser que estemos desunidos, que la relación de fuerzas sea muy desigual, pero en tanto que haya lucha, aun la agonía forma parte del combate, como diría Mariátegui...

—Hablemos un poco de aquello que nos divide: la cuestión de la nación.

### Entre lo universal y lo particular: republicanism, nacionalismo, socialismo

—Ya voy a llegar ahí! En relación a las sospechas de deslizamiento de la Nación (nacionalismo, etc.), tú tienes una respuesta, desde cierto punto de vista, imbatible. Das de la nación una definición muy personal: el sentido cívico. 1789, la soberanía del pueblo... en este sentido, tiene un contenido político que supera el punto de vista limitado de la pertenencia orgánica a la tierra, a la comunidad, a la religión. Pero la historia no termina en Valmy.

—Yo reivindico el sentido de la pertenencia. No, evidentemente, la pertenencia en sentido orgánico, con todo su regusto campesino y mortuorio a lo Barrès, no evidentemente. Pero el hombre no puede vivir en un medio absolutamente abierto, que no tenga límites. No puede vivir en lo in-finito. Está siempre en una finitud, delimitada, sea físicamente por las fronteras geográficas, sea hoy por una frontera comunitaria o doctrinaria. El hombre no puede vivir en un estado de átomo libre, sin identificación, sin un "nosotros" de referencia. Esta es una condición antropológica. En lo que tiene de formidable, la nación republicana llega a desposar lo universal y lo particular. Seguramente, desde un punto de vista racionalista abstracto, hay ahí algo de impuro, pero, que me parece insuperable. Lejos de sufrir ésto como una contradicción, el credo republicano lo hace principio de alegría, de exaltación, principio de acción. Siempre experimenté, por el contrario, al trotskismo como un universalismo abstracto. Y ésta es una de las lecciones que saco de los avatares de las cuatro internacionales: no pudieron resistir el choque nacionalista. Habiendo rechazado la pertenencia, fueron vencidas por la pertenencia.



Este sentimiento me llegó demasiado joven, no me lo explicaba bien, recién he tenido la confirmación contundente en 1967, en Bolivia. Desde entonces, todo lo ha confirmado. No digo que sea fácil articular lo universal y la pertenencia, sino que es ahí donde la eficacia se pone en juego.

—Sin embargo subsiste una diferencia decisiva entre las reivindicaciones democráticas nacionales de los países dominados y el nacionalismo de los países dominantes.

—Me remonta al discurso de los años sesenta sobre los dos nacionalismos. Pero yo reclamo el derecho al orgullo nacional que comprende, también, el de los dominantes. Se puede luchar contra el propio imperialismo (yo era partidario de la Argelia argelina, etc.) y ser partidario de una Francia soberana, que deja de temblar cuando Bill Clinton abre la boca, que no se oculta detrás de su dedito cuando está en desacuerdo con los otros Europeos. Temo que tires al bebé junto con el agua del baño, es decir, la pertenencia con la dominación. Por supuesto, no es necesario confundir el nacionalismo de Reagan con el de Marcos, pues uno es poderoso y el otro es débil. Pero si yo fuera de la izquierda americana, defendería la memoria de la guerra de la independencia, a Lincoln, etc.

—En la revolución francesa el movimiento es doble: en un primer tiempo no hay definición orgánica en la Constitución, sino una adhesión política inscripta en un espacio. Ese movimiento hacia la universalidad (la Declaración "universal"...), tropieza rápidamente con las particularidades. Vemos aparecer una imbricación al mismo tiempo que una oposición entre la Revolución y la República. La cristalización creciente del Estado se hace en parte en detrimento de los principios revolucionarios iniciales. ¿Fidelidad, sí, pero a qué? ¿A la Revolución del '93 o a la República de Ferry-Tonkin? Hoy, el impulso nacional, en lo que tiene de superación, de universalización en marcha, está por lo menos sofocado...

—...y expuesto a involuciones tribales, particularistas, anexionistas, fascistas. Evidentemente. Este es el gran drama de la Nación. No digo que la Nación sea fácil. La cuestión clave es saber si es la tribu germánica, el derecho de sangre o la nación republicana y el derecho de suelo. Estas dos concepciones son completamente antinómicas. Estoy de acuerdo con que la Nación es terriblemente ambigua, explosiva, peligrosa. Tú puedes decir: "¡Atención, eso es peligroso, yo no pasaría por allí!" Yo te digo: muy bien, tú no pases por allí, entonces no irás a ninguna parte. Pero si quieres actuar verdaderamente sobre las cosas y los hombres, debes pasar por allí, con todas las ambigüedades —que son las de un de Gaulle en 1958, llevado por el ejército. Es el filo de la navaja, pero al menos sobre ese filo avanzas. Si no, no haces nada y te

quedas ciertamente con la conciencia tranquila. "¡Nosotros, los proletarios del mundo, somos todos hermanos!". Muy bien, pero ineficaz. Tu no captas la única fuente de energía constante, profunda y cálida: ese oscuro sentimiento nacional. La cosa peor me parece el rechazo de la filiación nacional. Prefiero admitir y retomar lo mejor de la herencia patriótica, intentando dominarla. Ciertamente, la Nación es resbaladiza, pero es movilizante.

—Tu me dices "eso pasa por allí". Pero, ese "por allí" no es tan evidente. La Nación, hasta ahora, ha sido el horizonte estratégico —comprendido lo que la revolución llama "proletariado". El proletariado —sin mayúscula— jamás ha pretendido el poder sobre la exclusiva base de clase, de socialismo puro. La Revolución no ha sido jamás una suerte de huelga general reivindicativa ampliada. Hubo revoluciones cuando las fuerzas revolucionarias aportaron la respuesta a una crisis del proyecto de sociedad a escala de toda una nación (China, Rusia). Hoy constatamos a menudo una dinámica regresiva de la cuestión nacional. Es difícil de definir una cuestión nacional "legítima": la de México frente a Estados Unidos, es demasiado simple; pero después, por qué Córcega, por qué Euskadi y no Navarra... ¿Dónde se detiene la lógica de fraccionamiento?

El verdadero problema es determinar cuál es hoy la escala estratégica pertinente. Por supuesto, la dimensión nacional permanece. Y al mismo tiempo, para una serie de problemas esta escala se vuelve inoperante. Esto no quiere decir que una nación europea en gestación tomará naturalmente su relevo. Vamos hacia la imbricación múltiple de decisiones y de poderes difíciles de manejar democráticamente. Este es un problema nuevo. Es necesario pensar y actuar sobre un nuevo registro, insertar la herencia nacional en alguna cosa en construcción que no es exclusivamente europea, sino también en parte mediterránea, en parte mundial.

—Por cierto, el cuadro nacional no es más pertinente en términos económicos y decisionales, pero tampoco saco la conclusión que no es pertinente en el plano cultural. Al contrario, amenaza exacerbarse peligrosamente con la mundialización. Mi convicción es que vamos hacia una segunda feudalidad, una Europa fragmentada, que vamos a volver a ver el clero y las mafias, y que el porvenir es sombrío en tanto abandonemos el principio de Estado-nación. Tú das la versión feliz, una integración armoniosa de lo pequeño en lo mediano, de lo mediano en lo grande. Pero temo una mundialización brutal y, entonces, una feudalización compensatoria y defensiva, con repliegues identificatorios siniestros, y que, precisamente, abandonemos la universalidad republicana. La República tiene su costo —a veces represivo. La República, no es el florecimiento primaveral y festivo, es una Ley, un orden. Pero es el mal menor, aun si pasa por la coerción. Mi apuesta es la República, sabiendo que no es inodora, sin sabor y sin derramamiento de sangre.

No me contraría que falte concebir la integración de niveles, por ejemplo, de los dere-

chos al voto en los municipios para los inmigrantes. Aún una buena ley republicana, crea ciudadanos de segundo orden.

—Porque el derecho de voto sólo municipal es una cuota mal dimensionada. Un ciudadano local, no. Si la gente trabaja, vive en un país, y está sometida a las obligaciones legales del ciudadano, debe tener también los derechos.

—Para integrarse, es aún necesario que existan los lugares a los cuales integrarse...

—Para la inmigración europea de entreguerras, la integración ha pasado por las mediaciones y los acontecimientos fundadores. No se había jugado antes de la Resistencia. En el discurso sobre el primado de la nación, pasamos rápidamente de los cupos a los bulldozers, de la "producción francesa" al "trabajo francés", al lugar donde interpretar los principios republicanos en un sentido de amparo y apertura.

—Es que para seguir el hilo universalista se necesita aceptar el ser particularista, saber excluir. La política no es broma. Gobernar es elegir el mal menor... Ustedes están preservados de esta parte porque son vírgenes, puros y mártires. Se dice que el principio de realidad no les es constancial... Yo soy mucho más maquiavélico, real-político, francamente pesimista, pragmático, de golpe melancólico. Quien va al poder, para mí, pierde su alma y debe aceptar perderla.

—Tú hablas de este libro [Louis soient nos seigneurs] como cerrando un período de tu vida de tu vida. ¿Porqué entonces Chiapas? —No es un adiós al compromiso político, es un adiós a la visión política —o más exactamente militante— del mundo. Sigo siendo un ciudadano de la política, en tanto que filósofo, que es lo que me interesa, esto es, el funcionamiento de lo colectivo: lo religioso, lo político. Pero no tengo más la visión política de la existencia en su globalidad. Esto no es el fin del compromiso, porque mis convicciones morales siguen siendo lo que son.

Yo me definiría como un republicano socializante, un republicano de extrema izquierda. Soy pues capaz de comprometerme en cosas puntuales, cuando se incendia la casa, o en tanto las causas me parezcan innovadoras, como en Chiapas —donde tengo la impresión de que algo de la historia avanza, que no está en la triste repetición del guevarismo, del foquismo y del vanguardismo. En Chiapas, es la gente que busca y que expresa algo de lo universal. Con un deber de memoria también, superada y conservada: para Marcos y aquellos que lo rodean, el Che es una figura de referencia permanente. Ellos se inscriben en esa corriente surgida del movimiento nacido en los sesenta. Pero ahora esta fidelidad se hace con otro espíritu y mucho de modestia.

[Transcripción de Thelma Prunier para Rouge n° 1696, 1° de agosto de 1996. Traducción de Blas de Santos. Revisión técnica de H.T.]

## EL REFORMISMO: UN AMO CON-SENTIDO

Blas de Santos

CAJA NACIONAL DE AHORRO POSTAL  
LEYES 9.527 Y 11.127

GARANTIA DE LA NACION  
Inembargabilidad de los depósitos

¡TRABAJADORES, AHORRAD!

La CAJA recomienda especialmente a los trabajadores su dedicación al ahorro como medio apto por excelencia para preservarse, durante la vejez o las enfermedades, de las privaciones y penurias que tan a menudo llenan de sinsabores los últimos años del obrero.

Casi UN MILLON Y MEDIO de DEPOSITANTES  
Y UN CAPITAL DE  
80 MILLONES DE PESOS

TESTIMONIAN SU EFICIENCIA Y POTENCIALIDAD

Opera por medio de todas las Oficinas de Correos habilitadas del país o directamente por la ADMINISTRACION CENTRAL.

Callao y Bartolomé Mitre

Pero la más hermosa de todas las dudas es cuando los débiles y desalentados levantan su cabeza y dejan de creer en la fuerza de sus opresores.  
Bertolt Brecht \*

I.  
Voy a ocuparme de la subjetividad de los hombres empeñados en transformar el mundo y cambiar la vida. Plantearé las condiciones de tal subjetividad en una estructura constituyente, en la que deseo y socialismo son variables necesarias de la emergencia de auténticos sujetos. Destino y sentido, son los términos anagramáticos de un trabajo simbólico, de una suerte que si se quiere apropiarse de aquél tiene que sacudirse las ataduras de éste. Entendida como opción de un destino propio, la subjetividad sigue las modalidades de sus relaciones con la realidad a la que pertenece: su identidad se confundirá con ella cuando sea funcional a su conservación o sus rasgos tomarán los de la distancia imprescindible para transformarla. Este es un proceso difícil, ya que deberá negar para singularizarse la misma realidad —del mundo y de sí— que conoce. En toda subjetividad pueden seguirse las marcas que dejan los impulsos a la autonomía como tirones de la adaptación que se la disputa. La reconstrucción de la historia de un sujeto es el relato de las *estabilidades* rendidas y de los *ajustes* combatidos.

Esta puja tiene un extremo, que inscribe el desenvolvimiento del sujeto en una escena mítica en clave de absoluto, que mantiene viva la ilusión de un retorno a la unidad origi-

Blas de Santos continúa en esta nota sus reflexiones sobre política y subjetividad, atendiendo esta vez a la relación entre subjetividad y deseo para fundar una crítica de reformismo. En un hilo que comienza con Henri Lefebvre, desvinculando el deseo de la necesidad, pasa por Wilhelm Reich reivindicando la prolongación del deseo con algo que trasciende la objetividad económica, y finalmente conduce a Félix Guattari, terminando con la discontinuidad entre economía política y libidinal. Un hilo que lo conduce a plantear al deseo como vocación de la subjetividad por la totalidad.

—el paraíso, lo sagrado, el Ser, la Nada. El otro, toma sus notas en los símbolos que las cosas de este mundo refieren de ese imposible más allá. La razón de la subjetividad es el deseo que la causa. Desea ser ese deseo, y eso es lo que será reconocido en el deseo de los otros, símbolo de la carencia que lo constituyó como sujeto. Ese deseo cubre la distancia entre el Todo-Otro del que partió el sujeto hecho carencia, y el símbolo de lo que tiende a restaurarlo.

La alteridad indispensable de un semejante deseante y la libertad creativa de una satisfacción que no preexiste al sujeto porque aparece recién por su búsqueda son las premisas de una ética y una subjetividad, en que el deseo es motivo y efecto de una igualdad y de una solidaridad que no es ni idealista, ni psicológica ni moral. El esfuerzo por sentar las bases materialistas para pensar al socialismo y a sus sujetos se puede ver complacido de asistir a los intentos que se le oponen. Los mismos que anunciaron triunfantes el abatimiento del marxismo aparecen haciendo astillas de su tronco para transfundir savia al vacío intelectual que campea en el poscapitalismo. Richard Rorty, dando pruebas de exagerado pragmatismo al presentarse como uno de "los intelectuales de izquierda [que] no podemos ya seguir siendo leninistas" dice:

"Propongo que empecemos a hablar de avidez y egoísmo más bien que de ideología burguesa. [...] Propongo dejar de lado la idea de que la función del intelectual es la crítica radical de las instituciones existentes, una crítica que trata de alcanzar las realidades que se esconden tras las apariencias... Sería mejor limitarse a decir: tal vez podamos construir una sociedad mejor que la actual, y mejor no en el sentido de que responda más adecuadamente a las cosas tal como éstas son en realidad, sino sólo en el sentido de que contenga un menor número de desigualdades. Desde este punto de vista, el único tipo de crítica de las instituciones existentes será reformista y no radical..."

II.  
Partimos de la particular materialidad que el deseo impone a la satisfacción de la subjetividad humana. Esa subordinación de la grati-

ficación al deseo representa el corte de lo humano con el *Todo* de la naturaleza y su paso al orden acotado de la cultura: su "naturalidad". La continuidad, a la vez, transcribe el paso de la precedencia del ser biológico con el que surge, al de la superación en un ser genérico por el que aspira a re-totalizarse. Henri Lefebvre, empeñado en librar al marxismo de sus mitos objetivistas, lo pensaba de este modo:

"El hombre es un ser de necesidad, sea. [...] pero no transformemos este postulado en verdad ontológica [...] ¿Qué es la necesidad? Es la necesidad natural. Ahora bien ¿lo humano no sería más bien el deseo que la necesidad? ¿No habría entre la necesidad y el deseo una discontinuidad...? ¿Cuáles? El deseo pasó por la mediación del trabajo, del lenguaje, de la cultura, de los controles (inhibiciones y permisos sociales). No existe socialmente más que conocido y reconocido como tal; y sin embargo es lo más íntimo y lo más secreto, lo que la conciencia nunca llega a admitir, a conducir hasta la expresión y hasta la significación plenamente [...]. Cuando el hombre de la necesidad reaparece se atemoriza: es el hombre reducido a lo elemental: hambre, sed, sexo. Perdió las dimensiones humanas al perder lo inútil, lo ficticio, el lujo, lo superfluo, lo imaginario, el juego, en resumen, el deseo."

En esta cita encontramos los elementos útiles para la concepción de sujeto del socialismo que estamos desarrollando. Sintetizando: la subjetividad es un efecto del deseo, y la tensión del deseo, la expresión de la tendencia del ser a totalizarse en la existencia simbólica que le da realidad significativa. Este orden de lo que es porque quiere serlo —lo aún no sido, en E. Bloch— pertenece al inconciente.

III.  
No se trata de fundar una tipología de discursos y actitudes, centrada en el cruce de retóricas políticas y perfiles psicológicos. A mi entender, tal metodología responde a un criterio que, lejos de despejar la común determinación histórica, termina por encubrir: la descripción, pretendiendo integrar, subraya la disparidad del origen. Sus dudosas buenas intenciones refuerzan la disociación de lo personal y lo político, de lo público y lo pri-





La CAJA recomienda especialmente a los trabajadores su dedicación al ahorro como medio apto por excelencia para preservarse, durante la vejez o las enfermedades, de las privaciones y penurias que tan a menudo llenan de sinsabores los últimos años del obrero.



vado, que se suponía intentaban vincular. No se me escapa que el riesgo resultante es el del reduccionismo, subjetivizando lo político o pseudo-politizando lo psíquico. Creo, sin embargo, que éste puede sortearse respetando el dominio y la pertinencia de cada una de las categorías involucradas.

De aquí en más queda sin justificación el prejuicio que otorgaba la titularidad de lo político a la buena senda de "lo material" —la necesidad: biológica o económica. Se creía despegar la conciencia revolucionaria por el simple trámite del rechazo de lo subjetivo.

Una prueba de esta filiación compartida de lo político y la subjetividad, es la marca que el deseo les imprime, combinando la presión de lo innegociable con el alivio de la transacción. Artes de lo posible —entre lo imposible y el posibilismo— la política y la subjetividad viven en el precario equilibrio logrado en la resignificación de los fines por la realidad de los medios. No casualmente, igual que en el amor, lo incommensurable del deseo y la inasible utopía de la política revolucionaria, debe conceder su consumación en la tumba de algún matrimonio —alianzas, programas, etapas—, so pena de celebrarlos en el goce solitario. Es notorio el aire de familia que emparenta la insensatez con que el sujeto de la política sigue las políticas del sujeto. Y viceversa.

La superación de esta oposición dilemática es una condición indispensable para alcanzar una teoría de la subjetividad, que permita a la militancia socialista corregir su insuficiencia explicativa y su inoperancia predictiva, que hacen síntoma en la permanente sorpresa con la que son tomados por los acontecimientos histórico-sociales. Estoy hablando de su inhibición para explicarse a sí misma el peronismo, el Cordobazo, las Malvinas, el triunfo de la socialdemocracia, la hegemonía del neoliberalismo, la caída del Muro, la resignación obrera a la pérdida de sus conquistas, etc. Alguna revisión reclama un método que se ufana de materialista, pero que en los resultados muestra una objetividad que sólo es la contracara del peor subjetivismo, el inadvertido.

#### IV.

Los obstáculos para pensar una subjetividad no idealista pueden detectarse en la actitud de la izquierda para con sus propios fantasmas: le basta reprimirlos. Tomemos uno de sus fantasmas más temidos: el del reformismo. Como en el infierno sartreano nos acercaremos al reformismo por el rodeo del reformismo de "los otros". En nuestro caso, será el

que se asume como "oposición" al neoliberalismo del actual régimen de nuestro país. Un diagnóstico por la negativa, ya que su confesión de parte es la voluntad de lograr por todos los medios no ser confundidos con nada que pudiera mentar en ellos algo que aluda a una revolución. Representativa de esta actitud expurgatoria es Graciela Fernández Meijide, la mejor ranqueada de esa "oposición", que llega a utilizar para ese blanqueo reformista la condena al "setentismo" de Alfonsín, autor original de la letra que ella hoy enuncia. La funcionalidad de un enfoque que permita a la izquierda verse reflejada aunque sea en los brillos que sus fantasmas muestran en sus oponentes tiene por tope el riesgo de la objetividad. Es lo que sucedería si fuera una mera excusa para suspender la crítica que le concierne, des-implicándose.

Nada asegura de antemano que esto no vaya a ocurrir. Es habitual que cuando —¿cuándo?!— la izquierda se pregunta cómo es que el "ser social", de sus amores y sus dogmas entra en abierta contradicción con la conciencia de los sujetos concretos, sus respuestas son por demás decepcionantes. Lo habitual, es que se conforme dándose por explicación lo que, en rigor, no es más que una acusación con mucho de queja: la culpa es de los ideólogos y los publicistas del sistema. Este comportamiento es una reacción reducida a sobrellevar el choque afectivo de una subjetividad atacada en los cimientos de su propia identidad. De ahí, que sus "caracterizaciones" siempre terminarían en peticiones de principio: los burgueses defienden a todo lo burgués. Pero si lo anterior es cierto, el enigma es entender cómo el mayor sostén del capitalismo proviene de aquellos a quienes más perjudica? La evidencia de lo obvio, la pobreza de la tautología, muestran la mala fe que oculta el paternalismo: idealiza una conciencia primaria y "natural", a la que se venera virgen y mártir, pero a la que no se puede dejar nunca sola, porque sucumbe al canto de sirena de sus propios enemigos.

#### V.

Si hubiera que señalar el rasgo más inclusivo de las manifestaciones de la subjetividad del reformismo, elegiríamos sin duda el de la reacción ante el cambio de la realidad que amenaza las certezas de su identidad. En la esfera de lo social, sería toda tendencia que viera en cualquier transformación radical, que discontinúa lo establecido y no da garantías del por-venir, el riesgo del caos y la confusión —lo anárquico!

El recurso de la izquierda a la comodidad de confiar la definición de su propia identidad a la pura oposición a la de sus adversarios —el orden, la tradición, la ausencia de saltos— paga un alto precio. Interpretando como simpatía a favor del sistema, y por lo tanto de condena automática, toda manifestación de tendencias de mantenimiento de la identidad, lo más probable es que así aliene expresiones inherentes a toda subjetividad. Extrañará aspectos en los que los sujetos reales se reconocen, indispensables para el diálogo con ellos. Seguirá monologando con un interlocutor ideal (interior), extranjero de los que no se identifican con el guño de la disconformidad y la contrasena de lo que vendrá. De este modo el discurso de la izquierda no servirá para interpelar a los que recién confían en lo desconocido cuando lo experimentan por cuenta propia.

La esperanza socialista es la de una totalización del hombre que acabe con la fragmentación de la existencia humana inherente a la división social del trabajo capitalista, opuesta a cualquier disociación maniquea y dicotómica de la realidad. Es por eso un contrasentido que la izquierda se fuerce, y fuerce a la subjetividad, para que la identidad se corte a cuchillo: ¿reforma o revolución?

La contradicción fundamental entre capital y trabajo, trasladada mecánicamente, en vez de servir para analizar los grados de integración que definen cada realidad concreta, es esgrimida, en cambio, como un test de identidad que resuelve el conocimiento en los emblemas que embanderan a sus hinchadas.

Lo que obstaculiza esta pseudo polarización es la oportunidad de definir las redes contradictorias que condicionan profundamente las percepciones, los razonamientos y los modos de acción, más allá de las representaciones manifiestas a las que los sujetos atribuyen el sentido que dan a su existencia. La totalidad de esa inter-relación sujeto/otros es la que en definitiva lo orientan en las coordenadas materiales y simbólicas del mundo. Y éstas transcurren en una complejidad, lejana a lo lineal del martín-pescador jugado entre los arquetipos de lo "revolucionario" vs. lo "simbólico". El deseo de comunismo se proyecta en un ideal que coincide con la premisa fundante de los sujetos que lo realicen: construir el "reino de la libertad", pero como una tarea elegida libremente. Su logro anticipa una riqueza subjetiva medida en la diversidad de carencias que le serán reconocidas.

El socialismo no es una fatalidad: ni es obligatorio, ni tampoco inevitable, es suficiente con que pueda ser deseable.

#### VI.

La demostración por el absurdo de esta "especialización" entre reformismo y revolucionarismo, en la que cada identidad paga en empobrecimiento lo que niega de sí proyectado en su par opuesto, se encuentra en esa situación bizarra en que la izquierda denuncia la traición o la desertión, de aquellos que suscriben posiciones reformistas.

El aceptar que lo inconciente y lo político puedan imbricarse y así prolongarse, no es lo mismo que pensar esa ligazón como la que sella un carnet de afiliación socialista o fascista. Esta suposición es la *remake* del mito

del "buen salvaje", protagonizada ahora por el "buen inconciente". Versión en la que se basan esos intentos de psicoanalizar a reconocidas figuras ideológicas del régimen —políticos, empresarios, burócratas sindicales—, esforzándose en pescar las malas pasadas que el progresismo reprimido le juega a la conciencia reaccionaria "reprimida". La verdad del inconciente no coincide obligadamente con la que puede revelar el deseo de la subjetividad, que por que lo asume, la expresa y la realiza en la relación entre los deseos del socialismo.

Por eso mismo en esa denuncia de la izquierda caza-reformistas, en la indignación y la furia que la agita, siempre insiste algo de queja y de reproche.

—Señorita, señorita, ese chico hace lo que le da la gana...

—Bernstein... Bernstein... ¡siempre haciéndonos renegar!

Puede pensarse como el lamento de quien se siente en la imposibilidad de dar a su subjetividad socialista el valor de sentido de su deseo y que, en su defecto, sobrelleva como si fuera el cumplimiento pastoral de un mandato. Para Marx, los maestros deben ser enseñados, es decir, que los revolucionarios deben ser revolucionados. Lo cual es cierto para los que no supongan que ser revolucionario no es la elección de un sujeto, sino que dicha gracia deriva de una especial disposición genética o de una predestinación trascendental. Un abordaje crítico del reformismo debe aceptar que, si el reformismo participa de la misma electividad que la afirmación revolucionaria que lo supera, no puede desconocer que ese paso es constituyente de la identidad subjetiva.

El que los dispositivos intelectuales de la izquierda —que son teórico-conceptuales tanto como estructuras de poder, jerarquías y liderazgos— reconozcan que, en tanto sujetos, participan de ese mecanismo productor de sentido que es el reformismo, sería apenas aceptar que hacen suya la divisa marxista de no sentirse ajenos a nada de lo humano. Esto facilitaría de la interlocución con los sujetos sociales reales que le está faltando y que es reemplazada por el soliloquio con los espectros de sus fantasmas teóricos.

¿Se "caracterizará" lo anterior como un elogio del reformismo? Considero la lucha de clases como una contingencia histórica que se resolverá definitivamente con la desaparición de las bases materiales de la división social en que se funda. Esa división modeliza las subjetividades dentro del capitalismo de tal manera que sólo cabe tomar identidades conformadas a los intereses propios de cada una de ellas. Sin embargo, la transposición de esa división al interior de la unidad, compleja y contradictoria, que supone cada sujeto no es el mejor antecedente para ir contando con la autonomía y la libertad que supone la sociedad que queremos. Esa potencialidad que podría desplegar lo humano es la que sí merece mi elogio, porque enciende la esperanza del socialismo.

#### VII.

El invierno del '96 presenció un punto de inflexión de la hegemonía casi absoluta que le había servido al régimen gobernante para dar lugar a la restructuración neo-liberal que



precisaba el capitalismo argentino. Resultó evidente que esa caída del consenso traducía una devaluación de las ilusiones que el modelo había despertado, ya a esta altura ya enfrentadas con los costos personales y sociales que ocasionara en la clase trabajadora y sectores medios. Este malestar, expresión de la subjetividad desalojada de un fantasma que ya no la contenía, fue despolitizada en los medios por el recurso de volverla abstracta en los porcentajes de un eufemismo vaciado de politicidad: —La "gente" atraviesa un "malhumor" del tanto por ciento.

La idealización del modelo liberal correspondía a una ecuación fantasmática en que la gratificación del deseo venía por añadidura del amor al amo. En él convergían las bondades que la receta cifraba con el sincretismo en el poder que la fascinación facilitaba.

Esa burbuja, mágica y maravillosa, es la que roza lo real y estalla. Las pérdidas sufridas, que hasta ese momento el encantamiento anestesiaba, se inflaman con la fuerza del despecho. El del incumplimiento de las promesas, que la subjetividad inconcientemente se había forjado.

Ya no alcanza la escalada del humor —la mufa, Méndez, el bisoné, el gato, el quinchito, la avispa, etc.—, que derivando indefinidamente un sentido tras otro ocultaba el feo rostro de la realidad. El sujeto debe enfrentar a lo real sin ese soporte imaginario que lo domestica —real en la acepción que Lacan da a esa instancia del ser: lo inaccesible a esas envolturas de sentido y a su correspondencia subjetiva y reservado al goce. Desarraigado de esa realidad que la subjetividad libidiniza cuando tiende sobre ella el mismo saber y amor que le ha dado sentido y mismidad a lo informe de su propio ser hasta hacerlo tolerable. Pero, contrariando los equívocos que pudieran desprenderse de su nombre, el goce resulta insostenible para la omnipotencia humana, que en él vislumbra con terror la inermidad de su ser mortal.

Esa disposición a organizar las expectativas de gratificación en torno a figuras y modelos libidinalmente investidos, rechina dando muestras de resquebrajamiento. Sus muestras son una escalada de paros obreros y de actos de desobediencia civil en los que —a favor o en contra participa la sociedad toda.

Aquí es cuando la anatomía del reformismo se descubre completa en la autopsia de su estrategia "opositora". Resulta que frente a la apertura —o la vacilación— de una subjetividad colectiva enclaustrada hasta entonces en la ideología que parecía combatir, se lanza en

la defensa principista de la estabilidad y continuidad de lo establecido. Sus voceros afirman sin titubeos:

*Nosotros queremos que el gobierno de Menem triunfe. Que no fracase. Si le va mal su fracaso es el fracaso de todos.* ¿Cuál es la enunciación latente de este enunciado que, en lo manifiesto, se propone como "alternativa"? Era el momento en que el imaginario social que había soportado el ajuste de la economía, convencido del contrato de sociedad del Estado que decía representarlo, con los dueños del poder, sospechando del autotengano, amenazaba repudiarlo.

Una caída de la confianza depositada en la transferencia de riqueza que se operaría con el pase a manos privadas de la riqueza defraudada en su anterior creencia en el Estado Benefactor. Lo que se posibilitaba era la reflexión sobre su inclinación por ilusionarse, para que en un paso posterior darse cuenta que la raíz del equívoco era aceptar el truco de sus intereses y deseos, por el símbolo del amor que todo colmará.

El problema es que para eso debe afrontar el temor al vacío de sentido que provoca la decisión de quemar las naves de las significaciones pasadas, sin disponer de los significantes que ya estén produciendo otras —*Mi reino por un sentido...*

Agotadas las viejas representaciones en una práctica social que las vació —la dependencia consumidora de sentidos— la subjetividad se ve reducida a los indicios que por lo menos posterguen esa vacante de ensueños que le impone el fracaso. Y se encuentra con los dispositivos ideológicos del sistema, apurados por sellar esa grieta de la "continuidad institucional", o sea, con las vías para quietarse renovando el sometimiento voluntario:

*Nosotros no vamos a organizar saqueos para des-estabilizar la democracia* —R. Terragno. *Nosotros no somos loquitos* —le hace la segunda voz Chacho Alvarez—. *no vamos a hacer una oposición salvaje... la sociedad está madura y no quiere aventuras.*

Este es el rol del funcionario orgánico del reformismo: proveedor de sentidos para la abstinencia que induce la crisis en la subjetividad advita a los paraísos artificiales. Por su intermedio opera un mecanismo que convierte la energía que obtenida en la descripción los vicios de la realidad (denuncias, acusaciones, juicios, ojos en blanco frente a la miseria y la corrupción) para reconducirla a los rieles de su natural, eterno y saludable funcionamiento: T.V., Elecciones, Parlamento, Tribunales. —*Para tener una democracia afianzada* —que absorba cualquier injusticia y explotación— *hay que ser muy prudentes* (Ch. Alvarez).

La subjetividad reformista es un bálsamo que administra la indignación, pacifica la rebeldía y armoniza las contradicciones. Impidiendo comprender la funcionalidad de la democracia burguesa para la reproducción capitalista, se la deshistoriza. De ese modo se la reverencia como valor espiritual, es decir absoluto y trascendente la construcción social de toda jerarquía de valores.

—*El Presidente tiene que terminar su mandato porque de lo contrario nunca vamos a terminar de afianzar la democracia* (Chacho





Alvarez. Clarín 29-X-96).

Ya podemos interpretar este mensaje: el deseo debe ceder ante el cálculo de la seguridad que su concreción siempre pone en juego. Como jamás cerrará en suma cero, ningún deseo es mejor inversión que su ahorro.

Entre la continuidad del poder constituido y el salto de hacerse cargo de la soberanía instituyente de sentido, la receta reformista ofrece a la subjetividad los derechos y las garantías de una letra consagrada —La Carta Magna en la sugestión de sustituir a lo real que debería ser la experiencia constituyente con el recitado de la instrucción cívica. El encantamiento reformista induce en el sujeto la creencia de que la lógica del deseo sigue la lógica del costo-beneficio y que la única razón es la de la mercancía y el consumismo.

Reconocer los deseos no es un fin en sí mismo, pero es el único ejercicio apto para constituir sujetos en libertad y responsabilidad. El reconocimiento del deseo se corresponde con lo que Negri llama autovalorización del trabajo, cuando logra ser rescatado del valor de cambio para el de uso.

El dispositivo enunciativo del reformismo acondiciona la producción de subjetividad a los disparadores de sentidos de dos ordenes: el de la seducción, en el acceso sin contradicciones intra o intersubjetivas y la retaliación, el del terror que lo anula.

—mientras uno me trataba como un padre, el otro me daba máquina...

Cualquier reformismo propone una relación de la subjetividad al deseo que lo salve de correr la suerte de decidir las formas de desenvolverse. Una tentación de evitar los riesgos de toda elección.

### VIII.

La eficacia reformista —del reformismo-entonces del sida-y-de-la flexibilización— es la proveer objetos seguros para el deseo. Por eso su religión es el marketing. De ahí toma su técnica: detectar el límite del desafío del deseo ante el miedo y luego presentar esos objetos como el horizonte de lo deseable. Un buchoneo que regurgita lo ya digerido y lo ofrece como apetecible novedad, mientras que el agente reformista ofrece su imagen como modelo identificatorio:

—“Uno de nosotros”, “Nosotros hacemos lo que dice la gente”.

Con independencia del signo ideológico de sus contenidos semánticos, la enunciación reformista jamás transpone el mostrador del prestamista de sentido a la subjetividad. Es por eso reconocible, más allá de la pirotecnia de sus especies, el sustituisimo emparentando

entre sí a cualquier “extremismo”, y ver en ellos las coartadas del reformismo.

El reformismo se ocupa de separar el logro del deseo del dominio colectivo, conformando una subjetividad privada e individual. Este mecanismo trastorna la identidad de los sujetos en tanto que, por un lado los libera de la responsabilidad de transformar —socialmente —los obstáculos objetivos a sus deseos, y por el otro, termina por culpabilizarlos de una frustración convertida en fracaso personal.

La subjetividad, instrumento práctico de la existencia, devenida por el reformismo en una abstracción, desestima el peso que le imponen las relaciones de poder y de propiedad. Finalmente termina agarrada de lo único que le queda: la moralina racionalizante que confunde explicaciones de la realidad con autoreproches personales.

La ilusoria ecuación final del reformismo postula que todos somos iguales. Y de ahí deduce su conclusión política: hablando debemos entendernos. Este es el retorno como enunciación de un doble mensaje de la contradicción reprimida. Uno, el de la convocatoria a la indignación y la rebeldía que promueven sus denuncias de las lacras del régimen. El otro, anulador del anterior, agita los demonios del horror para que su vértigo asimile cualquier violencia a la del terror, y desaliente todo impulso a la confrontación.

¿Por qué insistimos en mostrar esta actitud cosmética del reformismo? El desarrollo de la producción capitalista ha llegado a un grado tal que no está obligado a someter a sus súbditos matizando sus deseos en la cultura y en la moral del trabajo. Lo cual no quiere decir que deje de hacerlo, sino que recurre a otros medios no tradicionales. Esa transición es una brecha a ensanchar. Ahondar el sentido de la racionalidad y los valores funcionales a la explotación del trabajo, que el capital presentaba como universales.

La estrategia del sistema no puede ser más que esclava de “su naturaleza”: apresurarse a mercantilizar esas potencias subjetivas liberadas —las de las fuerzas y el tiempo librado de la producción— encauzándolas en el fundamentalismo del consumo, para los que permanecen en el mercado, y en el de la supervivencia, para los que margina y excluye.

La izquierda enfrenta el desafío de diseñar acciones prácticas que disputen con ellas, en acto y de hecho, esa capacidad creativa en estado naciente que es la cotidianidad. Pensarse desde un comunismo que no espera la colectivizada tierra prometida para declarar, porque lo siente, a su subjetividad como zona liberada de la mercancía y del abuso del semejante. Estará a cargo de hombres y mujeres que, si desandan el sentido único del valor de cambio y la sumisión al Estado, no lo harán para prolongar su agonía ética en mortajas rojas.

### IX.

Toni Negri condensa en una frase el programa de la identidad reformista en el acto de una afirmación que se vuelve argumento: “El reformismo es infame”.

Para él esta infamia correspondería a la confianza subjetiva que propone la “forma-Estado”. Este crédito lo convierte en el “Centro de la mistificación, centro y motor de la orga-

nización del consenso, y por consiguiente de la *represión* contra la oposición real y posible”<sup>5</sup>. Creo que para captar mejor esta imbricación de la “forma-Estado” podemos sobreimprimirle la isomorfía que guardan ambas con la que configura la del Yo de un sujeto. Surge así la comensalidad con un duplicado alter-ego, y muestra la recíproca dependencia que los engendra juntos.

La complicidad del alter-Ego con el orden establecido es la misma que, de vuelta, lo premia de disfrutar de lo estupefaciente, pero autorizado. Colocarse bajo su manto equivale a estar a salvo de los convites, subversivos y anarquizantes, del deseo.

En frente único contra la insensatez del reformismo alerta contra el *viaje de ida* que incita todo deseo. Llama al viaje de “vuelta”, a la “normalidad”, que transita el discreto encanto de aceptar la satisfacción recetada y soñar sólo lo posible.

El conservadurismo del Yo-Estado es el saldo de una cuenta que pone en el haber la energía ahorrada en la renuncia a los impulsos. La subjetividad celebra en la unidad yoica —en su coherencia, equilibrio y mesura— los mismos resplandores que el totalitarismo estatal ofrece a la inermidad del individuo: el lugar que sabe de los buenos sentidos. Aquellos que, pese a la disparidad de sus versiones, siempre remiten a las bondades del sacrificio.

La admiración que la subjetividad reformista tiene por el ideal autorepresivo, celebra una vanidad que saca su fuerza de la fiesta, que sus energías ofrendan en el altar de sus virtudes: haber podido doblegar unas potencias que recién en el sepelio reconoce, y que en ese mismo movimiento sepulta como extrañas.

Estas fuentes del reformismo son por eso las raíces subjetivas de la ambivalencia que acompaña el deseo de socialismo, sobre todo cuando ese deseo toma los desvíos del Ideal. Una confluencia “espontánea” del Yo y del Estado, es esa forma de contención del deseo en el ideal. Es “natural”, entonces, que en el amor a un líder o al de la fe en un dogma, el sujeto recupere esta pasión totalitaria por saber de antemano sobre el deseo, a costa del deseo de saber lo que des-conoce.

Dadas las relaciones de la subjetividad con el deseo, extendiéndonos en la dimensión de éste que apunta a una restitución del todo del ser en la existencia que pueda totalizarla, podemos plantear que subjetividad y política son los andariveles por los que se desplaza el trabajo de objetivación de esta condición de lo humano.



### X.

Si bien el problema del sujeto de la política siempre estuvo presente en Marx, es recién con Freud y el psicoanálisis que la dimensión inconciente rompe con una unidad adjudicada a aquél, que desmerecía su peso en los procesos históricos. Hasta entonces sujeto, conciencia y comportamiento eran el fruto armónico de una elección o de una decisión racional. Esa continuidad reducía los vínculos de la subjetividad con la política a los de la escasez, necesidad y motivación lineal.

La presencia del inconciente instala, para la subjetividad, un orden de determinación no superponible al de la motivación, simple presión hacia la recomposición de un organismo del que su objeto es parte consustancial a recuperar. Mientras que el objeto del deseo, en cambio, surge como resultado de una primera gratificación, irrepetible y jamás recuperable. De ella se constituye símbolo, tanto de posibilidad, como de la imposibilidad de toda satisfacción. De ahí su función de “causa” en la motorización de un sujeto. La distancia de éstos dos objetos puede encontrarse en una frase tomada de la publicidad —un instrumento capitalista que si vende deseo a valor de cambio, es porque conoce sus secretos. La interpelación subjetiva de “una estampida que arrolla la sed” conserva el anclaje fisiológico en que se sostiene un sentido producido, a costa de anular la significación del agua que deja correr —inservible— para la sed del deseo.

Lo privativo del inconciente no es el desconocimiento de que se vale la conciencia para usurpar la titularidad del sujeto en el individuo, sino el efecto de ruptura de esa ilusión de unidad cuando impugna la continuidad del relato en que aquélla teje su historia.

Esta es la dificultad que acompaña a la dimensión inconciente del sujeto. Cualquier interpretación que ignore esta condición de estructura, pretendiendo resolver la subjetividad en términos de racionalidades que suplantándola, la releven, velará necesariamente su conocimiento en la medida en que traduzca como irracionalidad, el erróneo exceso de sentido. Una concepción materialista de la subjetividad debe estudiarla como resultante de un conjunto estructurado de factores —biológicos, sociales, económicos, etc.— sobredeterminados por esa razón inconciente que causa el deseo.

Wilhelm Reich representa esa dificultad que conlleva la apuesta por el deseo. Por él paga, simbólica y literalmente, con su vida, el compromiso con una identidad teórica en la que práctica científica y compromiso revolucionario sean inescindibles. Su defensa del deseo contra el biologismo del instinto de muerte freudiano, que construye confiando en la neutralización de éste en una sexualidad socialmente liberada, tiene una demostración por el absurdo: proscripto del psicoanálisis y del marxismo, termina en una muerte intelectual, social y biológica, arrastrado por el fracaso histórico-político de lograr que junto a una nueva sociedad la consecuencia con el deseo no lo llevara a resguardo en la a-socialidad del delirio.

Desde el '33 respondía al desconcierto del marxismo vulgar por la “incomprensible” conducta del proletariado en la crisis capita-



lista. En el comunismo, al que llegó defraudado por la complicidad de la socialdemocracia (¿el reformismo?) que alentaba la pasividad obrera frente a las provocaciones de la reacción, choca con un autoritarismo destructor de la constitución de subjetividad revolucionaria (¿otra vez el reformismo?). Casualmente es su caracterización de la responsabilidad de las masas en el triunfo del fascismo lo que fuerza su proscripción de la Asociación Internacional de Psicoanálisis, como gesto aplacatorio de ésta frente al nazismo y del Partido Comunista que no tolera que su clarividencia sea puesta en cuestión. Su método parte de la comprobación de que los hechos desmentían las certezas doctrinarias, el proletariado alemán era derrotado y el anunciado progreso de la conciencia de clase no parecía tal. O, en el caso de existir, difería en todo con el vaticinado por el “progresismo”.

### XI.

“Desde un punto de vista racional —dice Reich aludiendo a la tremenda crisis de 1932-1933—, habría sido lógico esperar que las masas empobrecidas de los obreros alemanes llegaran a una aguda toma de conciencia de su situación social y una tensa voluntad de eliminar sus sufrimientos. Era de esperar que cada obrero se rebelara contra su miseria y se dijera a sí mismo: ‘Soy un trabajador responsable, la felicidad o la infelicidad de la sociedad en que vivo depende de mí y de la gente como yo. En este caso el pensamiento (o sea la conciencia de clase) del obrero habría sido coherente con la situación social... Pero dado que existía una divergencia entre la condición social de las masas de obreros y su conciencia de dicha situación, el resultado ha sido que las masas en vez de haber mejorado han empeorado su situación’. Se refería a que eran esas mismas masas empobrecidas quienes llevaban al poder a su peor enemigo: “el fascismo, siendo por sus objetivos y por su esencia el representante más extremado de la reacción política y económica. Una paradoja insoluble para quienes negaban la dimensión subjetiva en la historia. La cruda realidad de un proletariado-fascista no sólo desnudaba las contradicciones teóricas. Hundía el escalpelo en ese costado emocional que la izquierda disimulaba en racionalizaciones. Con ellas siempre conseguía algún mérito que le preservara la sacrosanta razón proletaria de su desvelado y unidireccional idilio.

—Un grito de corazón: el proletariado no se equivoca, lo que pasa es que nunca se mane-

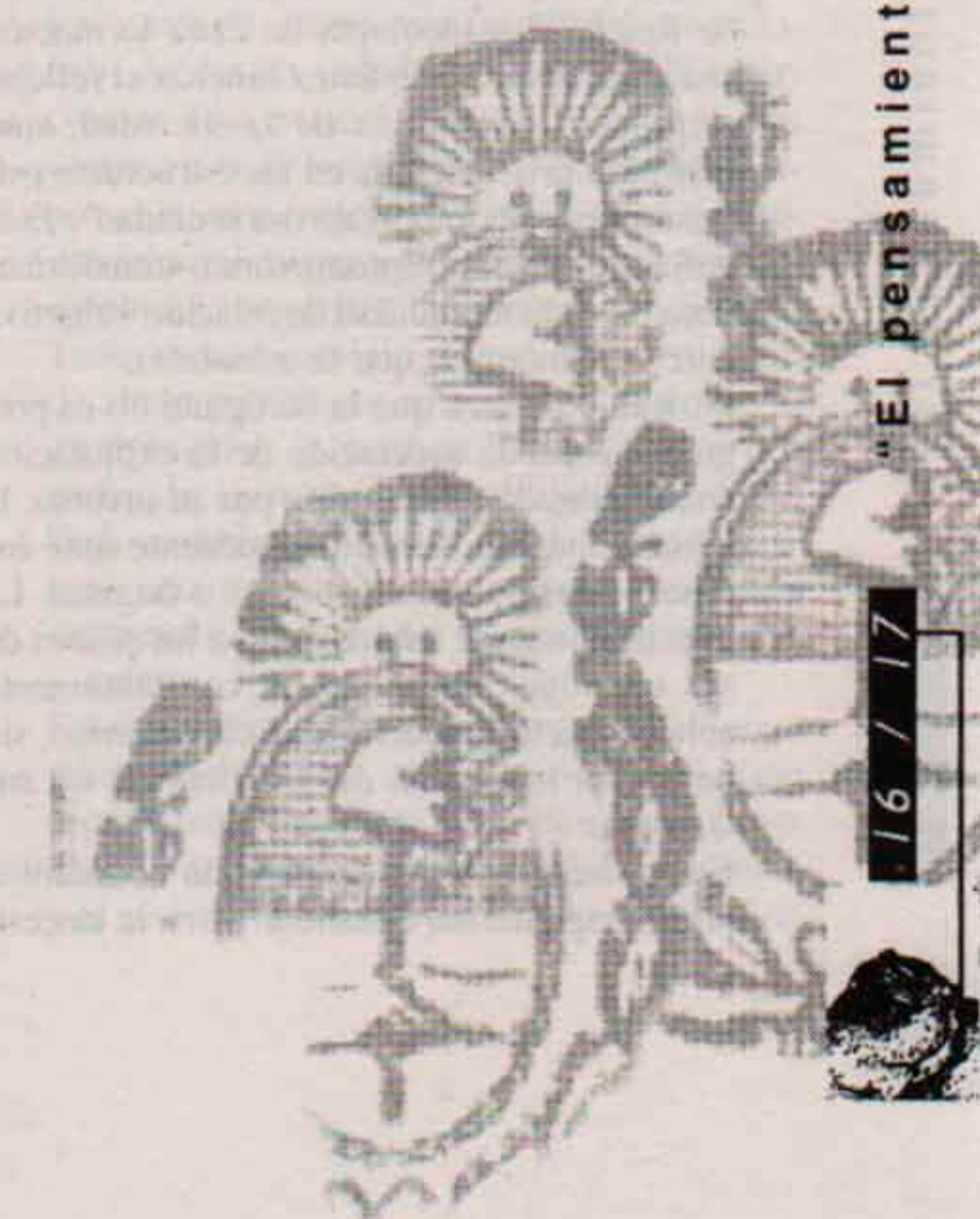
ja con abstracciones y por eso, sigue a quienes resuelven sus necesidades concretas.

Las mismas racionalizaciones, son las que alcanzaron para que la izquierda local “comprendiera” el crédito de las masas al reformismo alfonista, que éste usó para entronizar una “institucionalización” basada en la extinción de toda participación y movilización social y facilitando de ese modo la regresión menemista, que culminó la reconversión liberal.

La incapacidad de la izquierda para pensar estos “contra-sentidos”, para al menos admitir que existen, más allá de la obviedad conspirativa, parece calcada de aquélla que preocupaba a Reich. ¿Qué aporta caracterizar el estado de conciencia de las masas como fruto de la consabida “traición de los traidores” —la burguesía, la centroizquierda, los burócratas y el reformismo. Llevada al rango de causa final, es decir subordinante absoluto de las que pudieran pertenecer a la propia subjetividad y a su elaboración, la suficiencia de esta tesis basada en la omnipotencia propagandística y la eficacia manipuladora contrarrevolucionaria, apenas prueba la mala conciencia “obrerista”. El paternalismo de izquierda, que pretende desculpabilizar a los sujetos sociales absolviéndolos de la responsabilidad sobre sus destinos históricos, en rigor les hace el flaco favor de infantilizarlos, a la vez que, consolándolos con la inimputabilidad sobre sus vidas y su destino, los des-subjetiviza.

### XII.

Para Reich, “La propaganda política de masas limitando el debate a los procesos objetivos de crisis socio-económica (modo de producción capitalista, anarquía económica, etc.) no llegaba a nadie fuera de la minoría de aquéllos que se encontraban ya incorporados al frente de izquierdas, que no bastaba poner en primer plano la miseria material, el hambre de las masas, ya que éste es lo que hacía cada partido político, e incluso la Iglesia; finalmente este fue el triunfo, en lo más profundo de la crisis y de la indignación de la *mis-tica* del nacional-socialismo sobre el socialismo científico” (subrayado mío).



“El pensamiento de izquierda ante la herencia de la modernidad”



¡TRABAJADORES, AHORRAD!  
 ¡TRABAJADORES, AHORRAD!  
 ¡TRABAJADORES, AHORRAD!  
 ¡TRABAJADORES, AHORRAD!

Calificando dogmáticamente de regresivas a las fuerzas que había sabido reconocer el fascismo, y ante la imposibilidad de aceptar alguna "negatividad" en el sujeto de la historia, esas fuerzas sólo podían ser negadas. Y junto con ellas toda la dimensión deseante que éstas confundían y extraviaban evocando al "espíritu" y apelando al "alma", respondía a la necesidad de sentido que el socialismo ni siquiera escuchaba.

Es que para hacerlo hubiera tenido que negarse a justificar, bajo ninguna razón superior, que la existencia humana deba desgarrarse entre el Cielo y la Tierra, como resultaba por el trámite de una "objetividad" que condenaba toda referencia a los deseos y las fantasías de los hombres y mujeres como metafísica, o peor, como psicología.

La ideología, representación que un sujeto se hace de su lugar estructural en la sociedad — y no sólo en la producción — retorna sobre la realidad vuelta fuerza material. Así lo describe Reich: "La ideología de cada formación social no tiene como única función el reflejar el proceso económico de la sociedad, sino más bien la de anclarla en las estructuras psíquicas de los hombres de esa sociedad". Esto define la función reproductora o transformadora de cada modalidad de relación subjetiva ante la realidad en que se encuentra.

W. Reich plantea que la incógnita no es preguntarse por la asociación de la explotación con la rebeldía obrera sino por su inverso: la admiración y la sumisión frecuente ante los amos — sean patrones, líderes o dogmas. La adecuación de la subjetividad a los planes de sus enemigos no puede ser constantemente achacada a la seducción o al clientelismo, sin pensar la injerencia de las víctimas en sus síntomas.

En los hechos el reduccionismo económico sigue negando la distancia entre la necesi-

dad y el deseo y, con eso, la de la conciencia con la subjetividad en plenitud. La racionalidad militante actúa utilizando la razón como una defensa ante la "irracionalidad" de todo aquello que desmienta sus creencias. La imposibilidad de reconocer la dimensión deseante, creyendo así evitar toda vacilación al tren de la historia, le imposibilita acompañar el recorrido real de los sujetos concretos, cuando su derrotero subjetivo (nacionalista, supersticioso, mítico, populista, racista, etc.) ignora la hoja de ruta de la ciencia revolucionaria.

El agotamiento de la subjetividad en la necesidad, rechaza la contingencia de un deseo imposible de traducir en reivindicaciones cliché, sintetizarse en programas y votarse en asambleas. En síntesis, que escapa al control y a las reglas del Yo-Estado.

Lo velado es que ése es el recurso para que los subordinados no se aparten de las verdades únicas y no duden de sus direcciones para confiar la insuficiencia existencial, que con todo los anima, a las prometedoras incertidumbres del deseo.

La fascinación subjetiva que yacía en la base del exitoso nazismo radicaba precisamente en su inverso: "Al ser el movimiento nacional-socialista un movimiento elemental no se lo puede abordar con ayuda de argumentos. Los argumentos sólo podrían ser efectivos si el movimiento se hubiera desarrollado con la ayuda de éstos". Por eso sus actos estaban centrados en la emoción, la repetición sin retórica y la demanda de adhesión acrítica: evidentes rasgos del enamoramiento. Y este, es evidentemente, el límite del discurso socialista reservado a los encantos del razonamiento. Su carácter argumentativo no consigue fisurar la uniformidad que brinda el amor al líder y la homogeneidad subjetiva de lo elemental — raza, patria, suelo, sangre, honor, extranjería. Pierde pie cuando debe interpretar, de otro modo que como mera irracionalidad — que no explica nada — el porqué las masas que contienen sus fuerzas y se arrojan a los brazos de la autoridad.

"El místico — para Reich — explicará este comportamiento con la naturaleza eternamente moral del hombre que hace imposible al hombre la rebelión contra las leyes de Dios, contra la autoridad del Estado y contra sus representantes". El que la izquierda reconocía la ineficacia de su interpelación racionalista a la subjetividad no la obliga a cambiar su reformismo por el de sus enemigos. La pasión sin razón no es liberadora del deseo, ni emancipadora de la subjetividad. La enunciación alternativa será, por el contrario, la que no sature en el discurso la potencialidad abierta de sus sentidos. Ese es el cierre que debe evitar, soportando las dudas de sus interlocutores y admitiendo las propias. No se trata de inventar mitos o resucitar héroes. Esas pasiones que recela embelesada en las religiones y en la supersticiones de que se sirve el poder, son el producto de discursos que se interponen al deseo, jamás el atajo que acorta el camino hacia él.

—Clara Z., no podés tomar la revolución como un vaso de agua...

—Pero, Vladimir Ilich, ¡"de la casa al trabajo y del trabajo a la casa" es un garrón!

### XIII.

Félix Guattari representa un intento similar, aunque ya no trágico, de desarrollar en acto la unidad de psicoanálisis y cultura revolucionaria. Su compromiso con los problemas de la sociedad y los enigmas de la psicosis hace que busque romper la disociación profesionalista en una común raíz de fenómenos propios del capitalismo. Consecuente con esa postura crítica condena el rol contrarrevolucionario y conservador del comunismo oficial desde una explícita posición anticapitalista. Por eso ataca los cimientos institucionales del sistema, estudiando cómo el capitalismo gesta la subjetividad que conviene a su reproducción. En esa dirección alienta el movimiento de análisis institucional.

En el prólogo de Deleuze a *Psicoanálisis y transversalidad*, compilación de trabajos de Guattari que revelan su filiación marxista, freudiana y lacaniana, aquél traza una caracterización de la enunciación que lo define. La ubica en un desfiladero comprendido entre las potencias subjetivas y las condiciones históricas en las que se gesta un pensamiento radical: es el que se abre entre la esperanza y la desesperanza. Como pruebas exhibe las marcas que lo traducen: la euforia de la Liberación del '45 —derrota de la pesadilla fascista y perspectiva de avance del socialismo y la desesperanza al comprobar que cedía el paso a la reestructuración de un capitalismo más poderoso y hegemónico que el que había provocado la catástrofe de la segunda guerra. Ciclo que se repite en el mayo del '68: los estudiantes arrancan el pavimento académico —trastocando una división social jerárquica del saber que simbolizaba la estratificación del poder entre las clases apostando reencontrarse con la perdida playa... pero ésta resulta ser la de estacionamiento de una institucionalización, aun más sólida: la del mercado y el consumismo.

Este borde de la esperanza-desesperanza, de la comunión posible de la letra con el objeto ideal y de su recurrente disolución, que encuentra Deleuze en el proyecto guattariano es patrimonio de una vocación totalizadora. No en el estilo del reagrupamiento sumatorio, sino resultado de la concepción unitaria de la realidad de la que parte. Aplicada a la subjetividad esto quiere decir: "somos todos grupúsculos", muchos Yo. No tras la reconstitución de un Yo o peor de un Super Yo. Sí, detrás de su multiplicación por una nueva subjetividad grupal, extendida en una circulación por muchos grupos a la vez, todos al mismo tiempo conjugados y en eventual disolución. Este esquema reclama una reformulación del inconciente en la que el deseo, co-extensivo con lo social, desborda las inscripciones que quieren ceñirlo a cualquier registro de significación y que fragmentándolo acaban cristalizándolo —habla de la familia como una "continuación del Estado por otros medios". Advierte que de ese modo, coagulado, se vuelve un instrumento de adaptación social, función que advierte, ya le es requerida al psicoanálisis por los dispositivos semánticos del capitalismo.

Su tesis es que el capitalismo, superada la fase industrialista que extraía plusvalía de la fuerza de trabajo fabril, ha instalado una integración —laboral, social y subjetiva— del

trabajador, no confinada al espacio de la fábrica o de la empresa. La misma se continúa en la vida cotidiana, en los sueños, en los hábitos, hasta la propia intimidad de las fantasías y de los sueños.

Concluye que la dominación ya no precisa de una coerción sobre los trabajadores ejercida desde su exterior. Las riendas cambian de mano: los capitalistas confían tranquilos que sus deseos serán órdenes y sus órdenes, deseos. Para Guattari este deseo es capitalista.

### XIV.

Para Deleuze, Guattari invierte la fórmula reichiana: "no habría una economía libidinal que prolongaría subjetivamente por otros medios la economía política, ni una represión sexual que interiorizaría la explotación económica y el sujetamiento político. El deseo como libido y la sexualidad circulan por el campo social en donde se recortan al confluir y cruzarse en flujos que atraviesan los objetos, las personas y los símbolos de un grupo. La economía política es pues, una *economía de flujos*: no habría pues dos economías: siendo el deseo o la libido la subjetividad de la economía política. "Las dualidades de lo objetivo y de lo subjetivo, de la infraestructura y de las superestructuras, de la producción y de la ideología se desvanecen para dar lugar a la estricta complementariedad del sujeto deseante de la institución y del objeto institucional". Dos ideas suyas ayudan a pensar la subjetividad de una política no reformista. Una, la descripción de la dominación y reproducción del capitalismo contemporáneo y la otra, la noción y operación técnica de intervención institucional que llama transversalidad.

La primera define al capital como un "operador semiótico" un dispositivo de sobrecodificación —de "regulación, registro e instauración"— de las formaciones de poder en la sociedad contemporánea y de las relaciones de fuerza en que se sistematiza, institucional y subjetivamente, su actual modo de producción. A la idea de *sujección semiótica*, o sea del poder sobre individuos y colectividades por la posesión del control de esos signos que es equivalente a la de alienación ideológica, agrega la de servidumbre, tomada de la cibernética. Si la primera actúa sobre personas globales y representaciones subjetivas, la segunda está dirigida al control de elementos *infra-personales e infra-sociales*. Servidumbre incluiría la noción de dependencia "máquina", a similitud de la servidumbre mecánica de los servo mecanismos, los sujetos pasan a concebirse como adscriptos a funciones que procesan una información, producida y requerida para el desarrollo de las tareas del sistema al que sirven. Es notoria la diferencia en los efectos de conciencia que producirán acciones remitibles a significados no disueltos en los actos mismos —prolongación de la jornada de trabajo=lucro— de los efectos subjetivos inducidos por una indiscrimination entre actos y máquinas. Esto configura una nueva "capitalización" fruto de la extracción, ya no de pura plusvalía económica, sino de su ampliación en la dispersión por múltiples "plusvalías", de sobre-trabajos. Las mismas rinden los saldos de la cotidianidad, de la familia, de la sexualidad

cuando circulan por las coordenadas, materiales y simbólicas, tendidas por el capital. Una matriz que modeliza desde la corporalidad involucrada en las prácticas laborales y el saber hacer obrero hasta la mismidad de las representaciones que la conciencia tiene acerca de su memoria y de su porvenir. Este proceso de subjetivización total necesariamente concluye en una identidad polifónica fetichizada, sobrecodificada (una significación que escapa al hilo de sus referentes al ser signo de signos), en la cual las percepciones, los pensamientos, los afectos y los valores tienen su clave en el del valor de cambio.

Es entonces que toma relieve el peligro reformista de aprovechar esta disposición subjetiva, adecuada a la dominación y al sometimiento servil al capitalismo, para dar un golpe de mano a la iconografía "mala" y sustituirla por la "buena". La ambición de implantar algún otro "equivalente general", que sustituya al agotado, reproduciría una centralidad y un disciplinamiento, que poco tendría que ver con la emancipación. "Desde un punto de vista molecular, cada tentativa de unificación ideológica es una operación absurda y reaccionaria". Cualquier acumulación de poder semiótico que ocupe el lugar del capital, seguirá siendo un tirano más allá de su libretto. "Lo esencial es, por el contrario —para Guattari—, que cada movimiento se muestre capaz de desencadenar *revoluciones moleculares* irreversibles y de asociarse a luchas molares limitadas o ilimitadas (sólo el análisis y la crítica colectiva pueden decidirlo) en el terreno político, sindical, de defensa de los derechos generales de la comunidad nacional o internacional".

### XV.

La opción programática de Guattari es más nítida en los trabajos escritos en colaboración con Toni Negri. En ellos la propuesta de una recomposición revolucionaria pasa fundamentalmente por las luchas relativas a las libertades en toda su diversidad y por la incorporación de todas las singularidades que pudieran encarnarlas, es a lo que llaman a través de "micro-políticas del deseo" propulsores de "nuevas subjetividades". La militancia queda así definida bajo otras premisas: "La invención y la formación de estos nuevos esquemas de organización implican la puesta en acto de *dispositivos permanentes de análisis de las finalidades internas de los procesos de autoproducción de la subjetividad social*" [que emprendan] "el sabotaje molecular de la subjetividad social dominante". Esta estrategia se basa en la convicción de que el tremendo poder de sujeción, en que se asienta la dominación capitalista actual, tiene un grado de saturación que paradójicamente es su punto débil: su inflexibilidad es prueba de la fragilidad de una intolerancia a toda fisura que quiebre la incesante extensión de su hegemonía ese "poder de los impotentes" como representó el zapatismo para Holloway. Una política tal requiere una ampliación de los indicadores de explotación, más abarcativa que la fijada por el populismo y el izquierdismo. El límite de éstos era el de las imágenes idealizadas del "campo popular", una reserva natural de moral proletaria y combatividad esencial.

El obrero que describe Guattari está configurado como un agenciamiento productivo, que no sólo produce valor en las horas que vende su fuerza de trabajo. El lugar de producción y extracción de plusvalía ocupa toda la vida social: el lugar de trabajo como el transporte, la escuela, la televisión, el supermercado, los requisitos electorales, la documentación, la actitud hacia la procreación, la salud y la enfermedad, etc.

"De cierta manera —insiste Guattari—, el ama de casa ocupa un puesto de trabajo en su domicilio, el niño ocupa un puesto de trabajo en la escuela, el consumidor en el supermercado, el telespectador frente a la pantalla. Cuando en las fábricas las máquinas parecen trabajar solas, en realidad es el conjunto de la sociedad que las sostiene...Agreguemos a esto: el capitalismo no solo explota al asalariado más allá de su tiempo de trabajo, durante su tiempo de ocio, sino además, se vale de él como relevo para explotar a aquellos que este somete en su esfera de acción propia: sus subalternos, sus allegados no asalariados, mujeres, niños, viejos, asistidos de toda índole". Hablar de micro-políticas es buscar como fisurar esa hegemonía de la subjetividad libre-cambista en la que todo que no lo sea resuene culposamente, enfermo y por último asociado. Ahora debemos comentar el concepto de transversalidad. Lo hago en el contexto de la caracterización de Guattari de la relación subjetividad-dominación capitalista, que autoriza a entenderlo como instrumento de intervención institucional guiada por objetivos político-revolucionarios. Vale a la aclaración ya que apoyándose en otras vertientes de su obra —nomadismo, mesetas, rizomático, caosmótico, desterritorialización— esta interpretación a favor de una instrumentalidad puede ser cuestionada por quienes se interesan en inscribirlo en la cruzada negadora de todo sentido y con él de todo sujeto y de todo vínculo de éste con la historia.

A mi entender las premisas de la revolución molecular y las micro-políticas del deseo, que parten de la incompatibilidad estructural entre capitalismo y autonomía no serían consecuentes con una actitud de pura y neutral indagación sobre el deseo, sin compromiso ni responsabilidad para con los sujetos y los obstáculos para realizarlo. Veámoslo: en las instituciones el sujeto es siempre grupal —todos somos "grupúsculos": mezcla, interferencia, corte y potenciación de deseos transindividuales— la inserción en ellas es de dos tipos: la de los grupos objetos y la de los grupos sujetos. En los grupos sujetos (objeto), se encuentran instaladas jerarquías, rigen amos aceptados sumisamente y la organización vertical o piramidal. Todo está al servicio de evitar la irrupción de algún posible no-sentido que amenace la estabilidad y la continuidad grupal, y por ende, de la subjetividad de sus miembros. Todo cambio o novedad, sea de la propia experiencia o del contacto con el exterior, es disparadora masiva del riesgo de disolución y muerte.

Este es el fundamento fantasmático del reformismo subyacente en las sectas y en todo sectarismo. Funda una autodefensa que puesta en la unificación, la fidelidad, la disciplina y el centralismo, tiene por efecto inhibir todo



mecanismo de enunciación colectiva. En su lugar surge el estereotipo y los rituales —el grupo toma pautas de familia, fábrica o iglesia— encaminados a la conservación grupal como contención subjetiva.

Los grupos sujeto, en cambio, presentan otros márgenes de "transversalidad". Sus coeficientes son indicadores de una distancia soportable, tanto en una coordinación no verticalista ni jerárquica, como tampoco en la cohesión de una horizontalidad homogeneizante. De este modo, en la medida en que los deseos grupales no lo sean a costa de los personales, sino sus multiplicadores, el mantenimiento del grupo deja de ser un fin en sí mismo. Deja de exigirse para eso la exclusión de todo contacto con otros, pues tolera un sentido que admite dudas y revisiones.

Es obvio que no se trata de dos clases de grupos, sino de una tensión propia en todo grupo. Lo importante es el cuestionamiento implícito del esquema vanguardia-correa de transmisión-base, un "productivismo" que ponía la relación con las masas en términos de una lucha entre aparatos de enunciación de signo opuesto, disputándose el mercado de hegemonías subjetivas de la sociedad. Por el contrario, disuelto el poder burgués en los infinitos Estados, iglesias y policías que forman las subjetividades semiotizadas, se trata ahora de impulsar esa multiplicación, evitando que se reunifique y lograr que se despliegue en la conexión de todas las singularidades. La militancia que adopte esta concepción deberá buscar el índice de transversalidad presente en cada grupo, como una medida cualitativa de las modalidades de autonomía o heteronomía que guarda con el deseo, y tomar posición respecto a ellas.

Por empezar, deberá olvidar todo misionerismo, ese que lo hacía portavoz —"la voz de los que no tienen voz"— de un deseo oculto que por su mediación se revelaría. El deseo no sabe de reclutamientos ni de entrenamientos. La pedagogía y el adoctrinamiento son para él vocaciones reformistas.

## XVI.

La caída del Muro —símbolo del merecido final del estatismo burocrático en que había sucumbido el impulso libertario originario— sacudió nuestra esperanza. Esperábamos que a su derrumbe seguiría la reanimación de ese deseo tan malamente enquistado en una significación que lo negó. Sin embargo, la recaptura de la subjetividad social en el mercado y el consumismo, cerró en un resentido peor el lado de la desesperanza que como socialistas nos toca afrontar.

El saludable derrumbe de las certezas a veces llama a dudar. ¿no nos encontraremos ante la victoria del reformismo? Es que si nada escapa a la recurrente circularidad de la historia, siempre regresando al punto de partida, el límite de la esperanza quedará devaluado en la sola mejora de lo posible.

Prefiero creer que las reservas de deseo nos permiten pensar que, de una manera u otra, la humanidad seguirá en la aventura de buscar modos de socialidad inexplorados que enuncien su deseo sin pesar los riesgos de volver a quedar petrificada en su letra muerta, o no retroceder por eso en el intento.

El estallido del ícono, que representaba un

sujeto revolucionario de una sola pieza, lo condensado de sus argumentos y lo rígido de sus organizaciones, da a la izquierda la oportunidad de medir los costos de una identidad que para presentarse como tal, precisaba despojarse de sus conflictos.

Es el momento de pensar esa identidad de otro modo: lo revolucionario es el intento de vencer el reformismo presente en cualquier subjetividad como respuesta al desorden del deseo. El revolucionario a escala humana es quien se trabaja en sentido revolucionario, quien hace de sus titubeos y vacilaciones, que no quiere decir los caprichos del iluminado, la visión de rumbos inéditos.

Retomemos la relación del deseo y la subjetividad que funda nuestra crítica al reformismo. Un hilo que comenzáramos con Lefebvre, desvinculando el deseo de la necesidad, pasó por Reich reivindicando la prolongación de aquél con algo que trasciende la objetividad económica, y por Guattari, terminando con la discontinuidad entre economía política y libidinal, nos lleva a plantear al deseo como vocación de la subjetividad por la totalidad. Adolfo Gilly ayuda a expresarlo tomando otro sesgo: "Se trata de recuperar para la inteligencia humana el momento de la generalización para poder pensar vida, naturaleza y sociedad".

Es ese anhelo de generalización, subrogado de una totalidad perdida, intuible en la esperanza de recuperar una unidad irrenunciable. Y es precisamente de la futilidad de esos desvelos que surge la fuente de creatividad y de libertad del deseo hecho expectativa sin término ni objeto.

En este punto un socialismo fundado en el deseo reencuentra la dimensión ética de la utopía. La generalización tiene un espesor semántico que alude a lo general, a lo no especial y a lo diverso, pero también a lo genérico y a lo universal.

Fis el "Para todos todo", que esboza el Suñ Marcos.

El deseo no se capta sino en el discurrir de los restos de lo que salda en el encuentro parcial y fallido de la subjetividad que quiere asirlo en la completud —y en la ceguera— del amor.

Quien quiera reconocerse en su deseo deberá brindarse junto a todos los que con él se lo propongan. Bastará para ello que ninguno se deje llevar por la tentación de representarlo como el que sabe de él, el que puede, el que hace algo o todo para el otro con él.

Nada de todo esto es una invocación a ningún activismo practicista, ni a ninguna exaltación de un espontaneísmo de la emoción. Apenas apunta a rescatar a la existencia humana de un mundo y de una vida que la tiene sometida a oscilar entre sentidos absolutos y actos huecos. Es la invitación a conformar una práctica intelectual tan sensible a la razón, como conmovida por la acción.

Una buena síntesis de este programa para una subjetividad no reformista, crítica y revolucionaria es la que contornea la idea de reflexividad en Bourdieu: "es dar cuenta del sujeto empírico en los mismos términos de la objetividad construida para el objeto científico —en particular, situándolo en un punto determinado del espacio-tiempo social— y, con base en ello, tomar conciencia y lograr el do-

minio (hasta donde sea posible) de las coacciones que pueden operar contra el sujeto científico a través de los nexos que unen al sujeto empírico, a sus intereses, impulsos y premisas, los cuales necesita romper para constituirse plenamente".

El reformismo es una treta de la subjetividad seducida por una promesa de existencia sin conflicto ni contradicciones o, al menos, la chance de hacer como que los ignora, y en la ilusión de poder así gozar sin renuncia del Todo. Si el reformismo es infame cuando lo propone, el reformista es canalla porque para convencerse ofrece al otro las excusas para su cobardía —conformarse al mundo y a la vida conocida. Un sentido del que ningún destino está a salvo.

## Referencias bibliográficas

Bruce Brown, Marx, **Freud y la crítica de la vida cotidiana**, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.  
Héctor Raurich, **De la crítica como creación**, Buenos Aires, Marymar, 1965.  
Luigi de Marchi, **Wilhelm Reich, biografía de una idea**, Barcelona, Península, 1974.

\* Bertolt Brecht, **"Loa de la duda"**, **Poemas y canciones**, Madrid, Alianza, 1975.

## Notas

1. Richard Rorty, "¿Cantaremos nuevas canciones?", en Giancarlo Bosetti (comp.), **Izquierda Punto Cero**, Buenos Aires, Paidós, 1996, p. 62.
2. Henri Lefebvre, **El marxismo sin mitos. Introducción a la modernidad**, Buenos Aires, Peña Lillo, 1967, p. 510.
3. **Clarín**, 31-X-96.
4. Toni Negri, **Dominio y sabotaje**, Barcelona, El viejo topo, 1979, p. 73.
5. Wilhelm Reich, **Psicología de masas del fascismo**, Buenos Aires, Latina, 1972, p. 13.
6. Félix Guattari, "Neuf thèses de l'opposition de gauche", **Psychanalyse et transversalité**, Paris, Maspero, 1974.
7. *Ibid.*, prólogo de Gilles Deleuze.
8. Felix Guattari, **Cartografías del deseo**, Buenos Aires, La marca, 1995, cap. "El capital como 'integral' de formaciones de poder", p. 37.
9. *Ibid.*, cap. "Las nuevas alianzas", p. 116.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, p. 63.
12. *Ibid.*, cap. "Micro-política del deseo", p. 153.
13. John Holloway, "El poder de los que no tienen poder", **El Rodaballo**, n.º 1, noviembre de 1994.
14. Felix Guattari, *ibid.*, cap. "El capital como 'integral' de formaciones de poder", p. 50.
15. Adolfo Gilly, "Dónde trazar la raya del socialismo", **El Rodaballo**, N.º 3, verano 1995/96.
16. Pierre Bourdieu, **Respuestas: para una antropología reflexiva**, México, Grijalbo, 1995.

## DE CONTRATOS, DERECHOS E INDIVIDUOS

Problemas y encrucijadas en torno a la condición ciudadana de las mujeres

Alejandra Ciriza

### Obreros... Escuchad!

¿Cuántas veces habrán quedado profundamente conmovidos ante los CUADROS DE DOLOR Y MISERIA relatados por "La Vanguardia" con fines humanitarios.

### ¡Sea Ud. previsor!

Aborrazando lo que hoy le sobra, para que mañana no le falte: SIEMPRE, y ahora más que nunca, es el AHORRO la base del futuro BIENESTAR. Cumpla Ud. con su deber para con su familia y consigo mismo.

Abra su cuenta "CAJA DE AHORROS" en el Banco Holandés de la América del Sud

Capital y Reservas: \$ 19.180.000

Caja Central:  
Bmé. MITRE 300

Agencia No. 11:  
CORRIENTES 1900

\*\*\*

Abonamos 5 o/o anual con capitalización TRIMESTRAL; para sus hijos 6 o/o con esta hermosa alcancía. Los depósitos pueden ser retirados en cualquier momento.

¡Empiece Ud. hoy mismo!  
\$ 5 mensuales en 5 Años  
dan \$ 545.96



Hace no mucho tiempo el filósofo francés —o más precisamente argelino, como Althusser— Jacques Derrida, pronunciaba una conferencia insólita acerca de un tema inesperado. Derrida, un filósofo deconstruccionista, se atrevía a nombrar (aún más a convocar, en nombre de las promesas incumplidas del nuevo orden mundial y de un trabajo de duelo inconcluso) a un espectro, tal vez uno de los más célebres de la historia de la filosofía. Convocaba, en un libro complejo y pleno de sugerencias acerca del nuevo orden internacional, al espectro de Marx.

El asunto sobre el que trataremos ronda parcialmente en torno de ese tema, el del nuevo orden internacional y sus efectos sobre la ciudadanía de las mujeres, y el espectro de Marx. Espectro que por una parte convoca a la realización de la emancipación del hombre real, a la efectivización no sólo de la igualdad, sino de la justicia; y por la otra remite a la sospecha arrojada sobre el derecho como espacio fundante de la escisión entre el hombre real y el ciudadano, entre las desigualdades efectivas de la sociedad civil y la igualdad formal y abstracta proclamada por el derecho.

Espectro que nombra, precisamente las antinomias de la condición ciudadana para las mujeres hoy. Emancipación de la ciudadana y sujeción de la mujer real, igualdad anhelada y a la vez problemática, ...de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad, justicia que inevitablemente remite a aquello que el filósofo Derrida no puede aceptar, pero que es inevitable considerar

Si las condiciones bajo las cuales se ejerce el poder político en la modernidad implica la ficción del contrato —afirma la autora de esta nota—, tal vez el asunto resida más bien en cómo hacerse cargo de los dilemas planteados por el contrato, de sus límites y posibilidades emancipatorias, desde una herencia que rechaza sus esquizias. Cómo, desde otras tradiciones, la socialista y la feminista, se puede poner palabra acerca del tema de la condición ciudadana de las mujeres. Alejandra Ciriza, que ha realizado estudios de grado y posgrado en filosofía, es investigadora de CONICET y docente de la Universidad de Cuyo. En la revista **El Cielo por Asalto** habíamos dado a conocer su ensayo "Feminismo, política y crisis de la modernidad" (n.º 5, otoño 1993).

cuando de asuntos que se refieren a la política y a la suerte colectiva se trata. La dura justicia distributiva ...no la suerte azarosa del don?

Derrida, que alude a espectros y duelos, y convoca nuestros propios duelos, los espectros que se ciernen sobre la historia política de la Argentina, este país de duelos inconclusos. Espectros que remiten al pasado y desguazan el presente, que obligan a tomar la palabra en relación a este asunto de los derechos y la justicia, en un orden construido en la encrucijada de la apelación a nuevos derechos para las mujeres. Derechos que vienen de la mano de las presiones de los organismos internacionales, pero también de un proceso acelerado de descuidadización no sólo para las mujeres, sino también, y paradójicamente, sobre todo para las mujeres.

En breve: cómo asumir la cuestión de la ciudadanía femenina en esta encrucijada política. Sobre un terreno marcado por el retorno de la sed de justicia, por la invocación a derechos de ciudadanía específicos para las mujeres; sobre los duelos por el pasado y las amenazas sobre el presente.

### 1. Herencias. La ciudadanía de las mujeres y la modernidad

El tránsito hacia la modernidad, cumplido con el ciclo de revoluciones burguesas del siglo XIX, implicaría el ingreso de una nueva forma de legitimación del ejercicio del poder político. El paso de las llamadas sociedades de soberanía a las sociedades que Foucault llamara disciplinarias, implicó la emergencia de un conjunto de entidades nuevas en la práctica y en los discursos políticos. Contrato, ciudadano, derecho, opinión pública, individuo, irrumpieron en la escena política para instaurar un juego que no sólo es producto del desencantamiento del ejercicio del poder, sino además del predominio de la forma contrato como metaestructura de la modernidad<sup>3</sup>. Complejo efecto de la instalación de las relaciones mercantiles, que tienden a separar a

los sujetos individualizándolos, la mercantilización de las relaciones de los sujetos entre sí constituye la base material de su individualización y el sustrato sobre el cual se organiza la ficción del contrato<sup>4</sup>. Ficción que a la vez considera a los individuos como libres e intercambiables y estatuye la relación entre ellos (lo que Bidet llama contractualidad interindividual) como producto del mutuo consentimiento. Ello establece dos hitos: por una parte la escisión entre el contrato como efecto del mutuo acuerdo, y las condiciones de desigualdad y coacción procedentes de la índole de las relaciones reales bajo las cuales los individuos ingresan al contrato; y por la otra la tensión entre contractualidad interindividual y contractualidad central. Es decir, los múltiples mecanismos a través de los cuales la sociedad coacciona a quienes se niegan o resisten al cumplimiento del contrato.

La ficción contractualista implica una ruptura radical de la concepción de las relaciones de poder, por cuanto apela a la consideración de los sujetos como si fueran libres e iguales, aun cuando ello se produzca bajo la forma de la abstracción. El desencantamiento destituye la naturalización de las jerarquías, corroe las bases teológicas y misteriosas de la autoridad, instaurando la posibilidad de crítica sobre lo dado.

Las formas de la política moderna, contrato y ciudadanía, a pesar de sus antinomias y contradicciones, abrieron la brecha por la cual se colaron las demandas del colectivo de mujeres, demandas por igualdad política y civil para un sujeto plural portador de una marca irreductible de diferencia, la diferencia sexual. La revolución francesa, paradigma de las revoluciones burguesas, marca un hito decisivo. La revolución proclamará la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Marx señalaría con agudeza la escisión: derechos del hombre como diferentes de los derechos del ciudadano. Derechos formales del ciudadano, alienados en el Estado, y derechos del hombre real, sujetados a condiciones de existencia que distan de hacer de todo hombre un sujeto igual a otro. La igualdad



**ahorrando lo que hoy le sobra, para que mañana no le falte. SIEMPRE, y ahora más que nunca, es el AHORRO la base del futuro BIENESTAR. Cumpla Vd. con su deber para con su familia y consigo mismo.**

proclamada era formal, y por lo tanto la promesa de igualdad se cumplió bajo el signo de la abstracción, arrojando a los individuos reales a las fuerzas anónimas del mercado, instalando una esquizofrenia definitiva entre lo proclamado y lo realizado, entre la sociedad civil, frente a la cual el derecho burgués se comporta como ante la naturaleza, y la sociedad política. Emancipación del ciudadano y sujeción del hombre real.

Aun más. Derechos del hombre y del ciudadano que excluyeron/retardaron las conquistas de las mujeres. Marcadas por una diferencia anclada al cuerpo, real, irreductible, y en todo caso (el mejor de los casos) simbolizada como maternidad republicana, las mujeres conquistaban con un retraso significativo los derechos a que se hicieran acreedores los varones. En los umbrales del siglo XXI, y de la mano de los efectos del derrumbe del socialismo real, de un proceso de globalización y concentración económica sin precedentes, y de la crisis de los Estados nacionales, viejos temas retornan. Sin lugar a dudas, del mismo modo que 1789 marcara el inicio del ciclo de las revoluciones burguesas a nivel mundial, la revolución de 1989 en los países del Este, ha puesto en el orden del día los viejos temas de la democracia y la ciudadanía, los derechos, el contrato. Sin embargo, ¿qué Thermidores contrarrevolucionarios están incubándose? ¿Qué consecuencias conlleva la privatización y la mercadorización de la economía? Los procesos de concentración y exclusión, como pares antagónicos y complementarios, se revelan hoy como algo más que un presagio. Y no sólo esto. ¿Cómo habérselas ante un mundo que se pregona democrático, y donde la tensión entre democracia y capitalismo produce como efecto el dominio directo de la economía sobre la política? Las tensiones de la ciudadanía, como indica Salvatore Veca, hacen indispensable la consideración de las "desigualdades generadas por el mercado y de las desigualdades generadas por las reconversiones entre diferentes bienes sociales en una pluralidad de esferas de acción y significado [...]; se mantiene la recurrente tensión entre tener iguales derechos como miembros del club de la ciudadanía... y el tener como miembros del club del merca-

do rentas, riquezas, oportunidades y estatus desiguales" 6.

¿Cómo retorna hoy el tema de la democracia y de la ciudadanía de las mujeres? ¿Cuál es el grado de especificidad de la ciudadanía civil, social y política, cuando la economía de mercado amenaza con arrasar la ciudadanía bajo todas sus formas? ¿Cuál el formato de una ciudadanía mujeril deseable si anhelamos sostenernos en la tensión de una ciudadanía que considere la específica diferencia anclada al cuerpo y los anhelos universalizantes de la igualdad? ¿Cuál es el lugar de la igualdad, si no, al parecer, el de asegurar una vez más la repetición infinita de las letanías en torno de las promesas incumplidas de la democracia?

Bajo estas condiciones se ha producido el retorno de un viejo tema. De la mano de la cuestión por la democracia, el contractualismo ha retornado como promesa, no sólo como asunto de discusión teórica. Discutido desde el flanco de la crítica marxista, sospechado e invocado simultáneamente por las feministas, el asunto del contrato de alguna manera alude a un complejo conjunto de enredadas. De allí este excursus, una suerte de lectura sintomal de sus límites y alcances, a la luz de una doble articulación: la relación entre economía y política, la relación entre sexo y política.

## 2. Contratos, individuos, derechos

La enredada es compleja. La ficción contractual puso palabra y a la vez delimitó las condiciones bajo las cuales los sujetos ingresaron a la modernidad como ciudadanos. Efectividad del contrato que materializó en prácticas desiguales las promesas de igualdad para los sujetos en función de su clase y su género. Herencia continua y discontinua a la vez, restos materiales de la modernidad viuperada cuyos hijos somos... al menos algunos de nosotros y de nosotras. Dificultad para retomar a la vez las líneas no siempre continuas de la tradición, y para teorizar bajo una nueva luz. Aquel discutible éter de época que baña todos los objetos dotándolos de un cierto aire de familia.

Eter impalpable y efectivo. En última instancia, condición no elegida bajo la cual hemos de procurar definir nuestras prácticas, los alcances de ciertas promesas, las herramientas teóricas para pensarlas. Eter que marca, eso se dice, el fin de los relatos emancipatorios y totalizantes, éter que hace posibles combinaciones antes insólitas, como individualismo y marxismo, como democracia y marxismo.

Condición bajo la cual se ha efectivizado la esquizia entre derechos proclamados y garantizados, la escisión entre ciudadanía formal y ciudadanía real que establece el dominio directo de la economía sobre la política e instaura las condiciones bajo las cuales las democracias realmente existentes no son sino democracias capitalistas, en las cuales la igualdad entre los ciudadanos sólo se juega a nivel de la retórica de los derechos.

Si las condiciones bajo las cuales se ejerce el poder político en la modernidad implica la ficción del contrato, tal vez el asunto resida más bien en cómo hacerse cargo de los dilemas planteados por el contrato, de sus límites y posibilidades emancipatorias desde una herencia que rechaza sus esquizias. Cómo, desde otras tradiciones, la socialista y la feminista, se puede poner palabra acerca de este tema.

La expulsión de la materialidad, y la tendencia contractualista a plantear el asunto desde la antinomia formalización del pacto/naturalización de las condiciones de la sociedad civil, presenta un hiato inconciliable. En ese hiato anidan las críticas: socialistas y feministas lo han señalado con insistencia. El contrato encubre las formas de dominación y el ejercicio de la coacción, invistiéndola bajo la forma de libre aceptación. El contrato de trabajo encubre la explotación. El contrato sexual la opresión de las mujeres. Aún más, la historia del contrato social denegó la historia del contrato sexual.

Los intentos críticos desde el feminismo abundan. Sin embargo me atrevo a plantear que, aún con sus limitaciones, algunos elementos de la teoría del contrato son insoslayables en relación a la construcción de una teoría y una práctica de la ciudadanía para las mujeres. Si bien inevitablemente abstracto, el contrato como expediente teórico y político ligado a la cuestión de la ciudadanía conserva el discreto encanto de la universalidad.

Una observación más respecto del asunto del contrato. Este se liga a las ideas de vigencia del Estado de derecho e individuación, pues la condición de contratante inviste a todo sujeto de derechos, y lo unge como individuo. Quien contrata es, por petición de principio, quien puede hacer un uso libre de su razón y su voluntad. Sin embargo, tal uso se da en condiciones de desigualdad no elegidas. De allí las exclusiones que la ciudadanía burguesa consagraba: ni delincuentes, ni siervos, ni mujeres, ni locos ni deficientes de ninguna especie. La ciudadanía burguesa estuvo indudablemente construida sobre el principio de la inclusión excluyente. Las restricciones a la ciudadanía reforzaban los límites entre el mundo público del poder, la política y la economía y el mundo privado de los afectos y la intimidad 8.

Desde la perspectiva de Carole Pateman, la proclamación de la igualdad formal, y la

constitución del orden social y político moderno bajo el signo del contrato social, reprimió la historia del contrato sexual. Ello limitó seriamente para el colectivo de mujeres las potencialidades emancipatorias de la ficción contractual. Quienes ingresaron al contrato, lo hicieron en condición de individuos. Las mujeres jamás fuimos individuos. El individuo moderno siempre fue varón 9.

La reclusión en el espacio privado se constituyó en un obstáculo, repetidas veces señalado, para el acceso de las mujeres a la ciudadanía. Al mismo tiempo la proclamación de la igualdad formal colocaría a las mujeres bajo una situación paradójica. Indudablemente, las mujeres eran a la vez iguales, en cuanto humanas, sin embargo portaban marcas diferenciales ligadas a su capacidad reproductiva 10. Finalmente... tal vez las mujeres nunca fuéramos individuos, esto es, sujetas emancipadas capaces de hacer un uso autónomo de nuestra razón y nuestra voluntad. Para nosotras se inventaría un estatuto especial, e incluso formas contractuales específicas, destinadas a recordarnos la imposibilidad de acceso al tiempo masculino de la ilustración. No seríamos capaces de emanciparnos de la autolimpable minoridad... Eternas menores sujetas a la tutela, podríamos alguna vez, quizás, emanciparnos de tutelajes, mas no de la bella diferencia acuñada por la naturaleza. De allí aquella vieja historia 11. Una vez más igualdad y diferencia. Si las mujeres no éramos sujetas de derecho era porque nuestra función fundamental estaba anclada a la naturaleza y a la reproducción de la especie. Ella para él y él para el Estado, fue la fórmula de la ciudadanía masculina durante el siglo XIX. Y no sólo de la ciudadanía civil o política, también, tácitamente de la ciudadanía social. Los varones trabajaban para los capitalistas y las mujeres para los varones, capitalistas y proletarios 12.

Las desigualdades reales se convirtieron en un obstáculo efectivo para el acceso a la ciudadanía para la mayor parte de los sujetos humanos, particularmente para quienes fueron por mucho tiempo las extranjeras de la política. Inevitablemente marcada por la abstracción, la igualdad formal del derecho burgués iguala a la vez que excluye. Retorno inevitable de la crítica marxiana que sin embargo no obsta para que la ciudadanía, el ingreso al orden del contrato, la individuación misma, se conviertan en deseables para las extranjeras de la polis.

Como el espectro del padre de Hamlet, recientemente traído a la memoria por Derrida, la crítica marxiana al derecho burgués retorna. Se trata de que el nuevo orden internacional proclama derechos, nuevos derechos para las mujeres. Las contempla específicamente en cuanto ciudadanas, pero escinde la mujer de la ciudadanía.

La consagración de derechos proclama una igualdad imaginaria acechada por la creciente desigualdad en el seno de la sociedad civil. De allí la propuesta de Marx, para quien la repolitización de la sociedad civil constituía el modo de cumplimiento de las promesas de emancipación humana. Itinerario hoy vacilante. ¿Como garantizar la conquista efectiva, la reunificación imposible entre el derecho universal del ciudadano/a y las mujeres y

varones concretos que deberían ser sus portadores y beneficiarios?

El nuevo orden nacido tras el derrumbe del socialismo se caracteriza por la abismal profundización de los hiatos y las desigualdades, por la agudización de las contradicciones entre los derechos proclamados y las condiciones de acceso al goce de tales derechos. A la vez que los organismos internacionales establecen tratados y convenciones que apuntan a la construcción de un espacio de derecho universal, las posibilidades de acceso a la ciudadanía se ven seriamente limitadas. La tensión entre la tendencia a la inclusión y los mecanismos de exclusión alcanza, bajo el signo de la reestructuración capitalista, un nuevo estatuto.

Una antinomia más, también indicada por Marx, exige nuestra atención: la cuestión de la ciudadanía parece moverse entre los polos de una proclamación puramente formal de derechos, cuya instalación no garantiza la realización, o la recuperación del hombre concreto, real, es decir, la apropiación por parte de los individuos de sus determinaciones y particularidades. Sin embargo, ya Marx había señalado que en cuanto miembro de la sociedad civil, el individuo no es sino particular, egoísta, incapaz de una universalidad que le ha sido arrebatada y a la que permanece ajena.

Pocos discutirían hoy la cuestión de la imposibilidad de evitar que se cumpla el proceso de abstracción y disolución del anclaje al mundo concreto de las relaciones inmediatas que, desde el advenimiento del capitalismo, caracteriza a las sociedades modernas. Hoy más que nunca, todo lo sólido se desvanece en el aire. Hoy economía, ciencia, ciudadanía, parecen confirmar el anuncio marxiano de desvanecimiento de todos los lazos bajo el signo del capitalismo y su lógica de abstracción 13.

Frente a ello hay quienes fijan su atención sobre el retorno a los lazos primarios, a la comunidad, a la instalación de una lógica de reconocimiento nacida del compromiso cara a cara, o bien a la extensión de las lógicas propias del espacio privado al mundo público y abstracto, demasiado abstracto, de la política. Tal sucede con la mayor parte de las críticas feministas al contrato 14.

Ahora bien, ello hace indispensable la defensa, ambivalente y paradójica defensa, del orden del derecho. De otro modo, como Marx indicaba respecto de la "sagrada familia" de Otto Bauer y consortes, corremos el riesgo de postular una solución puramente filosófica para problemas que reclaman de la teoría, pero que se dirimen inevitablemente en el terreno de las prácticas.

Desde nuestra perspectiva, la apelación a la revalorización de algunos aspectos de la teoría del contrato, así como también una cierta

defensa del derecho, y de la conquista de derechos como espacio de constitución de una ciudadanía para las mujeres, implica precisamente la consideración de la necesidad de mantener una instancia de universalidad capaz de instaurar un lazo, aunque pura y reconocidamente abstracto, como ámbito necesario para la ciudadanía de las mujeres.

Si la historia del contrato moderno implicó la represión del contrato sexual, es probable que su esclarecimiento y crítica permita al menos la delimitación de los espacios y sus lógicas diferenciales. Si la contratara de la crítica a la teoría del contrato implica la exigencia del retorno hacia una lógica premoderna de relaciones cara a cara, o la denegación de la deseabilidad del ingreso a la condición de individuo y ciudadana, tal como parece desprenderse de la distinción formulada por Elshtein entre ética de la justicia y del cuidado, ello se debe en buena medida a la imposibilidad de advertir que los seres humanos, varones y mujeres, realizamos la historia bajo condiciones no elegidas, y que tales condiciones hacen hoy imposible una ciudadanía por fuera de la legalidad burguesa, legalidad que sin embargo garantiza mínimamente la imposibilidad del ejercicio directo e indiscriminado de la arbitrariedad del poder sobre los cuerpos. Legalidad insuficiente, sin lugar a dudas, pero necesaria, que protege de la guerra de todos contra todos.

Es por ello que, a la vez que el derecho parece haberse desfondado, por cuanto hoy menos que nunca la consecución de un derecho parece llevar consigo la posibilidad de garantizarlo, en sociedades complejas la sujeción al orden de la ley opera como un principio regulatorio de las relaciones de los sujetos entre sí, a la vez que estatuye los límites de ejercicio de la autoridad legítima. Orden insuficiente, el orden de aquello que tal vez un tanto impropriadamente llamamos contrato y derecho contiene sin embargo la arbitrariedad y el ejercicio directo de la fuerza por parte de aquellos que efectivamente ejercen el poder a la vez que garantizan la existencia de un espacio unificado, aun cuando abstracto, impidiendo la fragmentación de la sociedad en callejones estancos, al estilo de los de la sociedad feudal 15.

Desde nuestra perspectiva, entonces, la apelación a la teoría del contrato se cumple desde un espacio paradójico. Aquel que reconoce a la vez su carácter ambivalente, pero también su compleja articulación a dos categorías centrales cuando de pensar la ciudadanía de las mujeres se trata: la de individuo y la de derecho. El contrato instaura una ficción política de universalidad basada simultáneamente en la abstracción de las diferencias y en la regulación jurídica de las relaciones de los sujetos entre sí y respecto de un centro. Clásicamente el Estado-nación.

**Obreros... Escuchad!**



\*\*\*

Abonamos 5 o/o anual con capitalización TRI-MESTRAL; para sus hijos 6 o/o con esta hermosa alcancía. Los depósitos pueden ser retirados en cualquier momento.

¡Empiece Ud. hoy mismo!

\$ 5 mensuales en 5 Años dan: \$ 345.95

El ingreso de las mujeres a la condición ciudadana pasa necesaria, aunque no únicamente, por este estrecho desfilaro: el del reconocimiento de las mujeres como individuos, portadoras de derechos como sujetas individuales, no como miembros de la especie. Al mismo tiempo, ¿qué valor acordar al derecho? Según indicaba Pasukanis, el derecho es un particular sistema de relaciones sociales cuya génesis se halla en las relaciones de intercambio<sup>16</sup>. Es decir, si bien el derecho como lengua universal, y como espacio de constitución de los sujetos como individuos formalmente iguales y libres se halla ligado a las relaciones mercantiles y es su producto histórico, no es inmediatamente asimilable a ellas. Más bien, los derechos constituyen una dimensión específica en la construcción de la ciudadanía.

El riesgo no está en el reconocimiento del derecho como instancia constitutiva de la ciudadanía, sino en la posición burguesa, que otorga al derecho privado primacía sobre el público. La reducción del contrato a contratos privados entre individuos tiene como consecuencia la primacía de la contractualidad interindividual sobre la base del modelo del mercado. Ahora bien, el mercado desconoce no sólo la contractualidad central, esto es, la capacidad del Estado para regular los intercambios entre los individuos, sino que, al reenviar a la naturaleza las desigualdades bajo las cuales los individuos contratan, hace de la necesidad virtud y de la explotación opresión. El mercado naturaliza las desigualdades, y niega por ello el derecho de todos los individuos a participar en el contrato social.

La potencialidad emancipatoria del contrato es sin dudas ambivalente y limitada, pero la apelación a la individuación y a la universalidad de los derechos proporciona una perspectiva crítica con vistas a la construcción de la ciudadanía de las mujeres. Por una parte apunta a establecer un espacio de diferencia- lidad entre ciudadanía y mercado. La fusión de ambas instancias en la práctica política de nuestras sociedades ha producido una tendencia creciente a la identificación entre contribuyente y ciudadano, entre consumidor y ciudadano. Por la otra, el apelar a la igualdad abstracta de los sujetos entre sí y a la centralidad del derecho como lengua universal en la constitución de la ciudadanía, se perfila como una instancia de crítica ante las postu- laciones de retorno hacia la comunidad y las

relaciones cara a cara como instancias de ciu- dadanización. Es bueno no olvidar que la ciudadanía se constituye en el espacio públi- co, y no sobre la base de la extensión de la ló- gica privada al mundo público. Como indica Mary Dietz, se trata de democratizar la fami- lia, no de familiarizar la política. La interpelación hacia las mujeres como ciu- dadanas, la instauración de discursos y prác- ticas que apelen a las defensas de derechos sancionados como tales en el espacio públi- co, implica una crítica teórica y una adver- tencia política ante las tensiones que la fu- sión entre economía y política instalan.

El abandono de los sujetos a las fuerzas ab- stractas del mercado provoca como contrapar- tida el refugio en el mundo privado, más indi- vidualista y aislado que nunca, o el retorno de las formas más particularistas y arcaicas de la práctica política, el clientelismo, el persona- lismo, y el rebrote de los fundamentalismos. Postular la relevancia del derecho y la indivi- duación, e inclusive una cierta aproximación a los aspectos emancipatorios del contrato en relación a la ciudadanía de las mujeres no implica no advertir sus límites, escisiones y ambivalencias. Se trata apenas de recuperar a la vez la antigua crítica marxista y de consi- derar la formalidad de los derechos como una instancia ineludible en la constitución de la ciudadanía. En una sociedad como la nuestra, marcada por la insuficiencia en el respeto ha- cia la institucionalidad y la ley, esto es im- prescindible. En la Argentina de los 90 tal vez la más temible amenaza no proceda de la ab- stracción y formalidad propia de la ley, sino de la particularidad y capricho del privilegio.

### 3. Lágrimas. Duelos. Acerca de por qué el derecho. El lugar de la abstracción

Una vez más Derrida. Tal vez como provoca- ción para pensar, como punto de partida para esbozar una defensa del derecho, o tal vez una defensa de aquello que pone entre la existencia humana temblorosa y lo siniestro, la tortura, la locura, la muerte, la barrera del orden humano, el orden de la ley como orden abstracto y universal. La palabra de pacifica- ción que probablemente no permita decirlo todo, pero que impide que la violencia llegue directamente al cuerpo, haciendo de él solo carne, carne inencontrada, la del extranjero, la del excluido de la ley.

Prohibición de hacer del otro un no humano, prohibición de negarle el nombre, la identi- dad, la sepultura humana y los necesarios riu- tales del adiós. Prohibición que protege de la irrupción brutal de la fuerza y el terror. Or- den de la ley que hace posible la defensa de la vida.

Ley que permite la identificación y el final del duelo. Como dice Hamlet, que Derrida trae a la memoria, saber de quién es en cada caso esa calavera, quién fue cuando aún la vida palpaba, cuál su nombre, su historia, su genealogía, cómo su muerte, cuando, bajo qué circunstancias.

El nuestro es un país incurablemente marca- do por un duelo inconcluso, duelo imposible de finalizar, duelo por quienes no pudimos llorar a tiempo. Lugar inencontrable de tanto ausente. Una vez más Derrida. Un tiempo

fuera de coyuntura que retorna y desguaza el presente, lo pone fuera de sus goznes. Duelo por quienes jamás enterraremos. De allí la conciencia de la relevancia del derecho, de allí la necesidad de teorizar en torno a ese asunto en un país donde los resquebrajamien- tos del orden de la ley hacen del derecho, de los derechos, de la impersonalidad universa- lista de la ley, un desideratum fuerte. Posiblemente rescate paradójico del derecho, marcado por el mismo signo de abstracción que el Estado terrorista que, al modo de una máquina de exterminio, como una repetición siniestra de Auschwitz, se abatiera sobre la sociedad argentina<sup>17</sup>.

En todo caso, necesidad de reflexionar sobre la cuestión de la abstracción bajo condicio- nes determinadas. Bajo las condiciones de una sociedad gobernada por la abstracción mercantílica, punto de imposible retorno, salvo bajo la forma de la nostalgia. En última ins- tancia, reconocimiento del carácter ambiva- lente de los productos muertos del trabajo humano.

Si es verdad que el derecho es una ficción, también lo es que "Desde que existe la socie- dad, o para mencionar en su forma específica a la primera de las ficciones del cuerpo, des- de que existe el cuerpo social, el individuo supuestamente renuncia a su propio cuerpo real, natural o biológico, para convertirse en sujeto de derecho"<sup>18</sup>.

Si bien el derecho es ficción, no siempre su aliento es pestilente, aunque es verdad que también puede serlo. Ficción interesada que enubra los intereses exclusivos de una clase, de la clase dominante, ficción que instaura el cuerpo social a imagen de uno solo de los cuerpos de la humanidad, el del varón. En este punto, expediente de legitimación de la ex- plotación, obstáculo en lo que a la adquisi- ción de derechos femeniles se refiere<sup>19</sup>. No está demás recordar que también el régimen militar recurrió a la ficción jurídica para des- pojar a sus víctimas de la condición de ciu- dadanos, de sujetos de derecho. Pero sólo lo hizo a condición de invertir el derecho bajo el signo de la particularidad. Sujetos de derecho eran, durante la noche del terror que se abatió sobre nuestra sociedad, sólo y exclusiva- mente algunos: los militares y sus aliados. El conjunto de la sociedad civil se vio privada de sus derechos tanto civiles como políticos. La resolución n° 1 de la junta militar se arro- gaba la facultad de actuar *sin intervención de la justicia* para juzgar a quienes hubieran co- metido "perjuicios contra los supremos inte- reses de la Nación". Por la otra, ficción neces- saria en sociedades donde la abstracción no sólo es producto del trabajo intelectual, sino forma del lazo social que precipita en la pro- ducción de derecho, de conocimiento cientí- fico, de procedimientos abstractos para la ad- ministración de los bienes y los asuntos huma- nos. Como indica Sohn Rethel, la naturaleza secundaria combina dos elementos, la reali- dad social, y la forma ideal de conocimiento por medio de conceptos abstractos. Ambos aspectos de la abstracción son tan dispares que parece inaceptable considerarlos como dos aspectos de una misma abstracción<sup>20</sup>.

La "pestilencia de la ficción" no impide su presencia material en la organización de las sociedades humanas. En todo caso la pesti-

lencia no procede de las abstracción, sino de las barreras que impiden el ingreso de algu- nos, cada vez más, al orden del contrato, el saber, el derecho, la ciudadanía. La maldi- ción no está en la abstracción, sino en la ló- gica de dominio propia del capitalismo, en los mecanismos de poder que, controlados por pocos, impiden el acceso de los muchos a la condición ciudadana, en la escisión entre los derechos y su disfrute y garantía, en la vieja visión evolucionista que separa los de- rechos civiles de los derechos sociales, como si fuera posible acceder a la condición ciu- dadana por fuera de las condiciones materiales que garanticen ese posicionamiento.

El particular valor adquirido por los de- rechos civiles y su universalidad obedece a las condiciones bajo las cuales la sociedad ar- gentina se encuentra hoy. Sólo una visión evolucionista de la cuestión de los derechos, es decir, una visión que tienda a ver en el de- sarrollo de la problemática de los derechos una cuestión de evolución, puede suscribir la creencia de que la conquista de derechos se ha resuelto por etapas: primero la conquista de derechos civiles. Ejemplarmente la lucha por el derecho a la educación, el primer de- recho demandado por la avanzada feminista del siglo XIX. Luego la conquista de de- rechos políticos. Para los varones las luchas del siglo XIX hasta los albores del XX. Para no- sotras hasta mediados del presente siglo. Luego los derechos de los trabajadores. Pero sucede que en América Latina los derechos civiles y políticos retrocedieron con los pro- cesos dictatoriales iniciados hacia mediados de la década del 70. Como afirma Rubén Lo Vuolo, "la forma no evolutiva en el avance de estos derechos es evidente en el caso de América Latina, donde todavía se viven ex- periencias de transición democrática que aparecen como ejemplos de una lucha con- junta por la obtención de las tres grandes di- mensiones de la ciudadanía"<sup>21</sup>.

Si es verdad que ha existido y existe una ir- remediable tensión entre ciudadanía formal, y emancipación humana, también lo es que sólo desde una crítica indeterminada puede sos- tenerse que el derecho es sólo ficción, imagi- nario velo que recubre la verdad de los inte- reses de las clases dominantes. En todo caso las relaciones jurídicas son tan abstractas co- mo abstractas son las relaciones de los sujetos entre sí en las sociedades productoras de mercancías. La ciudadanía no es indepen- diente de los derechos formales logrados, aunque no se reduzca a ellos. Sólo como su- jeto de derecho un individuo es reconocido en el espacio público como investido de una cierta potestad. Sólo como sujeto de derecho un sujeto es existente para el cuerpo social, y sus actos sancionados con la fuerza de la ley que instaura lo permitido y lo prohibido, pe- ro que a la vez faculta para la realización de una inmensa gama de acciones... quien no entre en el orden de la ley está por fuera del orden humano. Dios o bestia, su lugar es el del extranjero.

Aquello que tal vez parezca insuficiente pero que retorna... lugar de la desaparición. Palabra dolorosa que nombra el duelo detenido de este país melancólico. Lugar de detención de los sueños emancipatorios por la vía de la políti- ca. Lugar detenido. Para algunos fase triun-

fante del duelo. Para los ganadores de la Ar- gentina menemista. Para otros, la negra me- lancolía del trabajo de duelo inconcluso<sup>22</sup>. Por demasiado tiempo las mujeres hemos si- do las extranjeras de la ley y de la política. No sólo porque el ingreso al orden del de- recho, la ciudadanía y la ley es deseable para los excluidos. También porque se trata de la Argentina.

### 4. Consideraciones finales. Desde el desamparo y la incertidumbre. Derechos para las ciudadanas

Programa poco radical, en la medida en que se escinda la conquista de derechos civiles y sociales, en la medida en que se acepte que la emancipación civil o política está desarticu- lada de la emancipación social de los sujetos. Una vez más se hace pertinente indicar que la constatación del dominio directo, sobre el fin de siglo, de la economía sobre la política, no justifica, como contrapartida, la escisión en- tre economía y política. Sólo una visión esco- tomizada de los derechos civiles y políticos puede separarlos de los derechos sociales. Abogar simplemente por derechos e indivi- duación, como instancias para el ingreso de las mujeres al orden reconocidamente insuficiente del contrato. Tal vez sea verdad. Sin embargo, programa radical a la vez, por cuanto cuestiona la extensión de la lógica del mercado a la democracia.

La lógica del capitalismo actual dista bastan- te de ser universalista. Su universalización no es otra que la de la globalización capitalista, que a la vez que exige la circulación de mer- cancias pone barreras de exclusión a la circula- ción de los seres humanos. El exilio, la de- portación, la exclusión, la marginalización, no son sino los nombres de las fronteras, nue- vas fronteras para esta sociedad globalizada. Lógica abstracta que despoja a los sujetos de su corporeidad, que sólo los considera como individuos abstractos. Sin embargo, también verdad de las sociedades humanas. El orden de la ley como instancia simbólica que pro- cura espacios de identificación no fusionales, que interpela diferencialmente al sujeto en cuanto ciudadano, que apela, aun cuando suene arcaico decirlo, a su razón y su volun- tad. Sabiendo, de todas maneras, que no hay una única razón, que las razones humanas son escasamente compatibles con la logiciza- ción formal, que esas razones no tienen todas la misma jerarquía. Los argumentos para de- fender la racionalidad dependen en cada caso de lo que histórica y socialmente pueda ser considerado como racional. Racionalidades históricas, en todo caso. Voluntad... a la que hemos apelado sin cesar. Pesimismo de la razón, optimismo de la voluntad, para soportar

en tiempos de derrota, para actuar en tiempos de auge de masas. Voluntad que ha de ser to- lerante, paciente, pero voluntad al fin. Abogar por derechos, como instancia de pro- ducción de subjetividades en el espacio públi- co, por un derecho que nos incluya como individuos puede parecer insuficiente, y sin dudas lo es. Pero implica la búsqueda de una contrapartida ante el refugio en lo fusional. Implica la puesta en circulación de nuestros temas, los temas de mujeres en el espacio simbólico de la palabra y de la ley, espacio diferencial, sin lugar a dudas respecto de aquel en el que se dirimen los afectos más personales, aún cuando de alguna manera los incluyan, como es el caso de los derechos re- productivos. Espacio para poner palabra, aunque no todo pueda ser dicho. Imposible omnipotencia del lenguaje y de la ley. No todo puede ser legislado, no todo enunciado. Sin embargo, espacio necesario para noso- tras, espacio que puede ser menos seductor que el de la extensión de las lógicas de lo pri- vado, que el del triunfo de las madres ance- trales que viven en nosotras. Espacio de aprendizaje de la diferencialidad, incluso la que existe entre nosotras, para constituirmos como ciudadanas desde la individualización previa en el orden de los derechos conquista- dos y consagrados.

Espacio de aprendizaje de la imposible con- ciliación entre lo público y lo privado, entre sociedad civil y sociedad política. No todo lo real es racional, ni todas nuestras determina- ciones como sujetos consignable en el orden de la ley. Aquellas que no lo son, son el ob- jeto de nuestros secretos necesarios, de nues- tros amores, de la fraternidad y el cuidado hacia aquellos exclusivos seres humanos a los que amamos.

La lógica abstracta de la justicia y los dere- chos, sin embargo, es suficiente para enten- der que una sociedad puede prescindir de la fraternidad, del maravilloso cielo en que to- dos los hombres y mujeres volverán a ser hermanos, pero no de la solidaridad neces- saria, no de las alianzas coyunturales definidas desde la coincidencia de intereses. No de la solidaridad, sin la cual miles de mujeres mueren por aborto séptico, sin las alianzas que hacen necesario el establecimiento de múltiples mecanismos de negociación.

Los derechos lo son para individuos. Si las mujeres hasta hace muy poco no lo hemos si- do, ello no es obstáculo para que la conqui- sta de la individuación en el espacio público sea deseable.

Los derechos y las garantías pueden ser consi- derados como logros menores cuando están consagrados, no cuando aún quedan tantos para conquistar. Una política de derechos es- pecíficos es también una política de produc-

¡Sea Ud. previsor!



**¡Sea Ud. previsor!**

**Notas**

1. Karl Marx, "Sobre la cuestión judía", en *La sagrada familia y otros escritos*. México, Grijalbo, 1958.
2. Derrida considera la justicia desde una perspectiva idealizada. Esta no podría ser el lugar para la igualdad calculable, de la simetría entre los sujetos, de la equitativa distribución entre sujetos y objetos según alguna regla de calculabilidad. En resumen, la justicia no se limitaría a sancionar, a restituir y a resolver en derecho. Desde su perspectiva, la justicia es incalculabilidad del don y singularidad de la ex-posición no económica a otro. Cfr. Jacques Derrida, *Los espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 37 y ss., y Blas de Santos, "La fidelidad del olvido", en *El Rodaballo*, n° 4, otoño-invierno de 1996, pp. 6-11.
3. Jacques Bidet, en *Teoría de la modernidad*. Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993, sostiene que su objetivo es seguir la pista abierta por Marx, que conduce a la idea de una metaestructura de la modernidad, una matriz abstracta donde la dominación se articula a una cierta forma de contractualidad.
4. El individuo moderno es a la vez hijo de sus condiciones materiales de existencia, que lo invisten como individuo libre e igual ante la ley, y el desencantamiento del mundo. La sustitución de la docilidad por la libertad, de la certeza por la oportunidad y por la decisión, parecen ser condiciones de la individuación de la modernidad. Salida del mundo de los idénticos, de la consoladora pertenencia a la comunidad, ingreso a un mundo de tensiones que Bovero y Flores D'Arcais han caracterizado. Cfr. Michelangelo Bovero, "Modernidad", en Manuel Cruz (ed.), *Individuo, modernidad, historia*. Madrid, Tecnos, 1993, pp. 97-111, y Paolo Flores D'Arcais, "El desencantamiento traicionado", en Flores D'Arcais y otros, *Modernidad y política. Izquierda, individuo y democracia*. Caracas, Nueva Sociedad, 1995.
5. Los siniestros anuncios de A. Gunder Frank, en el artículo "La revolución en Europa Oriental de 1989", publicado por *Nueva Sociedad*, n° 108, Caracas, julio-agosto de 1990, pp. 60-74, mostraron una enorme potencialidad predictiva.
6. Salvatore Vacca, "Individualismo y pluralismo", en F. D'Arcais, cit., p. 118.
7. Me refiero a un texto ejemplar: el de Carole Pateman, que se presenta como una de las críticas más interesantes y productivas a la teoría del contrato desde una posición que implica la asunción simultánea y conflictiva de parte de la tradición marxista, unida a un fuerte énfasis en la teoría feminista. Cfr. Carole Pateman, *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropos, 1995.
8. Cfr. Patria Gómez, "Pensar la ciudadanía para el siglo XXI", en *Jornadas de aportes de la Universidad a los estudios de la mujer*. Buenos Aires, Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, 1995.
9. Las ideas fundamentales de Pateman giran en torno a una crítica a la idea de que la apelación al

ción de interpelaciones hacia las mujeres como ciudadanas. Una política que no puede olvidar que se trata de todas, o ninguna. Y todas... sólo podremos ser ciudadanas si la ciudadanía es considerada en todas sus dimensiones. De lo contrario ciudadanas serán pocas, muy pocas, cada vez menos, aquellas

contrato pueda resultar beneficioso para las mujeres. El nudo de su argumentación reside en la idea de que el contrato patriarcal constituye el pacto entre varones aliados fraternalmente, y tiene por objeto a las mujeres. La paradoja sería que las feministas hemos apelado a la noción de individuo contratante y propietario para la reivindicación de nuestros derechos. Desde la perspectiva de Pateman, "Cuando las feministas olvidan que la aceptación del individuo puede ser políticamente necesaria, pero que también lo es su rechazo, acceden a la construcción patriarcal de la Mujer". *Ibidem*, p. 26.

10. Insisto en seguir los argumentos de Pateman. Desde su punto de vista, la operación por la cual se establece el contrato social se basa en la separación de la sociedad civil y política, el nuevo mundo construido sobre los lazos entre individuos formalmente libres e iguales y el mundo privado familiar, constituido por lazos naturales de subordinación. La separación de la esfera privada permite olvidar fácilmente que en ésta no sólo se producen relaciones naturales entre padres e hijos, quienes están sujetos temporalmente a la autoridad del padre, sino a una relación contractual entre adultos. A diferencia de los hijos, las mujeres no salen nunca del estado de protección e inmadurez. En *ibidem*.

11. El dilema del que se trata es ni más ni menos que las tensiones que la cuestión de la sexualidad y la maternidad imprimen al asunto de una ciudadanía con cara feminista. La maternidad es, indican las diferencialistas, la experiencia más poderosa de las mujeres. La reclusión en el pensamiento maternal proporeciona un arma crítica considerable hacia la abstracción burocrática, el orden público tecnocrático, los estándares impersonales. Sin embargo, su crítica bordea el peligroso anuncio de retorno hacia la familia, consigna que, como todos sabemos, puede ser compartida por los nostálgicos de la premodernidad. Cfr. Mary Dietz, "Ciudadanía con cara feminista. El problema del pensamiento maternal", en *Debate Feminista*, año V, vol. 10, set. de 1994.

12. En el cap. 6 de su libro *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Madrid, Cátedra, 1993, Anna Jónasdóttir indica que el paso del estado de naturaleza al estado civil es interpretado como pacto social entre padres de familia. Ello establece una fórmula respecto de la función de la familia en la sociedad burguesa destinada a perpetuarse: el varón como propietario privado, y la mujer como propiedad del varón, sin derechos legales.

13. Es interesante e ilustrativo respecto de aquello que buscamos señalar, la indicación de Bovero, en su intento de proporcionar una suerte de fenomenología de la modernidad: "Desde el punto de vista económico, la modernidad nace con el desapego del elemento inmóvil, la tierra... la economía moderna no sólo aparece dominada por el sector financiero... sino que parece aviada para regirse exclusivamente por el elemento impalpable, etéreo, del flujo de informaciones... una evanescencia general en la cual ya no hay nada sólido que deba desvanecerse en el aire". En *ibidem*, p. 107.

14. La crítica a la abstracción de la política sobre la

que no sean víctimas de la exclusión. Una política de derechos específicos que apele a la solidaridad y a las alianzas, aunque seguramente no olvide la fraternidad... como utopía. Primer paso incierto y necesario de un debate que nuestra sociedad aún tolera con escasa dificultad.

base de la extensión de la ética del cuidado y el pensamiento maternal, tal como lo plantean Elshstein y Ruddick, parte de una dificultad que es inherente en buena medida al feminismo. El haber sido las otras de la historia, el poder y la razón, pareciera a veces autorizar una versión esencializada de la diferencia a partir de la cual se exaltan los caracteres del mundo privado, suponiendo, por añadidura, que son extensibles al conjunto de la sociedad. Si el amor y el cuidado maternal son preciosos, es porque son exclusivos, porque remiten a los lazos más profundos, pero también más destructivos y siniestros entre los seres humanos.

15. La impropiedad procedería de una perspectiva respecto de ambas categorías que redefine sus límites a la luz de la crítica marxiana. El carácter contractual de los lazos sociales remite, desde nuestro punto de vista, a lo otro del contrato, al ejercicio de la coacción y la violencia sobre aquellos que no otorgan su consentimiento. Rebeldes, revolucionarios, locos, marginales e indisciplinados de toda laya.

16. Evgenij Pasukanis, *La teoría general del derecho y el marxismo*. Bari, De Donato, 1975, p. 18.

17. En alguna medida sigo tras los pasos de los frankfurtianos. Dialéctica de la ilustración que, por el despojamiento de las determinaciones cualitativas de los objetos, posibilita su tratamiento abstracto. Cuantificación y desencantamiento de la naturaleza que posibilitó la expansión de esa particular forma de conocimiento que es la ciencia moderna, y la extensión de la lógica de dominio sobre los seres humanos. Abstracción que fue la condición para el montaje de Auschwitz, pero también inevitable condición de existencia en la medida en que, como Sohn Rethel indica, constituye la forma de la síntesis del lazo social en las sociedades productoras de mercancías.

18. Enrique Marí, "La teoría de las ficciones en Jeremy Bentham", en *Teoría de las ficciones y función dogmática*. Buenos Aires, Hachette, 1987, p. 23.

19. Anna Jónasdóttir señala que "El nacimiento de la criatura humana puede producir un varón o una mujer, mientras que la creación de la sociedad civil produce un cuerpo social a imagen y semejanza de sólo uno de los cuerpos de la humanidad. O más exactamente, a imagen del individuo civil que se constituye a través del contrato original". En *ibidem*, p. 144.

20. Cfr. Alfred Sohn Rethel, *Trabajo manual y trabajo intelectual. Crítica de la epistemología*. Barcelona, El Viejo Topo, 1979.

21. Rubén Lo Vuolo, "A modo de presentación: los contenidos de la propuesta del ingreso ciudadano", en *Contra la exclusión. La propuesta del ingreso ciudadano*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 1995, p. 24.

22. Es sabido, y los psicoanalistas han insistido mucho sobre el punto, que cualquier duelo que se detenga, ya sea por razones internas o externas, se constituye en un duelo patológico, en un estado melancólico que impide al sujeto investir libidinalmente otros objetos.

**EDITORIAL LA VANGUARDIA**  
RIVADAVIA 2150 BUENOS AIRES

Informamos al público que nuestros Talleres de Obras poseen máquinas modernísimas, y podemos ejecutar toda clase de impresiones, como ser:

**DIARIOS REVISTAS CATALOGOS LIBROS FOLLETOS ESTADISTICAS Y COMERCIALES EN GENERAL**

LA EDITORIAL "LA VANGUARDIA" ha instalado su taller de obras, para que los trabajadores puedan disponer de una imprenta barata para el mejor desarrollo de la propaganda y el desenvolvimiento eficiente de la cultura popular.

PAGAMOS SALARIOS DE TARIFA A NUESTROS OBREROS, que trabajan aquí como en su propia casa.

ES DEBER INELUDIBLE, por lo tanto, de los trabajadores traer a nuestro taller todos los trabajos de impresión de su organización.

NADIE DEBE OLVIDAR que traer los trabajos a nuestro taller es CUMPLIR LA LEY DE SOLIDARIDAD, que hoy más que nunca interesa a todo el proletariado.

**Nuestros precios no admite competencia**  
LA ADMINISTRACION.

"...y buscando desde lejos sacudir el yugo de los prejuicios nacionales, aprender a conocer a los hombres por sus conformismos y sus diferencias, y adquirir estos conocimientos universales..."  
J.J. Rousseau.  
Nota X de *El origen de la desigualdad*

La invención de la libertad ha sido un momento difícil en el camino de la humanidad. Conservarla y desarrollarla, una tarea sin fin. La época que tenemos que vivir —nuestra propia situación histórica— nos aparece a veces como particularmente peligrosa para las libertades tan duramente conquistadas. La lucha contra la explotación económica, contra el despotismo político, contra la sumisión religiosa, fue dura y violenta. Hemos heredado estas libertades y el descanso no nos está permitido: o las defendemos y avanzamos, o bien, estamos condenados a perderlas. Entre los peligros que nos amenazan hay dos que son ideológica y empíricamente importantes: el integrista religioso (la reaparición de la verdad revelada, de la institucionalización del "punto de vista de Dios"), y el nacionalismo (la hegemonía identitaria del grupo "étnico" o "nacional", el tribalismo, y su inevitable secuela de xenofobia). Y no debemos ilusionarnos pensando que su forma extrema, o "extremista", es lejana o extraña al común de los mortales. En realidad, estos peligros forman parte de un substrato profundo y ancestral, donde abrevan las raíces del fascismo latente, del "orden moral" y de la desecularización del mundo.

Esta situación nos obliga a enfrentar una incoherencia que se ha insinuado, poco a poco, en la visión del mundo cultivada por el anar-

El pensamiento crítico emancipatorio ha sostenido, en su lucha contra la explotación económica, el despotismo político y la sumisión religiosa, los valores modernos de la igualdad, la justicia y la libertad. Sin embargo, este pensamiento corre el riesgo de disolverlos al aceptar acriticamente los cuestionamientos del relativismo cultural, por otra parte legítimos, a la Razón Occidental. El autor postula una defensa racional y crítica de los valores que, en un mundo sin garante metafísico, exigen, por la lógica misma con la cual fueron creados, ser postuladas como universales. Eduardo Colombo, psicoanalista argentino radicado desde 1970 en París, ha sido redactor durante casi veinte años del periódico anarquista *La Protesta* y hoy dirige la revista *Volontá*, que se edita en Milán. Es autor de *El imaginario social* (Montevideo, Nordan, 1989). Dos de sus ensayos han sido editados por Christian Ferrer en *El lenguaje libertario* (Montevideo, Nordan 1990) y en *La Sociedad contra la política* (Montevideo, Nordan, 1993).

quismo en sentido amplio: sosteniendo indiscutiblemente valores universalistas (cosmopolitas), hemos aceptado sin reservas las críticas que el relativismo cultural ha hecho al etnocentrismo (fundamentalmente al etnocentrismo occidental, colonizador e imperialista) y las hemos hecho nuestras. Como nuestros valores universales nos parecían evidentes —la libertad y la igualdad—, no los hemos confrontado racionalmente con las consecuencias lógicas que imponía el relativismo de valores.

La importancia que han adquirido las ideologías de derecha durante los últimos veinte años, infiltrando hasta cierto punto las ciencias sociales y, silenciosamente, el imaginario colectivo en sus diferentes formas culturales (ideologías y maneras de pensar de la derecha que siempre ha sido, como veremos más adelante, culturalmente "relativista") nos obliga a esta confrontación y a una defensa racional y crítica de los valores que, en un mundo sin garante metafísico, exigen, por la lógica misma con la cual ellas fueron creadas\*, exigen lo repito, ser postuladas como universales.

**El relativismo de derecha**

Desde los tiempos más lejanos, los contactos establecidos por los viajeros con "otros" pueblos han impuesto el reconocimiento de una diferencia en las costumbres, incluso en las que aparecen para el observador como una condición de lo humano. Herodoto (en III, 38) relata que Darío hizo venir un día a "los griegos que se encontraban en su palacio y le preguntó a qué precio consentirían comer, después de su muerte, el cuerpo de su padre: todos respondieron que jamás lo harían, a ningún precio. Darío hizo venir en seguida a los indios llamados Calafes, que sí comen a sus padres, delante de los griegos [...], y les

preguntó a qué precio resolverían quemar sobre una hoguera el cuerpo de sus padres: los indios profirieron grandes gritos y le rogaron inmediatamente no tener propósitos sacrílegos". Herodoto concluye acerca de la fuerza de la costumbre. La sociedad griega, al fin de la primera mitad del siglo V, se vio confrontada a las exigencias del relativismo y debió aceptar entonces que todo lo que se había "tenido por eterno, por indestructible en virtud de la fuerza de una tradición establecida, pérdida, en realidad, todo valor en otro contexto".<sup>1</sup> La discriminación entre el hombre colectivo, es decir el hombre en sentido genérico, y el individuo particular —o la alternativa entre voluntad individual y voluntad colectiva— ha reunido, en el vuelo conceptual de la sofística, el descubrimiento de lo arbitrario de la ley escrita por los hombres y el relativismo de las costumbres. La filosofía de los sofistas ha permitido pensar o elaborar por primera vez un concepto de lo universal "cuya abstracción no incumbe a la trascendencia —a diferencia de la idea platónica, por ejemplo—, sino que se inspira en una experiencia social y política".<sup>2</sup> En la Polis, es el *demos* quien establece la ley (el *nomos*). Dos relativismos empiezan entonces su carrera. A primera vista, el relativismo parece estar en completa contradicción con el tradicionalismo aristocrático de fundamento sacro (la ley divina o la ley dictada por los dioses), pero la aristocracia declinante de Atenas consigue desviar las armas de sus adversarios y utilizarlas para sus propios fines. La ley (*nomos*) instituida, inmodificable por voluntad de la asamblea popular, está a merced de lo arbitrario de las mayorías cambiantes, pero el principio de su institución está fundado sobre la misma condición necesaria de la existencia de las "mayorías cambiantes": la igualdad ante la decisión (la igualdad política) de todos los participantes de la asamblea.

"El pensamiento de izquierda ante la herencia de la modernidad"



**LA EDITORIAL "LA VANGUARDIA" ha instalado su taller de obras, para que los trabajadores puedan disponer de una imprenta barata para el mejor desarrollo de la propaganda y el desenvolvimiento eficiente de la cultura popular.**

La dificultad para sostener un relativismo radical de los valores ha facilitado la elaboración del concepto de "leyes no escritas"<sup>3</sup>, las que pueden ser, tanto las leyes aristocráticas de origen sagrado, como las leyes válidas para todos, y fundadas sobre la idea de la universalidad de la naturaleza humana.<sup>4</sup>

La aristocracia —hoy en día, la derecha— ha sabido mantener juntos el relativismo del *nomos* (lo arbitrario de la ley) y el universalismo de la diferencia elitista y jerárquica, negación de la igualdad política.

Platón, gran enemigo de los sofistas, temía el contacto con las costumbres y las tradiciones diferentes. La legislación que preconiza en **Las Leyes** (XII, 950) prevee: "En primer lugar, interdicción absoluta a cualquiera de menos de cuarenta años de hacer, por el motivo que sea, algún viaje al extranjero; jamás se permitirá por un motivo privado, salvo que se sea por razones de Estado...". A su retorno, los embajadores o los delegados del Estado "enseñarán a la juventud qué es, en los dominios de la organización política, la inferioridad de los principios de conducta de los otros pueblos."

Luego de estos prolegómenos lejanos, volvamos a nuestra época. A fin del siglo XIX, Gustave Le Bon funda su relativismo cultural sobre el rechazo, o mejor, sobre el odio al ideal igualitario. En 1894 Le Bon, que ha sido un escritor muy leído, publica un estudio titulado: **Las leyes psicológicas de la evolución de los pueblos**, donde recapitula su teoría sobre la diferencias craneanas (afirmaba que las dimensiones del cráneo eran un índice cierto del grado de inteligencia y la medida en que ésta crecía en la escala de las civilizaciones, desde las razas inferiores —los negros— pasando por las razas intermedias —chinos, japoneses, árabes y semitas— hasta la raza superior, la europea, el índice cefálico del hombre aumenta de manera espectacular, pero no el de la mujer<sup>5</sup>). Y explicaba las razones para creer que todas las formas de igualitarismo, llamáranse socialistas o feministas, infaliblemente conducían a la sociedad al desastre.

Entre los males del igualitarismo, según Le Bon, encontramos la escuela gratuita y obligatoria, que estaba en camino de destruir en Francia la jerarquía natural de las clases sociales. En el libro que lo hizo célebre, **La psicología de las masas**, escribió: "La criminalidad aumenta con la generalización de la instrucción [...], los peores enemigos de la sociedad, los anarquistas, se reclutan comúnmente entre los diplomados de las diversas facultades universitarias..."<sup>6</sup>. "Es en la escuela que hoy en día se forman los socialistas y

los anarquistas y donde se prepara la decadencia próxima de los pueblos latinos"<sup>7</sup>.

"Es en su nombre (el de la idea igualitaria) que la mujer moderna, olvidando las diferencias mentales profundas que la separan del hombre, reclama los mismos derechos, la misma instrucción que la de él y que terminará, si eso triunfa, por hacer del europeo un nómada sin hogar ni familia"<sup>8</sup>. Para terminar con Le Bon, veamos un ejemplo de su "relativismo cultural": "No hay gobiernos ni instituciones de los que podamos decir que sean absolutamente buenos o absolutamente malos. El gobierno de Dahomey era probablemente excelente para el pueblo que estaba llamado a gobernar; y la más salvaje institución europea hubiera sido inferior para ese mismo pueblo"<sup>9</sup>.

Si queremos otro ejemplo de relativismo de la derecha de esta época, escuchemos a Maurice Barrès. En el momento del proceso contra Dreyfus, Barrès concede al Capitán excusas "relativistas": "Nosotros exigimos de este hijo de Sem los hermosos rasgos de la raza indoeuropea". "Si fuéramos inteligencias desinteresadas, en lugar de juzgar a Dreyfus según la moralidad francesa y según nuestra justicia como un par, reconoceríamos en él a un representante de una especie diferente."<sup>10</sup> Y pontifica Maurice Barrès en su discurso: "...dejad estas grandes palabras como *eterno* y *universal* y ya que sois franceses, preocupaos de actuar según el interés francés de hoy."<sup>11</sup>

Nuestros actuales relativistas de derecha dicen lo mismo, pero, de manera más sofisticada. Un ejemplo típico de esto es el artículo de Alain de Benoist y Guillaume Faye contra "los derechos del hombre"<sup>12</sup>. Mezclando autores contrarrevolucionarios tales como Burke o De Maistre, con autores críticos modernos como Foucault o Hannah Arendt, apoyándose sobre uno u otro polo según la necesidad de la argumentación (utilizando ideas con las cuales estamos de acuerdo como la crítica del liberalismo, del hombre abstracto, del derecho natural, del etnocentrismo), haciendo un fuego en cada bosque: Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Max Weber, Habermas y "tutti quanti", pero siempre contra la bestia negra que son las "Luces" y la Revolución Francesa, llegan a la defensa del "pueblo" particular (Folk, Etnia), de su cultura, sus tradiciones, sus raíces, sus jerarquías. Sin ser jamás nombrados, hay dos valores que quedan en pie para todos los pueblos (¡universales, pues!): la preeminencia del grupo (organizado políticamente = Esta-

do) y la jerarquía.

Veamos algunos ejemplos de lo que decimos. En este texto de Benoist y Faye, citando a Joseph de Maistre escriben: "...no hay hombres en el mundo. En mi vida yo he visto a los franceses, los italianos, los rusos, etc...". Y un párrafo más adelante nuestros dos autores de la nueva derecha recurren a Jacques Ruffié: "En el hombre, la herencia cultural toma el relevo de la herencia genética..." para concluir finalmente que "no hay ideas eternas, como no las hay de bien o de verdad en sí." (Hasta aquí estamos de acuerdo, pero continuemos). Entonces, "ser una persona [...] no es una cualidad uniforme o uniformemente distribuida [...]; la dignidad de la persona humana [...] debe ser reconocida allí donde verdaderamente existe y no en cualquier lado. Y donde verdaderamente existe no debe ser considerada como igual en todos los casos. Ella comporta diversos grados y la justicia consiste en atribuir a cada uno de estos grados un derecho diferente, una libertad diferente..."<sup>13</sup>. Y otro ejemplo aún: "La nación tiene derechos. La sociedad tiene derechos. La sociedad y el Estado tienen derechos. Inversamente, el hombre individual tiene, él también, derechos no que pertenece a una esfera histórica, étnica o cultural dada —derechos que son indisolubles de los valores y de las características propias de esta esfera"<sup>14</sup>. Como no podemos multiplicar las citas, vaya una última: "Los gobiernos [...] están instituidos ellos mismos a fin de satisfacer fines variados, entre los que figura en primer lugar el deber de dar a los pueblos un destino"<sup>15</sup>.

### Secularización

Antes de acuparnos más concretamente del relativismo y de los valores, es necesario precisar un aspecto fundamental de nuestro contexto histórico (sociocultural): la "secularización".

La modernidad que se instituye a partir del siglo XVIII es heredera de las "Luces", y en la acepción que nos interesa está bien representada por el concepto de secularización, es decir, por una pérdida progresiva de toda "garantía metafísica" de la legitimidad social (y/o "racional"). En otros términos, "el punto de vista de Dios", que viene a ser lo mismo, "el punto de vista desde ninguna parte" (exterior, trascendente a lo social —al mundo—) no es más aceptable y por lo mismo ningún enunciado (proposición, aserción, creencia) no es más *garantía* de forma *absoluta*. Citando, casi literalmente, Putnam nos dice que para toda consideración, nuestras normas y nuestros standards —incluida la asertabilidad garantizada\*\* misma (la "justificación" o la "verdad")— son productos de la historia y susceptibles de ser reformados.<sup>16</sup>

Luego de la revolución francesa, con la desaparición de la monarquía de derecho divino, la religión deja de fundar el orden social tanto como el orden natural: la ciencia se opone a la religión. El proceso que se pone en marcha en el siglo XVI —pudiendo remontar sus antecedentes al siglo precedente (Nicolás de Cusa)—, basado sobre "el espíritu crítico" —el libre examen—, permite la emergencia de

**NADIE DEBE OLVIDAR que traer los trabajos a nuestro taller es CUMPLIR LA LEY DE SOLIDARIDAD, que hoy más que nunca interesa a todo el proletariado.**

una concepción "racional" de lo social tanto como del cosmos. Más precisamente, la sociedad deja de ser *hétéroreferente* (el mundo social y natural cesa de estar organizado y legitimado por una "realidad" exterior, trascendente) y se organiza bajo formas inmanentes de legitimación, volviéndose *autoreferente*. Max Weber, que fue uno de los pioneros en la construcción del paradigma de la secularización, trató, paralelamente podríamos decir, la racionalización y el "desencantamiento del mundo". Según Tschannen<sup>17</sup>, una traducción más precisa del *Entzauberung* (desencantamiento) de Weber sería "desmagificación", concepto definido por Weber mismo como "eliminación de la magia en tanto que técnica de salud".

Habiendo perdido un punto de vista exterior —que es aquel de Dios, o aquel de los ancestros perdidos, o bien aún de una tradición sacralizada—, todo juicio humano queda sometido a las exigencias de la *razón*\*\*\*, pues a la inversa, necesita aceptar lo arbitrario de cada interés particular en cada momento dado.

La razón se manifiesta socialmente por una doble vía: una sería aquella de la "racionalidad instrumental", la otra, la de la "racionalidad sometida a valores". En el primer caso el resultado es la conquista de la naturaleza y la primacía de la técnica, de la manipulación y del "dominio", el universo utilitario y competitivo, el capitalismo. En el segundo caso, el pensamiento crítico impulsa la democratización de las sociedades y la liberación del hombre proponiendo la posibilidad de la autonomía (es el ideal de la anarquía).

Es sobre el terreno de la secularización que la antropología asienta el "relativismo cultural".

### Relativismo cultural

El relativismo cultural propio de la antropología americana de entreguerras es una expresión más o menos reciente de este proceso de la "modernidad" que venimos señalando. Es, en el fondo, una crítica del etnocentrismo y una afirmación de los valores de la tolerancia (pero, atención a esta última observación, pues la posición relativista radical puede virar fácilmente a su derecha. Lévi-Strauss, por ejemplo, en sus **Reflexiones sobre la libertad**, retoma el relativismo contrarrevolucionario de un Burke o un Bonald: "detrás de los grandes principios de la declaración de los derechos se perfila en 1789, la voluntad de abolir las libertades concretas e históricas: privilegios de la nobleza, inmunidad de los clérigos, comunes y corporaciones

burguesas... (notemos que la libertad es asimilada al goce de los privilegios). Pasar bajo el régimen del trabajo forzado, la alimentación racionada y el pensamiento dirigido podría hasta aparecer como una liberación a las gentes privadas de todo (...). Lo mismo, los adherentes a la ideología de un estado totalitario pueden sentirse libres cuando piensan y actúan como la ley se ocupa de ellos"<sup>18</sup>. Dejemos este paréntesis y volvamos al hilo de nuestro tema. Se acostumbra hacer remontar los valores que se expresan en el relativismo cultural al siglo XVI y a Montaigne, es decir, al célebre capítulo de los **Ensayos**, "De los caníbales": "Bien los podemos pues llamar bárbaros, habida consideración de las reglas de la razón, pero no en consideración a nosotros, que los sobrepasamos en toda suerte de barbaries."

Rousseau puede haber sido el primero, según Todorov<sup>19</sup>, en criticar sistemáticamente el etnocentrismo de la filosofía clásica. Es necesario salir del propio pueblo e ir, por el contrario, lejos, para conocer las diferencias y no continuar con los "prejuicios ridículos", que hacen que "cada uno haga apenas, bajo el pomposo nombre de estudio del hombre, más que el estudio de los hombres de su país."<sup>20</sup> Aprendiendo a conocer en las "comarcas salvajes" las costumbres de los otros, la realidad de los países diferentes del nuestro, "aprenderemos a conocer al nuestro". Este pensamiento es muy importante en Rousseau: no es posible el conocimiento de uno mismo si no es a través del otro. Sacudiendo el yugo de los prejuicios nacionales no podemos acceder a los conocimientos generales (universales) más que por el reconocimiento de las diferencias y las semejanzas que integran la unidad de la especie.

Rousseau —como Montesquieu— afirma que la libertad es un rasgo distintivo de la humanidad: "...la Naturaleza sola hace todo en las operaciones de la Bestia, en lugar del hombre que atiende a las suyas en calidad de agente libre. Una elige o rechaza por instinto, y el otro por un acto de libertad; esto hace que la Bestia no pueda apartarse de la Regla que le está prescripta, incluso cuando hacerlo le sería ventajoso, mientras que el hombre, con frecuencia, se aparta aun contra su perjuicio."<sup>22</sup> La crítica al etnocentrismo no lo obliga, por lo tanto, a renunciar al universalismo.

No comentaremos textos de Diderot, pues sería demasiado largo, más que de aquellos enciclopedistas que van en el mismo sentido. Los viajes en las regiones aisladas del planeta, la información sobre los pueblos que lla-

mamos "primitivos", la mirada "objetivante" del etnólogo han conferido, en la primera mitad de este siglo, un peso fundamental a la noción de cultura y una importancia de primer orden a la antropología estructural. Autores como Ruth Benedict<sup>23</sup> o Melville Herskovits son particularmente representativos de la posición relativista. "El nudo mismo del relativismo cultural" es el respeto de las diferencias, "esto es, el respeto mutuo. Este subraya el valor de los diferentes modos de vida, y no aquel de uno solo, significando la afirmación de los valores de cada cultura."<sup>24</sup> Por consiguiente, el relativismo cultural rechaza la pretendida superioridad de una sociedad sobre otras y rechaza igualmente la idea de un progreso universal, así como la idea de que la existencia de valores sociales particulares puedan ser tomados como valores humanos absolutos. "En síntesis, intenta acreditar, contra el sentido de la historia, el tema de la arbitrariedad cultural. La noción de tolerancia está entonces en el centro de las preocupaciones éticas de los relativistas."<sup>25</sup> En tanto la preocupación del relativismo es anti-etnocentrista no se puede ocultar su pertenencia a la "modernidad", al pensamiento crítico secularizado. Y según esto sea dicho explícitamente o no, muestra la supremacía industrial y mercantil, el colonialismo del mundo occidental (del mundo blanco desarrollado) que exporta sus propios valores como universales. Valores presentados formando un bloque, sin distinguir lo que fue obtenido en las duras luchas contra el poder y la jerarquía. "Nuestro universalismo se difunde en el mundo bajo las solas formas, o casi, de los valores mercantiles y de la violencia del poder estatal."<sup>26</sup>

De este modo, pues, cuando el relativismo cultural defiende las diferencias, combate el etnocentrismo, predica la tolerancia y la coexistencia en un mundo multicultural, se torna un falso relativismo pero, introduce subrepticamente un valor que trasciende todas las culturas: la tolerancia y el respeto a los otros. "La tolerancia sustituye un juicio de valor, la constatación de la intolerancia generalizada de un juicio de hecho."<sup>27</sup>

Sin contar con los aspectos negativos propios del "relativismo" como indiferencia o la "tolerancia" ante las prácticas crueles o degradantes, bajo el pretexto de que ellas son la expresión de una cultura diferente a la nuestra, hay también aspectos peligrosos, como la concepción de la libertad que hemos encontrado en Lévi-Strauss, o como la siguiente expresión cargada de graves implicaciones: "el hombre es libre solamente cuando vive como su sociedad define la libertad" (Presentación ante la Comisión de los Derechos del Hombre de la ONU de la Asociación Americana de Antropología).

No insistiremos sobre la prolongación "filosófica" del relativismo, en tanto que la consideramos como altamente reveladora de los problemas que implica (ver esta cuestión en la discusión entre Rorty y Putnam<sup>28</sup>), citaremos únicamente esta opinión de H. Putnam: "En efecto, hay en la base del relativismo cultural un irracionalismo profundo, un rechazo de la posibilidad de pensar (en tanto que el pensamiento se opone a *flatus vocis*, que sea emitido en contraposición o en coro)."<sup>29</sup>



## Los valores

No podemos afirmar que los "valores" son universales, pero podemos decir que ciertos valores deben ser postulados como universales, y otros reconocidos como relativos a situaciones históricas o locales particulares.

Primeramente, si un relativista cultural radical dice: "En tanto que afirme que tal cosa es verdad (o que es un valor, o una valoración —o un juicio de valor— positivo o negativo) sostengo que tal cosa es justa (o verdadera o que es un valor) según las normas de mi cultura", tiene razón, pero no puede decir más que eso. Es una posición exclusiva y asimétrica frente a no importa cual otra. Esta en una posición de incommensurabilidad. Supongamos que agregue: "cuando un miembro de una cultura diferente de la mía afirma que tal cosa es verdad (cuando hace un juicio de valor), presupone por eso —lo sepa o no— que tal cosa es justa según las normas de su cultura". Diciendo esto, nuestro relativista deja de ser relativista y crea una relación de simetría, sumando un elemento común a las dos culturas. Introduce, lo vea o no, un juicio de valor común (no necesariamente sobre el mismo objeto sino sobre la capacidad de juzgar, de acuerdo con las normas de su propia cultura). En realidad, un relativista consecuente, debería dar cuenta de las consecuencias de su propia lógica: si "un miembro de una cultura diferente juzga de acuerdo a las normas de su cultura", continúa expresando un juicio relativo a sí mismo y su cultura relativista. Ergo, todo relativismo cultural radical no puede ser otra cosa que etnocentrista y, en consecuencia, no relativista.

En segundo lugar, y según otro punto de vista, después del siglo XIX se desarrolló la idea de una teoría general del valor, a menudo solo implícita, en toda cuestión que toque "lo que debería ser" en oposición a "lo que es". "Lo que es" es un juicio de hecho y "lo que debería ser", un juicio de valor; este viejo paradigma funciona relativamente bien en la vida cotidiana, pero en un sentido más riguroso la distinción que implica es difícilmente sostenible.

"Todos los esfuerzos que han sido hechos, sobre todo desde 1968, para separar en un enunciado el componente puramente descriptivo y aislar el componente valorativo, han fracasado completamente. La cuestión de saber que está primero, la realidad material o los valores, me parece pues insoluble: simplemente, diría que las descripciones de la realidad sin valores no constituyen un mundo... Yo me limito pues a insistir sobre el hecho: puesto que no hay descripción sin valores, es un error anulatorio no tener en cuenta esos valores."<sup>30</sup>

¡Un esfuerzo más si quieren volverse libres! Se necesita definir más claramente cierto tipo de valores, y a mi parecer, distinguirlos de los juicios de valor. Los valores que nos interesan son aquellos que instituyen un espacio socio-político viable: la libertad, la igualdad y la justicia. Estos valores han sido contruidos a lo largo de los siglos por la lucha de generaciones enteras, en numerosos y diferentes lugares del mundo. Ellos son un patrimonio común de la humanidad futura. Sabemos bien que la "humanidad futura" —ima-

gen total imaginada de un futuro— es un sueño y un proyecto de nuestra propia realidad histórica pero, ¿qué otra manera tenemos de construir nuestra propia vida si no es enlazada a aquélla de los otros, a aquélla de las luchas pasadas, a los valores que van más allá de nuestra propia existencia, valores por los cuales se puede vivir o morir? —Vivir o morir son en el fondo la misma cosa si podemos "querer" algo.

La única forma de respetar a los otros, de combatir al etnocentrismo, es pensar en los valores comunes a todos los hombres, en la unidad de la especie humana. El "relativismo cultural" es una buena cosa mirada como un valor universal. La libertad y la igualdad constituyen el único espacio político en el que la diversidad puede existir.

De acuerdo a todo lo que venimos diciendo, se desprenden dos tipos de valores universales:

a. Los valores universales que son propios de una cultura hierocrática, jerárquica, hétero-referente, que postula el "punto de vista de Dios" (que no puede ser otra cosa que etnocéntrica), y que lleva al absolutismo ideológico.

b. Los valores universales que son propios de una cultura secularizada, que admite el punto de vista crítico (razón, razonamiento, inteligencia, o como querramos llamarlo) que es auto-referente y que combate el etnocentrismo y el absolutismo ideológico.

En tanto ha perdido toda garantía metafísica, momento en el que acepta la autoreferencia generalizada de lo socio-histórico, el pensamiento está obligado a trabajar con la tensión constante que se establece entre la unidad y la diversidad. El pensamiento crítico, liberado de la hétero-referencia, es una conquista fundamental de la humanidad entera, incluso si esta conquista ha tenido lugar en un momento dado de la historia europea, y a partir de una formidable lucha contra el poder político-religioso.

La ausencia de certezas fundamentales (el relativismo radical), exige una visión universalista que no puede ser predicada sin explicitar los valores que sostienen esta visión. Si entonces, en lugar de creer en un fundamento sagrado de los valores del hombre, se debe afrontar la idea que él es el creador de sus valores y aceptar la incómoda tarea de mantener el espíritu crítico sobre esos mismo valores.

¿Cómo valorar estos valores? ¿Cómo valorar cuáles son "mejores" y cuáles "peores"? Evidentemente a través del juicio, la información, el conocimiento antropológico y social, compartido con los otros, nuestros pares. Pero, en última instancia, "¿dónde debería encontrarse para juzgar? En el interior de nuestra representación del mundo, se entiende. Pero, a partir de esta representación del mundo como tal, declaramos que es mejor no reducirla a: 'pensamos que es la mejor'. Y, si mis pares culturales no acuerdan conmigo, que eso no me lleve a decir: aún 'mejor' (o 'peor'). Hay momentos donde "me remito a mí mismo como a mi fundación".<sup>31</sup>

[Publicado en *Volontá*, Milán, febr. 1993. Traducido por Blas de Santos del original en francés. Revisión técnica de H.T.]

\*La problemática que las funda, que no abordaremos aquí, es el punto de partida, el *omphalos*, de la filosofía política del anarquismo, y a título indicativo podríamos formularla así: el anarquismo posiluminista, aún siendo, epistemológicamente, un **relativismo radical**, articula un proceso de racionalidad histórica que lo lleva a **postular valores comunes** a todos los seres humanos como fundamento de una **sociedad autónoma**.

\*\*Asertar una proposición, es decir, que la damos por verdadera. Asertabilidad garantizada: término de John Dewey.

\*\*\*La *razón* (desde Cicerón *ratio* traduce el término griego *logos*) designa el discurso coherente, la enunciaci3n sensata, comprensible y transmisible. La *racionalidad* permite explicar y justificar (eso que creemos es) la verdad: vuelta razón. Ella es una búsqueda de la inteligibilidad por el rigor demostrativo. Pero la *raz3n* no es, seguramente, una *facultad* o una *entidad* exterior al proceso de *racionalidad*, que se constituye constituyéndola. La razón es un producto histórico.

## Notas

1. Untersteiner, Mario, *Les Sophistes*, Paris, Vrin, 1993, t. II, p.237.
2. *Ibid.*, p.236
3. Thucydide, II, 37
4. Untersteiner, Mario, op. cit., p.239.
5. Cfr. Barrows, Susanna, *Miroirs déformants*, Paris, Aubir, 1990, p. 149.
6. Le Bon, Gustave, *Psicología de las multitudes*, Madrid, D. Jorro, 1911, p. 111.
7. *Ibid.*, p. 122.
8. Citado por Todorov, Tzvetan: *Nous et les autres*, Paris, Du Seuil, 1989, pp. 90-91 [trad. cast. de Siglo XXI].
9. *Ibid.*, p. 89.
10. *Ibid.*, p. 92.
11. *Ibid.*, p. 93.
12. Benoit, Alain de, et Faye, Guillaume: "La religion des droits de l'homme", en *Elements. La revue de la nouvelle droite*, n° 37, 1981.
13. *Ibid.*, p. 7.
14. *Ibid.*, p. 8.
15. *Ibid.*, p. 15.
16. Putnam, Hilary, "Richard Rorty et le relativisme", en: *Lire Rorty*, Paris, De l'éclat, Combas, 1992, p. 131.
17. Tachannen, Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Genève, L. Droz, 1992, p. 129.
18. Lévi-Strauss, Claude, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, pp. 371-372.
19. Todorov, Tzvetan: *Nous et les autres*. De du Seuil, Paris, 1989, p. 32.
20. Rousseau, Jean-Jacques: *Sur l'origine de la inégalité*, en *Ouvres complètes*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1964, vol. III, p. 212.
21. *Ibid.*, p. 214.
22. *Ibid.*, p. 141.
23. Benedict, Ruth: *El hombre y la cultura*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958, p.48 "La diversidad de la cultura (...) es debida a un entrelazamiento complejo de rasgos culturales. (...) Un rasgo ampliamente difundido puede ser saturado por las creencias religiosas de un pueblo, y funcionar como un aspecto importante de esta religión. En otra zona puede ser enteramente materia de los intercambios económicos, y constituir por ella misma, un aspecto de su régimen monetario."
24. Herskovits, Melville, *El hombre y sus obras*, México, FCE, 1952, p. 92.
25. Berthoud, Gerald, *La relativité pervertie*. In *Vers une anthropologie générale*, Genève, L. Droz, 1992, p. 132.
26. Berthoud, Gerald, *Droits de l'homme et savoir anthropologie*. In: Op. Cit., p. 156.
27. *Ibid.*, p. 149.
28. *Lire Rorty*, cit.
29. Putnam, Hilary, *Définitions*, Paris, Ed. de l'éclat, Combas, 1992, p. 25.
30. *Ibid.*, p. 80
31. Putnam, Hilary, "Richard Rorty et le relativisme", en: *Lire Rorty*, op. cit., p. 138.

# LOS LUDDITAS, DESTRUCTORES DE MÁQUINAS

Christian Ferrer

## El arma más poderosa del mundo

Defienda sus chapas contra la oxidación pintándolas con

"CERESA"



## El código sangriento

Desde muy antiguo la horca ha sido un castigo ignominioso. Si se medita sobre su familiaridad estructural con la picota comprendemos porque esta ubicada en el escalón más alto reservado a la denigraci3n de una persona. A ella solo accedían los bajos estratos sociales delincuentes o refractarios: a quien no plegaba las rodillas se le doblaba la cerviz por la fuerza. Algunos ajusticiados-famosos de la época moderna fueron mártires: a Parsons, Spies y a sus compañeros de patíbulo los recordamos tenazmente cada 1° de mayo. Pero pocos recuerdan el nombre de James Towle, quien en 1816 fue el último "destructor de máquinas" a quien se le quebró la nuca. Cayó por el pozo de la horca gritando un himno luddita hasta que sus cuerdas vocales se cerraron en un solo nudo. Un cortejo fúnebre de tres mil personas entonó el final del himno en su lugar, a *capella*. Tres años antes, en eatorce cadalsos alineados se habían balanceado otros tantos acusados de practicar el "luddismo", apodo de un nuevo crimen recientemente legalizado. Por aquel tiempo existían decenas de delitos tipificados cuyos autores entraban al reino de los cielos pasando por el ojo de una soga. Por asesinato, por adulterio, por robo, por blasfemia, por disidencia política, muchos eran los actos por lo cuales podía perderse el hilo de la vida. En 1830 a un niño de solo nueve años se le ahorcó por haber robado unas tizas de colores, y así hasta 1870 cuando un decreto humanitario acomodó a todos ellos en solo cuatro categorías. A las duras leyes que a todos contemplaban se la conoció como "The Bloody Code". Pero el luddismo se constituyó en un insólito delito capital: desde 1812, maltratar una máquina en Inglaterra costaría el pellejo. En verdad pocos recuerdan a los ludditas, a los "ludds", título con el que se reconocían entre ellos. De vez en cuando, estampas de aquella sublevaci3n popular que se hiciera famosa a causa de la destrucci3n de máquinas han sido retomadas por tecnócratas neoliberales o por historiadores progresistas y exhibidas como muestra ejemplar del absur-

do político: "reivindicaciones reaccionarias", "etapa artesanal de la conciencia laboralista", "revuelta obrera textil empañada por tintes campesinos". En fin, nada que se acerque a la verdad. Unos y otros se han repartido en partes alcuotas la condena del movimiento luddita, rechazo que en el primer caso es interesada y en el segundo fruto de la ignorancia y el prejuicio. La imagen que a diestra y siniestra se cuenta de los ludditas es la de una tumultuosa horda simiesca de seudocampesinos iracundos que golpean y aplastan las flores de hierro donde libaban las abejas del progreso. En suma: el cartel rutero que señala el linde de la última rebeli3n medieval. Allí, una palcontología; aquí un bestiario.

## Ned Ludd, fantasma

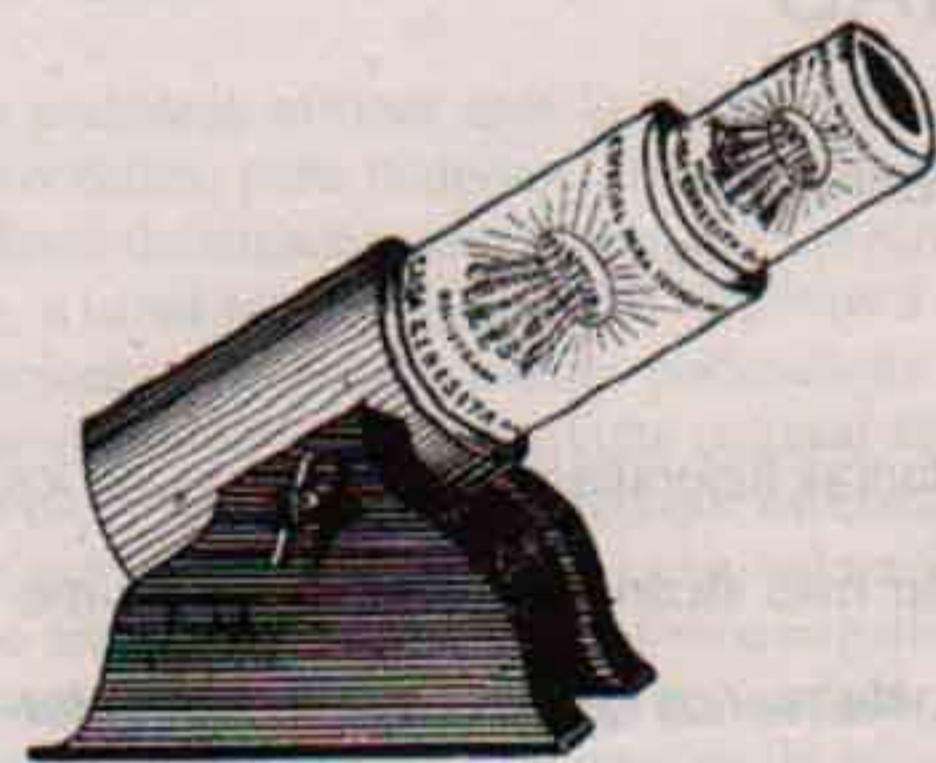
Todo comenzó un 12 de abril de 1811. Durante la noche, trescientos cincuenta hombres, mujeres y niños arremetieron contra una fábrica de hilados de Nottinghamshire destruyendo los grandes telares a golpes de maza y prendiendo fuego a las instalaciones. Lo que allí ocurrió pronto sería folklore popular. La fábrica pertenecía a William Cartwright, fabricante de hilados de mala calidad pero pertrechado de nueva maquinaria. La fábrica, en sí misma, era por aquellos años un hongo nuevo en el paisaje: lo habitual era el trabajo cumplido en pequeños talleres. Otros setenta telares fueron destruidos esa misma noche en otros pueblos de las cercanías. El incendio y el haz de mazas se desplazó luego hacia los condados vecinos de Derby, Lancashire y York, corazón de la Inglaterra de principios del siglo XIX y centro de gravedad de la Revoluci3n Industrial. El reguero que había partido del pueblo de Arnold se expandió sin control por el centro de Inglaterra durante dos años perseguido por un ejército de diez mil soldados al mando del General Thomas Maitland. ¿Diez mil soldados? Wellington mandaba sobre bastantes menos cuando inició sus movimientos contra Napole3n desde Portugal. ¿Más que contra Francia? Tiene sentido: Francia estaba en el

De tantas historias olvidadas, de tantas biografías maltratadas, la de los ludditas ha sido la rebeli3n popular mas incomprendida y a la que menos justicia histórica se ha hecho. No menos que a Ned Ludd, lider formidable e inexistente. En esta nota, capítulo final de *Mal de Ojo. Ensayo sobre la violencia técnica*, que será editado próximamente por Ediciones Colihue en la colección *Puñaladas*, se recuperan las enseñanzas morales de los "Destrucci3n de Máquinas". Su autor, Christian Ferrer, es docente en la Facultad de Ciencias sociales y compilador de *El pensamiento libertario* (Montevideo, Nordan, 1991, dos volúmenes).

aire de las inmediaciones y de las intimidaciones; pero no era la Francia Napole3nica el fantasma que recorría la corte inglesa, sino la Asamblearia. Solo un cuarto de siglo había corrido desde el Año I de la Revoluci3n. Diez mil. El número es índice de lo muy difícil que fue acabar con los ludditas. Quizás porque los miembros del movimiento se confundían con la comunidad. En un doble sentido: contaban con el apoyo de la poblaci3n, eran la poblaci3n. Maitland y sus soldados buscaron desesperadamente a Ned Ludd, su lider. Pero no lo encontraron. Jamás podrían haberlo encontrado, porque Ned Ludd nunca existió: fue un nombre propio pergeñado por los pobladores para despistar a Maitland. Otros líderes que firmaron cartas burlonas, amenazantes o peticiones se apellidaban "Mr. Pistol", "Lady Ludd", "Peter Plush" (felna), "General Justice", "No King", "King Ludd" y "Joe Firebrand" (el incendiario). Algún remitente aclaraba que el sello de correos había sido estampado en los cercanos "Bosques de Sherwood". Una mitología incipiente se superponía a otra más antigua. Los hombres de Maitland se vieron obligados a recurrir a espías, agentes provocadores e infiltrados, que hasta entonces constituían un recurso poco esencial de la logística utilizada en casos de guerra exterior. He aquí una reorganizaci3n temprana de la fuerza policial, a la cual ahora llamamos "inteligencia".

Si a los acontecimientos que lograron tener en vilo al país y al Parlamento se los devoró el incinerador de la historia, es justamente porque el objetivo de los ludditas no era político sino social y moral: no querían el poder sino poder desviar la dinámica de la industrializaci3n acelerada. Una ambici3n imposible. Apenas quedaron testimonios: algunas canciones, actas de juicios, informes de autoridades militares o de espías, noticias periodísticas, 100.000 £ de pérdidas, una sesi3n del Parlamento dedicada a ellos, poco más. Y los hechos: dos años de lucha social violenta, mil cien máquinas destruidas, un ejército enviado a "pacificar" las regiones sublevadas, cinco o seis fábricas quemadas, quince ludditas muertos, trece confinados en Aus-





terio. Todos estos blues de la técnica no deben hacer perder de vista que las autoridades no solo querían aplastar la sublevación popular, también buscaban impedir la organización de sectas obreras, en una época en la cual solamente los industriales estaban unidos. Carbonarios, conjurados, la Mano Negra de Cádiz, sindicalistas revolucionarios: en el siglo pasado la horca fue la horma para muchas intenciones sediciosas.

**"Fair Play"**

Ya nadie recuerda lo que significaron en otro tiempo las palabras "precio justo" o "renta decorosa". Entonces, como ahora, una estrategia de recambio y aceleración tecnológicas y de realineamiento forzado de las poblaciones retorceda los paisajes. Roma se construyó en siete siglos, Manchester y Liverpool en solo veinte años. Más adelante, en Asía y África se implantarían enclaves en solo dos semanas. Nadie estaba preparado para un cambio de escala semejante. La mano invisible del mercado es tactilidad distinta del trato pactado en mercados visibles y a la mano. El ingreso inconsulto de nueva maquinaria, la evicción semiobligada de las aldeas y su concentración en nuevas ciudades fabriles, la extensión del principio del lucro indiscriminado y el violento descentramiento de las costumbres fueron caldo de cultivo de la rebelión. Pero el lugar común no existió: los ludditas no renegaban de toda la tecnología, sino de aquella que representaba un daño moral al común; y su violencia estuvo dirigida no contra las máquinas *en sí mismas* (obvio: no rompían *sus* propias y bastante complejas maquinarias) sino contra los símbolos de la nueva economía política triunfante (concentración en fábricas urbanas, maquinaria imposible de adquirir y administrar por las comunidades). Y de todos modos, ni siquiera inventaron la técnica que los hizo famosos: destruir máquinas y atacar la casa del patrón eran tácticas habituales para forzar un aumento de salarios desde hacía cien años al menos. Muy pronto se sabrá que los nuevos engranajes podían ser aferrados por trabajadores cuyas manos eran inexpertas y sus bolsillos estaban vacíos. La violencia fue contra las máquinas, pero la sangre corrió primero por cuenta de los fabricantes. En verdad, lo que alarmó de la actividad luddita fue su *nueva modalidad simbólica de la violencia*. De modo que una consecuencia inevitable de la rebelión fue un mayor ensamblaje entre grandes industriales y administración estatal: es un pacto que ya no se quebrantará.

Los ludditas aún nos hacen preguntas: ¿Hay límites? ¿Es posible oponerse a la introducción de maquinaria o de procesos laborales cuando estos son dañinos para la comunidad? ¿Importan las consecuencias sociales de la violencia técnica? ¿Existe un espacio de audición para las opiniones comunitarias? ¿Se pueden discutir las nuevas tecnologías de la "globalización" sobre supuestos morales y no solamente sobre consideraciones estadísticas y planificadoras? ¿La novedad y la velocidad operacional son valores? A nadie escapará la actualidad de los temas. Están entre nosotros. El luddismo percibió aguda-

tralia, otros catorce ahorcados ante las murallas del Castillo de York, y algunos coletazos finales. ¿Por qué sabemos tan poco sobre las intenciones ludditas y sobre su organización? La propia fantasmagoría de Ned Ludd lo explica: aquella fue una sublevación sin líderes, sin organización centralizada, sin libros capitales y con un objetivo quimérico: discutir de igual a igual con los nuevos industriales. Pero ninguna sublevación "espontánea", ninguna huelga "salvaje", ningún "estallido" de violencia popular salta de un repollo. Lleva años de incubación, generaciones transmitiéndose una herencia de maltrato, poblaciones enteras macerando saberes de resistencia: a veces, siglos enteros se vierten en un solo día. La espoleta, generalmente, la saca el adversario. Hacia 1810, el alza de precios, la pérdida de mercados a causa de la guerra y un complot de los nuevos industriales y de los distribuidores de productos textiles de Londres para que éstos no compren mercadería a los talleres de las pequeñas aldeas textiles encendió la mecha. Por otra parte, las reuniones políticas y la libertad de letra impresa habían sido prohibidas con la excusa de la guerra contra Napoleón y la ley prohibía emigrar a los tejedores, aunque se estuvieran muriendo de hambre: Inglaterra no debía entregar su *expertise* al mundo.

### "Fair Play"

mente el inicio de la era de la técnica, por eso plantearon el "tema de la maquinaria", que es menos una cuestión técnica que política y moral. Entonces, los fabricantes y los *squires* terratenientes acusaban a los ludditas del crimen de Jacobinismo, hoy los tecnócratas acusan a los críticos del sistema fabril de nostálgicos. Pero los *Ludds* sabían que no se estaban enfrentando solamente a codiciosos fabricantes de tejidos sino a la violencia técnica de la fábrica. Futuro anterior: pensaron la modernidad tecnológica por adelantado.

### Epílogos

El 27 de febrero de 1812 fue un día memorable para la historia del capitalismo, pero también para la crónica de las batallas perdidas. Los pobres violentos son tema parlamentario: habitualmente el temario los contempla únicamente cuando se refrendan y limitan conquistas ya conseguidas de hecho, o cuando se liman algunas aristas excesivas de duros paquetes presupuestarios, pero aún más rutinariamente cuando se debaten medidas ejemplares. Ese día Lord Byron ingresa al Parlamento por primera y última vez. Desde Guy Fawkes, quien se empeñó en volarlo por los aires, nadie se había atrevido a ingresar en la Cámara de los Loores con la intención de contradecirlos. Durante la sesión, presidida por el Primer Ministro Perceval, se discute la pertinencia del agregado de un inciso faltante de la pena capital, a la cual se conocerá como *"Frame-breaking bill"*: la pena de muerte por romper una máquina. Es Lords vs. Ludds: cien contra uno. Por aquel entonces Byron trabajaba intensamente en su poema *Childe Harold*, pero se hizo de un tiempo para visitar las zonas sediciosas a fin de tener una idea propia de la situación. Ya el proyecto de ley había sido aprobado en la Cámara de los Comunes. El futuro primer ministro William Lamb (Guillermo Oveja) votó a favor no sin aconsejar al resto de sus pares hacer lo mismo pues *"el miedo a la muerte tiene una influencia poderosa sobre la mente humana"*. Lord Byron intenta una defensa admirable pero inútil. En un pasaje de su discurso, al tiempo que trata a los soldados como un ejército de ocupación expone el rechazo que había generado entre la población:

*"¡Marchas y contramarchas! ¡De Nottingham a Bulwell, de Bulwell a Banford, de Banford a Mansfield! Y cuando al fin los destacamentos llegaban a destino, con todo el orgullo, la pompa y la circunstancia propia de una guerra gloriosa, lo hacían a tiempo sólo para ser espectadores de lo que había sido hecho, para dar fe de la fuga de los responsables, para recoger fragmentos de máquinas rotas y para volver a sus campamentos ante la mofa hecha por las viejas y el abucheo de los niños"*.

Y agrega una súplica: *"¿Es que no hay ya suficiente sangre en nuestro código legal de*

## El arma más

## poderosa del mundo

modo que sea preciso derramar aún más para que ascienda al cielo y testifique contra ustedes? ¿Y cómo se hará cumplir esta ley? ¿Se colocará una horca en cada pueblo y de cada hombre se hará un espantapájaros?". Pero nadie lo apoya. Byron se decide a publicar en un periódico un peligroso poema en cuyos últimos versos se leía:

*"Algunos vecinos pensaron, sin duda, que era chocante,  
Cuando el hambre clama y la pobreza gime,  
Que la vida sea valuada menos aún que una mercancía  
Y la rotura de un armazón (frame) conduzca a quebrar los huesos"*

*Si así demostrara ser, espero, por esa señal  
(Y quien rehusaría participar de esta esperanza)  
Que los esqueletos (frames) de los tontos sean los primeros en ser rotos  
Quienes, cuando se les pregunta por un remedio, recomiendan una sogá"*.

Quizás Lord Byron sintió simpatía por los ludditas o quizás —dandy al fin y al cabo— detestaba la codicia de los comerciantes, pero seguramente no llegó a darse cuenta de que la nueva ley representaba, en verdad, el parto simbólico del capitalismo. El resto de su vida vivirá en el Continente. Un poco antes de abandonar Inglaterra publica un verso ocasional en cuyo colofón se leía *"Down with all the kings but King Ludd"*. En enero de 1813 se cuelga a George Mellor, uno de los pocos capitanes ludditas que fueron agarrados, y unos pocos meses después es el turno de catorce otros que habían atacado la propiedad de Joseph Ratcliffe, un poderoso industrial. No había antecedentes en Inglaterra de que de tantos hubieran sido hospedados por la horca en un solo día. También este número es un índice. El gobierno había ofrecido recompensas suculentas en sus pueblos de origen a cambio de información incriminatoria, pero todos los aldeanos que se presentaron a por la retribución dieron información falsa y usaron el dinero para pagar la defensa de los acusados. No obstante, la posibilidad de un juicio justo estaba fuera de cuestión, a pesar de las endeble pruebas en su contra. Los catorce ajusticiados frente a los muros de York se encaminaron hacia su hora suprema entonando un himno religioso (*Behold the Saviour of Mankind*). La mayoría eran metodistas. En cuanto la rebelión se extendió por los cuatro costados de la región textil también se complicó el mosaico de implicados: demócratas seguidores de Tom Paine (llamados "painistas"), religiosos radicales, algunos de los cuales heredaban el espíritu de las sectas exaltadas del siglo anterior —*levellers, ranters, southscottians, etc.*—, incipientes organizadores de Trade Unions (entre los ludditas apresados no solo había tejedores sino todo tipo de oficios), emigrantes irlandeses jacobinos. Siempre ocurre: el inter-

nacionalismo es viejo y en épocas antiguas se lo conoció bajo el alias de espartaquismo. Todos los días las ciudades dan de baja a miles y miles de nombres, todos los días se descoyuntan en la memoria las sílabas de incontables apellidos del pasado humano. Sus historias son sacrificadas en oscuros cenotes. Ned Ludd, Lord Byron, Cartwright, Perceval, Mellor, Maitland, Ogden, Hoyle, ningún nombre debe perderse. El General Maitland fue bien recompensado por sus servicios: se le concedió el título nobiliario de Baronet y fue nombrado Gobernador de Malta y después Comandante en Jefe del Mar Mediterráneo y después Alto Comisionado para las Islas Jónicas. Antes de irse del todo, aún tuvo tiempo de aplastar una revolución en Cefalonia. Perceval, el Primer Ministro, fue asesinado por un alienado incluso antes de que colgaran al último luddita. William Cartwright continuó con su lucrativa industria y prosperó, y el modelo fabril hizo metástasis. Uno de sus hijos se suicidó nada menos que en el medio del Palacio de Cristal durante la Exposición Mundial de productos industriales de 1851, pero el tronar de la sala de máquinas en movimiento amortiguó el ruido del disparo. Cuando algunos años después de los acontecimientos murió un espía local —un judas— que se había quedado en las inmediaciones, su tumba fue profanada y el cuerpo exhumado vendido a estudiantes de medicina. Algunos ludditas fueron vistos veinte años más tarde cuando se fundaron en Londres las primeras organizaciones de la clase obrera. Otros que habían sido confinados en tierras raras dejaron alguna huella en Australia y la Polinesia. Itinerarios semejantes pueden ser rastreados después de la Comuna de París y de la Revolución Española. Pero la mayoría de los pobladores de aquellos cuatro condados parecen haber hecho un pacto de *anonimato*, refrendación de aquella omertá anterior llamada "Ned Ludd": en los valles nadie volvió a hablar de su participación en la rebelión. La lección había sido dura y la ley de la tecnología lo era más aún. Quizás de vez en cuando, en alguna taberna, alguna palabra, alguna canción; hilachas que nadie registró. Fueron un aborto de la historia. Nadie aprecia ese tipo de despojos.

### Voces

¿Por qué demorarse en la historia de Ned Ludd y de los destructores de máquinas? Sus actos furiosos sobreviven tenuemente en brevísimas notas al pie de página del gran libro autobiográfico de la humanidad y la consistencia de su historia es anónima, muy frágil y casi absurda, lo que a veces promueve la curiosidad pero las más de las veces el desinterés por lo que no amerita dinastía. No es éste un siglo para detenerse: el burgués del siglo pasado podía darse el lujo de recrearse lentamente con un folletín, pero las audiencias de este siglo apenas disponen de un par de horas para hojear la programación televisiva. Vivimos en la época de la taquicardia, como sarcásticamente la definió Martínez Estrada. Remontar el curso de la historia a contracorriente a fin de reposar en el ojo de

sus huracanes es tarea que sólo un Orfeo puede arrostrar. El se abrió paso al mundo de los muertos con melodías que destrabaron cerrojos perfectos. Nosotros solamente podemos guiarnos por los fogonazos espectrales que estallan en viejos libros: soplos agónicos entre harapos lingüísticos. Cualquier otro rastro ya se ha disuelto en los elementos. Pero si los elementos fueran capaces de articular un lenguaje, entonces podrían devolvernos la memoria guardada de todo aquello que ha circulado por su "cuerpo" (por ejemplo, todos los remos que hendieron al agua en todos los tiempos, o todos las herraduras que pisaron la tierra, y así). A su turno, el aire devolvería la totalidad de las voces que han sido lanzadas por las bocas de todos los humanos que han existido desde el comienzo de los tiempos. En verdad, millones son las palabras dichas en cada minuto. Pero ninguna se habría perdido, ni siquiera las de los mudos. Todas ellas habrían quedado registradas en la transparencia atmosférica, cuya relación con la audibilidad humana aún está por investigarse: sería algo así como cuando los dedos de los niños garabatean raudos graffitis o nerviosos corazones en vidrios empañados por el propio aliento. Si se pudiera traducir ese archivo oral a nuestro lenguaje, entonces todas las cosas dichas volverían en un solo instante componiendo la voz de una runa mayor o la memoria total de la historia. En el viento se han sembrado voces que son conducidas de época en época; y cualquier oído puede cosechar lo que en otros tiempos fue tempestad. El viento es tan buen conductor de las memorias porque lo dicho fue tan necesario como involuntario, o bien porque a veces nos sentimos más cerca de los muertos que de los vivos. De tantas cosas dichas, yo no puedo ni quiero dejar de escuchar lo que Ben, un viejo luddita, les dijo a unos historiadores locales del Condado de Derby cincuenta años después de los sucesos: *"Me amarga tanto que los vecinos de hoy en día malinterpreten las cosas que hicimos nosotros, los ludditas"*. ¿Pero como podía alguien, entonces, en plena euforia por el progreso, prestar oídos a las verdades ludditas? No había, y no hay aún, audición posible para las profecías de los derrotados. La queja de Ben constituyó la última palabra del movimiento luddita, a su vez eco apagado del quejido de quienes fueron ahorcados en 1813. Y quizás ya haya escrito todo este largo ensayo con el único fin de escuchar mejor a Ben. Me aferro y tiro de su hilillo de voz como lo haría cualquier semejante que recorriera este laberinto.





Este ensayo, que trata de las vicisitudes del pensamiento de Mariátegui en la Argentina, se inició en el número anterior de **El Rodaballo** (nº 4, otoño/invierno 1996) con el encuentro, en torno al ideario americanista, entre el peruano, el ensayista estadounidense Waldo Frank y el editor argentino Samuel Glusberg. Con esta entrega podemos conocer el desenlace: el bloqueo a las ideas de Mariátegui por parte de los comunistas, el desencuentro de Trotsky con Frank y el encuentro de Glusberg con Trotsky, que completan un curioso cuadro donde son los ignotos trotskistas argentinos de los '30 los que tomarán a su cargo el relevo de la difusión local del autor de los **Siete ensayos**. En un recuadro aparte, damos a conocer un avance de un ensayo mayor de María Pía López y Guillermo Korn, "Mariátegui: entre Victoria y Claridad", que se publicará próximamente en las ediciones del Instituto de Literatura Argentina de la Universidad de Buenos Aires. Horacio Tarcus viene de publicar **El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milciades Peña** y tiene en preparación un volumen sobre **Mariátegui en la Argentina**.

#### Cuarto movimiento: el imposible triángulo entre Frank, Glusberg y Victoria

Pero volvamos tan sólo unos meses atrás. Recordemos que Glusberg viene promocionando la gira de Frank desde **La vida literaria**. Frank llegó finalmente a Buenos Aires en setiembre de 1929 y es entonces que discute con Glusberg el plan de editar una revista literaria argentina de proyección continental, que se llamaría **Nuestra América**, en homenaje al volumen de Frank, con colaboradores de todo el hemisferio, similar en su formato a **Amauta**. Enfatizarían los elementos nativistas, en un contexto cosmopolita y con contenido social (Méndez, 1981: 9). Pero las cosas se complicaron, en parte como resultado del propio éxito de Frank en la Argentina. "Mientras los contactos iniciales de Frank con los círculos intelectuales argentinos fueron a través de Glusberg, quien le sirvió de guía en Buenos Aires, el escritor norteamericano calibró enseguida la importancia

## (segunda y última parte) **Samuel Glusberg,** entre Mariátegui y Trotsky

Horacio Tarcus

de la élite aristocrática para su entrada y, acorde con ello, expandió sus horizontes" (Ibid.). Todas las instituciones, desde la aristocrática Amigos del Arte hasta la recién creada Sociedad Argentina de Escritores, lo recibieron y lo homenajeron. Sus conferencias se convirtieron en seguida en un suceso nacional y Frank lució en la primera plana de los diarios argentinos. "En Buenos Aires —reconoció luego—, monté una especie de teatro intelectual" (Frank, 1975: 276).

Fue al final de una de sus conferencias en los Amigos del Arte que conoció a Victoria Ocampo, una de las mayores exponentes de la élite literaria. De su deslumbramiento ante la dama hablan sus propias **Memorias**: "En los primeros días, me invitaron a la casa de Victoria Ocampo. Una casa famosa, una famosa dama [...]. Cuando la conocí, Victoria tenía alrededor de cuarenta años: era una mujer alta, morecha, de belleza clásica; una mujer poderosa; una mujer rica y, en su vida privada, una mujer desdichada" (Frank, 1975: 274). Victoria también había quedado impresionada: "Conocí a Frank después de una conferencia sobre su amigo Chaplin, en la Facultad de Filosofía, creo [sic]. Esas conferencias leídas en español y traducidas por Mallea interesaron mucho. Eran excelentes. Por primera vez nos hablaba un norteamericano en español, con mala pronunciación pero acento convincente, de la literatura y del cine de su país. Por primera vez, también, un escritor norteamericano nos tomaba en serio, sentía simpatía por nosotros y olvidaba el 'color local'. [...] Casi en seguida vino a mi casa de Palermo Chico y empezó nuestra amistad" (Ocampo, 1975: 36-7).

Es en este contexto de recíproco encantamiento que Frank decidió incluir a Victoria en su proyecto de revista común con Glusberg, y hasta con Mariátegui... "Con esa intención la puse en contacto con Samuel Glusberg (ellos no se conocían). Sus variedades de cultura se enriquecerían recíprocamente y enriquecerían al órgano del Nuevo Mundo que entraba en mis proyectos. El aporte de Victoria sería la familiaridad con los clásicos y con las últimas novedades de París y Londres en el campo de las artes y las letras; el aporte de Glusberg sería su sólido conocimiento de los problemas sociales y de la visión profética de las Américas" (Frank, 1975, 282).

Frank partió de Buenos Aires convencido de haber propiciado una verdadera fundación, y le escribía a Glusberg desde su escala en Lima:

Hay buenos hombres aquí, mas el único Hombre es Mariátegui [...]. He expuesto mis ideas a Mariátegui, que exigen un lazo a través de él, entre Hispanoamérica y Argentina. El está fundamentalmente de acuerdo. Y listo 'a ir a ti país. Mariátegui el andino, Victoria la porteña, tú el judío universal, podréis tal vez crear la América Hispana que sueño y que el mundo necesita. Pero Mariátegui no podría venir sin su familia y no debería venir si no para permanecer á lo menos unos años. Sabes que le faltan al pobre las piernas. Pero *es feliz*. Tiene á una mujer leal y admirable. Es un gran hombre y á quien todos quieren, siendo él lleno de "charm" [encanto]. Si ayudo yo a juntar á vosotros tres en una obra continental, no seré yo sin valor en la historia de América hispana (Lima, 6 de diciembre [1929], en el Archivo Glusberg).

Pero la alquimia intentada por Frank perdió su efecto apenas se alejó el propiciador. Victoria y Glusberg, la dama aristocrática y el inquieto inmigrante, no iban a entenderse. A los desencuentros en la discusión del proyecto, se sumó la negativa de Victoria a colaborar en el viaje de Mariátegui. El propio Frank había venido solicitando su ayuda económica: ya en su carta de Lima citada arriba le informaba a Glusberg: "Acabo de escribir á Victoria Ocampo a propósito de la visita de M. a B.A." (Ibid.), y de regreso en Nueva York repetía, tres semanas después: "Mariátegui *debe venir* a B.A. [...] He escrito á V.O. diciéndole de ayudarlo á M. a venir" (subr. original. Archivo Glusberg).

Glusberg recuerda que "A principio de aquel mismo año 1930, en viaje a Nueva York con Delia del Carril le pedí a Victoria que se interesara por el viaje de José Carlos Mariátegui a Buenos Aires, cosa que por cierto no hizo" (Espinoza, 1984: 70). Victoria, en su relato del nacimiento de la revista, omitiendo por completo cualquier mención a Mariátegui, a Glusberg y al acuerdo inicial entre éste y Frank, narra su encuentro con Frank en Nueva York para retomar las conversaciones sobre el proyecto iniciadas unos meses atrás en Buenos Aires. Según se desprende de las cartas de Frank a Glusberg, aquél intenta convencer en vano a Victoria de los valores intelectuales de su amigo (Cartas del 15-7, 5-9, 30-10 y 30-12-1930, Archivo Glusberg). Muerto Mariátegui, y a pesar de la distancia que ya se había establecido entre ellos, cuando Victoria retorna a Buenos Aires, en julio de 1930, Glusberg anuncia en la portada de



**La Vida Literaria**: "Victoria Ocampo dirigirá una gran revista americana". A pesar de las formas corteses de la nota que firma su heterónimo Enrique Espinoza, no es difícil adivinar que Glusberg busca meter en aprietos a Victoria. Por ejemplo, consciente del padrino que sobre ella ejercía Ortega y Gasset, Glusberg/Espinoza busca contraponer la necesidad de una revista americana a la cultura europeísta que representan la **Nouvelle Revue Française** o la **Revista de Occidente**. Inclusive se permite deslizarse sutilmente una cierta ironía sobre la orientación genuinamente americanista de la nueva revista: "¿Cómo se llamará la revista representativa de ese gran organismo nacional y americano que acaba de proyectar Victoria Ocampo con Waldo Frank en Nueva York? ¿Nuestra América, acaso? Es lo que haremos saber a nuestros lectores en un próximo reportaje a Victoria Ocampo" (LVL, nº 22, julio 1930).

En agosto, Victoria le escribe a Frank informándole de los potenciales problemas que, con los jóvenes escritores vanguardistas, traería la asociación con Glusberg. Por su parte Glusberg desconfiaba de los vínculos ideológicos de los escritores vanguardistas cosmopolitas con la élite oligárquica, y de los "jóvenes tipo Borges y otros, que no tenían siquiera el coraje de ser abiertamente reaccionarios y católicos" (Méndez, 1981: 10). Victoria terminaría apropiándose íntegramente del proyecto de la revista, que finalmente fue bautizada, a sugerencia de Ortega, **Sur**. El viejo proyecto cooperativo había devenido su empresa privada. Su primer número aparecería en enero de 1931 y Glusberg no tardaría en comentarlo en **LVL**, con sentido crítico pero con ponderado equilibrio: es, dice Espinoza de la nueva revista, "tan buena como sus colegas similares de París", y agrega: "Como cualquiera de estas revistas europeas **Sur** merece nuestro elogio leal; pero no como revista argentina y menos americana". Y si elogia su calidad y su factura, le reprocha su "falta de sentido". Y aclara: "sentido propio, americano". El juicio crítico no carece, sin embargo, de matices: "Sin apartarse del todo del programa orgánico que hemos esbozado a pedido de Waldo Frank y expuesto después en **LVL**, al anunciar que Victoria Ocampo dirigiría una gran revista americana, **Sur** lo realiza en forma mínima" (LVL, nº 28, enero 1931). Esta es quizás, en forma matizada, la primera crítica al "europeísmo" de

**Sur** que, en formas más agresivas, hará fortuna en la crítica cultural argentina de los años 50 y 60.

Frank acompañó, por un lado, la trayectoria de **Sur**, y por otro mantuvo su amistad epistolar con Glusberg. Y sin dejar de reconocer ciertos valores en el proyecto **Sur**, no dejó de lamentar el fracaso del proyecto inicial: "Victoria fundó **Sur**, y ésta se convirtió en un respetable testimonio de cultura. Pero Glusberg, el dinámico inmigrante judío que llevaba en su corazón la América profética, y Victoria Ocampo, la princesa del buen gusto, se separaron tan pronto como se conocieron. Mi alianza cultural no pasó de ser un sueño" (Frank, 1975: 282).

Estas palabras de Frank, que aparecieron en la edición póstuma de sus **Memorias**, venían a enturbiar la "historia oficial" de la fundación de **Sur** instituida por Victoria. Esta indiscreción de su viejo amigo la obligó a romper un silencio de casi medio siglo y en uno de sus **Testimonios** reacciona frente a aquel tramo sobre "el inmigrante judío que llevaba la América profética en el corazón": "¡Epa! —se indigna Victoria— Yo también tenía una América en el mío" (Ocampo, 1975: 39). En una nota del diario **La Opinión** se explica algo más sobre el tema: "Desde luego, hay un sutil y subterráneo reproche en lo de la princesa del buen gusto. En cuanto al dinamismo, me hubiese gustado decirle a Waldo que en esa materia no lo voy a la zaga al inmigrante. Cuarenta y pico de años de lucha revisteril no denuncian una naturaleza linfática. Lo extraño es que me dure la cuerda, más bien. Respeto la América profética que, según Waldo, lleva Glusberg en su corazón. Eso no impide que yo lleve la mía, con tanto derecho como él, a pesar de no ser inmigrante" (Ocampo, 1979: 289).

Glusberg le retrucó: "No repetiré el latín de marras: *In cauda venenum*. Me da lo mismo que ella se creyera descendiente de una flauta amante de Irala, o de judíos portugueses" (Espinoza, 1984: 70). Pero la confesión póstuma de Frank, así como el hallazgo de las cartas de Glusberg en Pennsylvania (Méndez, 1981) y las de Frank en Buenos Aires, han venido a mostrar una génesis un poco más compleja de la gestación de **Sur** que la establecida por la "historia oficial".

Está claro que entre Victoria y Glusberg pesó más el corte de clase que la común pertenencia a una comunidad intelectual. Eran abismales las diferencias dictadas por sus orígenes sociales, sus estilos de vida, sus ideologías. Pero, por otra parte, ¿qué era lo que había fallado en la hermandad americanista de Frank y Glusberg? ¿Qué es lo que motivó todo el malentendido que, de **Nuestra América**, condujo a **Sur**? Si ya hablamos de los puntos de identificación entre Frank y Glusberg, se hace necesario señalar aquí sus puntos de contraste: entre los modestos orígenes sociales del inmigrante ruso y la familia acomodada del americano, entre el autodidacta y el egresado sobresaliente de la Universidad de Yale, entre la figura desgarrada del oscuro editor de Barracas y la figura esbelta del niño rebelde de Greenwich Village que sedujo a Victoria... Como veremos en la próxima

estación, sus vidas todavía iban cruzarse y a separarse otra vez.

Pero la muerte de Mariátegui y el frustrado proyecto con Frank había desalentado a Glusberg, que dejó de editar **LVL** a fines de 1931. Entre 1932 y 1933 volverá, sin embargo, a la carga con **Trapalanda**. Un **colectivo porteño**, una singular revista-libro en la que Glusberg anticipaba algunos capítulos de los libros que continuaba editando por Babel. Los 30 años de crisis, los sinsabores, los desencuentros y, acaso, la amistad epistolar con Mariátegui, politizaron más a Glusberg. En 1932 publicó su primer libro de ensayos, **Trinchera**, en el que resume lo que podríamos llamar su política cultural. En el prólogo advierte que con la recopilación de sus ensayos se propuso reflejar "en forma directa toda una campaña que estamos empeñados desde los días de nuestra iniciación literaria". Consciente de que su lugar es, antes que el de un pensador original, el de un animador cultural, advierte allí que "siempre nos preocupó más difundir la obra de nuestros compañeros, que registrar nuestra propia acción". En efecto, el propio Glusberg suele aparecer entre bastidores en su propio relato, como un propiciador subalterno, escondido en su trinchera, pero activo en el lanzamiento de sus políticas culturales. Estas podrían definirse brevemente así: difusión de lo que entiende como lo mejor de la generación modernista (especialmente Quiroga y Lugones), difusión de ciertos autores "comprometidos" de la nueva generación (especialmente Martínez Estrada y Luis Franco), promoción de los ingleses de las pampas (Hudson, Cunningham-Graham), de la literatura rusa clásica (antes que nadie, Turguev) y de los pensadores judíos de Europa central (Espinoza y Heine). Y, *last but not least*, los americanistas Frank y Mariátegui. El énfasis americanista, pero dentro de una perspectiva internacional, lo instalaban en una posición crítica frente a las perspectivas hispanófilas (el "orteguismo"), frente al vanguardismo elitista y a *la page* de un Borges y su grupo, y frente al nacionalismo xenófobo de un Gálvez o un Hugo Wast. Y en el mismo espíritu de Mariátegui, que había sido generoso en la valoración de Lugones y otros creadores artísticos del continente más allá de su orientación política, Glusberg volverá a romper lanzas por la gran figura del Lugones escritor, a despecho de lo que entiende es la insignificancia de su desvarío político derechista. Y hasta se permite una humorada: "La hora de la espada, la terrible hora de la espada, no pasa de un saludable ejercicio que nuestro poeta practica de seis a siete de la tarde, en el Círculo Militar" (Espinoza, 1932: 168).

Pero, tras la muerte de Mariátegui y la partida de Frank, Glusberg es un hombre solo. "Waldo Frank nos llegó a dar cierta cohesión en torno a su persona, durante las siete semanas que estubo con nosotros. Pero a su partida, el núcleo se deshizo rápidamente. Luego, la muerte de José Carlos Mariátegui malogró nuestra iniciativa de una gran revista continental en Buenos Aires". Su discriminación de lo que luego iba ser la revista **Sur**, le había insuflado un profundo odio de clase, como revelan estas líneas cargadas, por otra parte, de doble sentido: "hemos tenido que renunciar a





tor y las tareas intelectuales. Es a partir de esos años cuando se suicidan numerosos escritores argentinos (Lugones, Quiroga, A. Storni, E. Méndez Calzada, Enrique Loncán, Edmundo Montagne); otros callan para siempre, como Banchs; alguno se destierra voluntariamente (Samuel Glusberg)...” (Borello, 1967: 1062-63).

Es así que en 1935, unas vacaciones en Chile se terminan convirtiéndose en una estadía de casi cuarenta años (Espinoza, 1976: 76). Y es en la estación chilena que Glusberg descubre a Trotsky.

#### Quinto movimiento: Trotsky entra en escena

Ha señalado J. Méndez: “Como corolario de su americanismo continental, Frank y Glusberg creían, tanto como Mariátegui, en una conciencia social intelectual. Como se reveló a lo largo de los 20, esta conciencia fue adquiriendo una connotación proletaria en muchos círculos intelectuales de América siguiendo la retórica de la revolución mexicana de 1910 y, sobre todo, la revolución rusa de 1917. Acaso porque sus circunstancias políticas y económicas, en su Perú natal, eran más desesperadas, y potencialmente más alienantes, Mariátegui es quien mejor ejemplifica, durante los 20, esta postura revolucionaria. Frank y Glusberg, por otro lado, no se volcaron de lleno al activismo social y político en los 20” (Méndez, 1981: 5).

Sin embargo, los primeros 30, con su aguda crisis económica, social e institucional, y con su característica convulsión intelectual, empujarán a la radicalización también a Glusberg y a Frank, aunque cada uno a su modo: el primero se radicalizará en el sentido de las posturas de Trotsky, el segundo hacia el partido comunista de los Estados Unidos...

Glusberg se había afinado en Santiago: se casa en seguida con una joven chilena, Catalina Talésnik, y no tardará tampoco en reunir un cenáculo con el que relanzará su revista. Su grupo íntimo se irá conformando con el narrador libertario argentino/chileno Manuel Rojas, de origen social sumamente humilde y luego el celebrado autor de **Hijo de ladrón**; el crítico chileno Hernán Díaz Arrieta (Alone), el humorista J.S. González Vera, el ensayista libertario chileno Lafn Diez y el escritor y periodista chileno, pero residente en los EEUU, Ernesto Montenegro. El administrador y diseñador de la revista fue Mauricio Amster, un anarquista español exiliado en Santiago. Con su ayuda, y con las colaboraciones regulares que desde Argentina envían Martínez Estrada y Luis Franco, relanza **Babel**, que se editará ininterrumpidamente entre 1940 y 1951.

La etapa chilena de **Babel**, a pesar de preservar el nombre, señalaba un corte claro con la etapa de la **Babel** argentina (1919-28) y con **La Vida Literaria** (1928-1931). Las revistas argentinas se habían abierto a un amplio abanico ideológico que en la **Babel** chilena se centrará por izquierda. En la primera **Babel** y en **LVL**, la estrategia de Glusberg consistió antes que nada en desentenderse de ciertos clivajes políticos, generacionales, de escuela y de gru-

po, en aras de sus “campanas”: por entonces, cuantos más escritores lograra sumar a su “campana Quiroga”, su “campana Frank” o su “campana Mariátegui”, tanto mejor. Y es notable hasta donde llegó: recordemos que para reclamar la libertad del director, de **Amauta** había logrado reunir firmas de peso; y que el número de **LVL** destinado a recibir a Mariátegui, y que luego se convirtió en homenaje póstumo, había aunado autores como Luis Franco y Leopoldo Lugones, Arturo Capdevila y Ezequiel Martínez Estrada, Alberto Gerchunoff y Ramón Doll, Horacio Quiroga y Enrique Méndez Calzada, Luis Emilio Soto y Leónidas Barletta, Alvaro Yunque y César Tiempo, entre otros (**La Vida Literaria**, n.º 20, mayo 1930).

Se ha hablado del carácter “ecléctico” de estas publicaciones (Lafleur, y otros, 1967), pero habría que observar que las que hoy se nos aparecen como líneas antitéticas, todavía podían coexistir en esos finales de los 20 y principios de los 30, años cargados de crisis, virajes súbitos y entrecruzamientos insospechados. Sin ir más lejos, ¿no habían coexistido en la mismísima **Sur** liberales y nacionalistas, al menos hasta 1936? (King, 1989). Pero la consolidación del stalinismo en la Unión Soviética, por una parte, y el estallido de la revolución y la guerra españolas, por otro, van a marcar otro corte decisivo que recompondrá nuevamente el campo intelectual y el campo político. **Sur**, después de cierta confusión inicial, se orientará hacia un liberalismo conservador, antifascista y anticomunista. **Babel**, desde Santiago, será un vocero del pensamiento socialista libertario.

Conmocionado por los acontecimientos españoles y por los procesos de Moscú en su Rusia natal, Glusberg buscó un acercamiento a Trotsky y a la oposición de izquierda internacional, siempre más interesado en la dimensión ético-política del mensaje trotskista que en su propuesta organizacional. Es así que **Babel** va a abrir sus páginas al autor de la **Historia de la revolución rusa**, al poutista español Juan Andrade, al anarco-trotskyista Víctor Serge, al líder trotskista americano James P. Cannon, así como a otros escritores que por entonces rompían con el comunismo sin dejar de reivindicarse como socialistas revolucionarios, como Jean Paul Sartre o el consejista Paul Mattick, Madeleine Paz... Ciertos escritores críticos en aquellos años devendrán luego anticomunistas de derecha (como Ignacio Silone, André Gide, Arthur Koestler, Sidney Hook, Bertram Wolfe, André Malraux), pero otros, como por ejemplo algunos de la nueva generación de escritores americanos, lograrán soportar la formidable presión anticomunista que se ejercía sobre ellos, como Dwight Mac Donald y Edmund Wilson. Todos ellos colaboraron en la nueva **Babel**, además de otras prestigiosas firmas, como Albert Camus, Hannah Arendt, Luis Araquistain, Thomas Mann, Arthur Rosenberg. Desde Argentina, además de Franco y Martínez Estrada, le enviaban regularmente colaboraciones Rodolfo Mondolfo, Renato Treves, Héctor Raurich. **Babel** dedicó números especiales a la muerte de Trotsky, a los diez años de la revolución española, a Guillermo Enrique Hudson, a la situación de los escri-

tores en la URSS, a la obra de Franz Kafka... Glusberg y su grupo mantuvieron la pulcra edición de estos cuadernos trimestrales paralelamente a una profusa actividad político-cultural. Continuó promoviendo la edición de libros por medio de **Babel** y por diversas editoriales chilenas; apadrinó algunos escritores, como al peruano exiliado Ciro Alegría, quien escribió su celebrada novela **El mundo es ancho y ajeno** a instancias de Glusberg (Alegría, 1976); y promovió pronunciamientos y encuentros políticos de escritores, con motivo del asesinato de Trotsky (1940), de los veinte años de la muerte Mariátegui (1950) o de la situación de los judíos en la URSS (1968)...

Entre tanto, Frank sucumbe a las presiones de los comunistas. Sigue el curso ritual de los “compañeros de ruta”: viaje a la URSS (agosto-noviembre 1931), libro del viaje (**El amanecer de Rusia. Recuerdos de un viaje**, Buenos Aires, Ombú, 1932), apoyo político, sin afiliación pública, al PC de los Estados Unidos que lidera el inefable Earl Browder. Según su propio testimonio, a Frank le resultaba inaceptable un partido que buscara “crear una policía de Estado para imponer la libertad y una academia para enunciar y configurar las verdades de la ciencia en una doctrina previa”. Sin embargo, “en la medida en que estaba convencido, a comienzos de los 30, de que los comunistas eran los únicos que se hallaban organizados para transformar la sociedad capitalista en otra socialista, tampoco podía oponerme a ellos” (Frank, 1975: 301).

Es así que decidió colaborar con los comunistas americanos, buscando reformarlos al mismo tiempo que trabajaba con ellos. “Mi plan era astuto: convertirme en un ‘espía de Dios’, ganar la confianza de mis camaradas compartiendo sus peligros y sus alegrías, e inducirlos así a profundizar gradualmente su doctrina. Sabía que ellos explotaban mi prestigio, que se burlaban de mí cuando yo insistía en la necesidad de ‘superar a Marx’. Yo era un místico, y para ellos esto era casi tan grave como ser un débil mental. Sin embargo, pensaba que mis ideas, si eran válidas, lo conmovieran” (Ibid., 302).

Si Frank no era, en modo alguno, un político, al menos puede afirmarse que poseía una extraordinaria capacidad política y personal de adecuación a los interlocutores que le interesaban; como se trasunta de su propia correspondencia, podía ser, al mismo tiempo, marxista con Mariátegui, americanista con Glusberg, humanista elitista con Victoria y comunista soviético con Browder... Esta actitud poco frontal, propia de una personalidad ubi-cua, no estaba necesariamente reñida con su sinceridad. Es así que los procesos de Moscú lo conmovieron profundamente. “Se celebraron los pavorosos juicios de Moscú, en los cuales los líderes de los viejos bolcheviques confesaron, uno tras otro, sus traiciones, denunciando a Trotsky como instigador de sus crímenes” (Ibid.).

En enero de 1937 había llegado el exiliado Trotsky a México, después de una larga travesía. El presidente Lázaro Cárdenas le había concedido asilo y sus amigos, los pintores Diego Rivera y Frida Kahlo, fueron sus anfi-

triones. Trotsky y su esposa Natalia se instalaron en la casa azul de Coyoacán de la avenida Londres (hoy Museo Frida Kahlo). Al mes siguiente, de paso por México, Frank solicitó una entrevista con el viejo revolucionario. Así recordó la situación el secretario de Trotsky:

“En febrero se encontraba en México un escritor norteamericano, Waldo Frank. Tenía lazos personales con los stalinistas de los Estados Unidos y de América Latina, pero los procesos de Moscú lo habían dejado perplejo. [...] Había escrito a Trotsky pidiéndole una entrevista. Antes de decidirse, Trotsky me pidió que fuera a ver a Frank a la ciudad para tantear el terreno” (Van Heijenoort, 1979: 118).

Frank lo recordó en estos términos:

“Fui a visitarlo. Mi posición debía parecer adversa a Trotsky. Aún no había roto [Frank] abiertamente con los comunistas de adentro y fuera de Rusia. Me había abstenido prudentemente de abrir juicio acerca de la inocencia o culpabilidad del acusado... En verdad no sabía nada. [...] Cuando entré en la habitación, cuyas paredes estaban tapadas por libros desde el piso hasta el cielorraso, y donde predominaba una colorida decoración de tono *tezontli* (más luminoso que la terracota), un hombrecillo de barba, con pantuflas y una bata holgada que parecía una salida de baño, se adelantó desde el escritorio, y las primeras palabras que pronunció después del apretón de manos fueron:

‘Creo que no debería estrecharle la mano. Usted ha sido tolerante con los stalinistas, por no decir otra cosa. Ha colaborado tácita e implícitamente con una pandilla de asesinos y traidores. Ciertamente no ha tomado conocimiento de las divisiones nítidas que se producen en esta contienda entre el socialismo auténtico, el comunismo mundial auténtico, y la forma más grosera de traición’. Mientras hablaba, su expresión no era hostil. En verdad, sonreía discretamente...” (Frank, 1975: 309-10).

En ese mismo mes de febrero de 1937, Trotsky propuso la creación de una comisión investigadora internacional para examinar las acusaciones lanzadas contra él en los procesos de Moscú. El filósofo liberal norteamericano John Dewey aceptó integrarla, e incluso presidir el tribunal, que quedó integrado por otros seis norteamericanos, un francés (Alfred Rosmer), dos alemanes (Otto Rühle y Wendlin Thomas), un italiano (Carlo Tresca) y un mexicano (Francisco Zamora). Trotsky había interesado a Frank en el tema en sus dos encuentros en Coyoacán, y luego Dewey lo invitó formalmente a formar parte del comité. Frank, “después de muchas vacilaciones”, no aceptó. “En una carta que le remití a Dewey traté de explicar por qué no me sentía competente para evaluar esas pruebas. El juicio iba a ser tan parcial y tendencioso como el de Moscú” (Frank, 1975: 312).

Trotsky, que se había quedado con una mala impresión de su encuentro con el americano, bramó ante la sospecha de parcialidad: “En todo caso los stalinistas dirán que la comisión es parcial. Sus agentes (al estilo de Waldo Frank) probablemente lo repitan. Para ellos, la institución más importante es la GPU y sus

anexos. Si, en la composición de la comisión, nosotros mismos no nos adaptamos al espectro de Waldo Frank, que no es más que la sombra de Browder, que no es más que la sombra de Vichinsky, no nos traicionaremos inevitablemente a nosotros mismos” (Trotsky, 1982: 136).

Y el indeciso Frank, por su parte, cuyo “comunismo integral” no estuvo a la altura de las circunstancias en aquellos difíciles años, fue cuestionado duramente por los trotskistas, y hasta por Dewey, también pagó los costos frente a sus amigos comunistas, que no vieron con buenos ojos la visita a Coyoacán. El punto de ruptura con ellos parece haberlo marcado un artículo que publicó en marzo de ese año, en **New Republic**, proponiendo, independientemente del de Dewey, otro tribunal internacional sobre los procesos integrado por figuras como Bertrand Russell y Romain Rolland. Earl Browder, en el periódico del partido, censuró su propuesta y lo acusó de ser “un tonto, un flojo, un burgués irrecuperable”. “Desde entonces, concluye Frank, no he tenido relaciones con los comunistas” (Ibid., 305 y 315).

Un año después, principios de 1938, mientras prepara el relanzamiento de **Babel**, Glusberg es invitado por la Institución Hispano-Cubana de Cultura de La Habana para dictar una conferencia sobre “El contenido social del **Martín Fierro**”. Aprovecha entonces la ocasión para hacer una escala en México y visitar a Trotsky en Coyoacán. Iba a ser el comienzo de una nueva amistad entre los dos hombres, ambos rusos, judíos y exiliados, el inicio de una nueva lealtad en la que Glusberg se comprometía íntegramente. Este es el testimonio que Glusberg dejó inédito en su libro sobre Trotsky:

En general, los intelectuales hispanoamericanos, salvo algunas excepciones honrosísimas..., prefirieron seguir comprometidos con Stalin, aunque no muy desinteresadamente, pues obtenían esos honores que deshonran (viajes, traducciones...). Ellos, poseídos por su propia gloria, debían pasar por alto los fusilamientos de escritores judíos y rusos, los lavados de cerebros y los cambios introducidos en cada nueva edición de la Enciclopedia Soviética, como cosas naturales. Este fue el caso de Pablo Neruda. Cuando gracias a Frida Kahlo y Diego Rivera tuve ocasión de ver a Trotsky en Coyoacán o encontrarme con él en San Ángel, en casa de mis anfitriones, pude apreciar cuán poco inquietaban a Trotsky los intelectuales ‘al servicio’ del Kremlin. Sabía que sus enemigos de cuidado eran otros, que a veces gustaban de hacerse pasar por escritores, como Lombardo Toledano, llamado, según él mismo, a mantener “el vínculo espontáneo y casi biológico de los obreros con el gobierno”.

Nunca oí a Trotsky, en ninguna de nuestras entrevistas, mencionar siquiera el acoso de que lo hacía objeto el gran burocrata sindical. En cambio, al enterarse de que yo era argentino, me dijo que lo había visitado un dirigente obrero de Buenos Aires, Mateo Fossa. Por él se había puesto al tanto del movimiento obrero argentino, pues no leía la prensa de Buenos Aires (Espinoza, 1975: 99).

Trotsky simpatizó con el empeñoso editor



del sur, y los encuentros se sucedieron a lo largo de los días. Hablaron animadamente de temas comunes: la literatura rusa, la situación presente de los escritores, el marxismo y la cuestión judía, la revolución española, el stalinismo... Glusberg le obsequió un volumen de poemas de Heine en alemán y Trotsky, en reciprocidad, le regaló un volumen en francés de Jules Romains. Glusberg retornó a Santiago con una buena cantidad de literatura política de Trotsky para su futura *Babel* y hasta con un poder firmado por éste autorizándolo como su agente literario en Chile. Trabajó amistad con Jean, el secretario de Trotsky, con quien se carteó en los años siguientes, y en un par de oportunidades se escribió con el propio Trotsky. Poco después la revista *Claridad*, que editaban los trotskistas en México, publicaba un ensayo de Enrique Espinoza sobre Mariátegui. El viejo revolucionario, a fin de cuentas, se había entendido mejor con el ignoto Glusberg que con el afamado Frank, y a su modo se lo hizo saber:

Enterado por Diego Rivera de que un escritor norteamericano, que fue una vez su interlocutor en Coyoacán, era amigo mío, tuvo la fineza de contarme la conversación sostenida con aquél y el ofrecimiento que le hiciera de asumir su defensa y concluir, al despedirse, con una sonrisa irónica: *C'est un Zola raté votre ami* [Es un Zola frustrado, ese amigo suyo]. (Ibid., p. 100).

#### Sexto movimiento: el silencioso recorrido del mariateguismo argentino

Glusberg había marchado a Santiago y continuó, desde allí, su difusión de la obra de Mariátegui. Pero, entre tanto, ¿qué destino tuvo esa temprana recepción de Mariátegui en la Argentina?

Un punto de corte en la incipiente difusión del mariateguismo en la Argentina lo representó la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, realizada en Buenos Aires en junio de 1929. El encuentro continúa y agudiza la oposición que se había venido insinuando en el mundo comunista entre los que podrían llamarse los "ortodoxos" y los "latinoamericanistas", esto es, los que buscaban uniformar a los comunistas latinoamericanos según conceptos y categorías "universales" sobre los "países semicoloniales", el "atraso feudal" y la "revolución agraria y antimperialista" y los que, dificultosamente, buscaban pensar la especificidad histórica del subcontinente y de sus naciones. La voz oficial de los ortodoxos fue la del suizo Jules Humbert-Droz (el "camarada Luis"), representante de la Komintern, y su principal punto de apoyo y el ariete contra los disidentes fue la delegación argentina, encabezada por Victorio Codovilla. El PCA venía de sobrellevar una serie de agudas crisis internas, de las que sobrevivió en cada momento aferrándose a la línea oficial proveniente de Moscú. Así, los comunistas argentinos siguieron hasta las últimas consecuencias la táctica política del "tercer período", e hicieron de las tesis sobre el carácter feudal de estas sociedades, y sobre el carácter democrático-burgués de la revolución, un dogma indiscutible.

(sigue en pág. 39)

## ■ M A R I Á T E G U I :

Del ensayo de María Pía López y Guillermo Korn a publicarse próximamente, un verdadero mapa de los circuitos que conectaron a Mariátegui con la Argentina, avanzamos el tramo que trata de sus relaciones con la revista *Claridad* y con la "célula aprista" en Buenos Aires. Los autores son docentes de la Facultad de Ciencias Sociales e integran el equipo editor de la revista *El ojo mocho*.

En el mismo espacio de un antiimperialismo izquierdista, pero más dedicado a los temas del arte que a la teoría, se destaca *Claridad*. Editada y dirigida —en la sucesión de *Los Pensadores*— por Antonio Zamora, se definía como "tribuna del pensamiento izquierdista". Mientras el tono específicamente político lo daba Palacios, lo literario se centraba en Leónidas Barletta, e incluía al aguafuertista de *El Mundo*. Se diferencian de los martinfierristas mediante una ambiciosa divisoria de faenas, que Barletta sintetizaba atribuyendo a Florida "la revolución para el arte" y a los de *Claridad* "el arte para la revolución". Aún cuando parte de la polémica haya sido ficticia, y el tránsito entre ambas zonas literarias nunca fue acotado, las dos publicaciones tenían prioridades diferentes: las tapas de *Claridad* exhiben la intención de construir un Partenón heroico de la izquierda; de Marx a France, de Payró a Palacios, de Mariátegui a de la Torre. También, como en *Sagitario*, en *Claridad* escribían exiliados peruanos —colaboradores de *Amauta*— como Magda Portal —desde México—, Luis Heysen —presidente de la Federación Universitaria— y Manuel Seoane —segundo en la dirigencia del APRA—, y se reproducen textos de Haya de la Torre. La relación de Mariátegui con *Claridad* es mediada por sus compatriotas, y se resiente a partir de su ruptura con el aprismo. Aún cuando Seoane y Portal continúan escribiéndole, el estilo se vuelve reticente y el entusiasmo escaso.

Si era claro el posicionamiento de *Claridad* en la interna peruana (que era más bien, por las conexiones y las biografías de sus participantes, y por el carácter de su organización, una interna continental detonada por la coyuntura electoral en el Perú), se expresa con contundencia luego de la muerte de Mariátegui. *Claridad* le dedica un número de homenaje "al más joven y avanzado de los pensadores de Idoamérica, que, frente al Sol, por encima de la roca de los prejuicios, lanzaba sus ideas renovadoras como antorchas, en avance, de la libertad" como lo caracteriza en su tapa; y seis meses después el merecedor de la publicación es "el jefe indiscutido del Perú nuevo, a quien corresponde en esta hora regir los destinos de su país": previsiblemente, Haya de la Torre.

En el número de homenaje a Mariátegui son los colaboradores peruanos los que se encargan de la definición de su espacio en la gesta del continente, deslindando, a través de los vericuetos de los elogios parciales, cualquier conducción política del autor de los *Siete ensayos*... Su amigo Seoane es el más explícito: primer argumento, "padecía de una dolencia física que lo privaba de movilidad" (en la edición anterior de *Claridad* un redactor anónimo decía "inválido para toda acción material"); segundo, y en correlación, "fue siempre un luchador infatigable en el terreno de las ideas"; tercero, "Tan noble pasión, explicable en un espíritu de formación romántica como el suyo, lo alejaba de la realidad inmediata"; y último, "en su arquitectura mental, pesaba con exceso el andamiaje adquirido en Europa". Es una síntesis de los argumentos esgrimidos por el aprismo luego de la ruptura con su dirigentes: inmovilidad, intelectualismo romántico (y la articulación de ambas características: incapacidad para las luchas políticas concretas), y europeísmo. Heysen, también su amigo, aporta similares argumentos pero en otro movimiento: lo convierte en un

## ENTRE VICTORIA Y CLARIDAD

"Pensándolo mucho, porque era asunto que me interesaba, sólo pude atribuir la caprichosa división en compartimientos a prejuicios de clase persistentes hasta en quienes creíamos habernos librado de ellos".

María Rosa Oliver

auténtico aprista que, a raíz de su "concepción europeísta", desanda los caminos correctos. Para ello se refiere al controvertido viaje a Europa como un hecho voluntario, provocado por "su afán de aprendizaje" (el revés más que insinuado es el destierro de de la Torre). Amén de su europeísmo, Mariátegui traicionó la actividad política por sus veleidades de artista: "El movimiento histórico lo unía a las muchedumbres, pero su yo lo alejaba. Su dolencia física dio a Mariátegui una prisión amarga; pero también un retiro dulce más en consonancia con aquel Mariátegui íntimo, personal y anatoliano que el vultoso ignoró". Mediante su conversión en un pensador (y la oclusión correlativa de su importancia política), es a la *torre de marfil* donde lo desplazan sus viejos compañeros: de *Amauta* como tribuna, del PS como organización concreta, a la casa de Washington izquierda como celda ascética. Ambos polos —un cierto repliegue a la par que una voracidad por el activismo— están presentes en Mariátegui, pero el primero no subsumió la intencionalidad política, como sugiere Heysen: su ruptura con Haya se debió más bien a un desprecio por la *Realpolitik* que éste demostró cultivar.

Si bien estos textos exponen la defensa de de la Torre asumida por *Claridad*, y que implica negar a Mariátegui como político para eludir su criticismo respecto de los rumbos tomados por la organización, la revista dirigida por Zamora permitió la polémica: en sus páginas Armando Bazán discute la fórmula de "boichevique d'annunziano" propuesta por Heysen, y Antonio Gallo se opone a la conversión de José Carlos en un intelectual humanista. También escribió en *Claridad* (dos años antes, y con énfasis en el "dictador tartufesco" Leguía) César Miró Quesada. Peruano, radicado en Buenos Aires pero no por persecuciones políticas, colaboró —junto con Fernán Cisneros— con la uruguaya Blanca Luz Brum en la edición del único número de *Guerilla*. La publicación había sido editada —seis números— en el Perú, y ante la insistencia del gobierno de Leguía de que Blanca emigre, decide continuarla en la ciudad/puerto. Si bien los tres integraban la amplia zona del pensamiento antiimperialista, y eran asiduos invitados a los almuerzos de la casa de Charcas y Oro donde vivía Palacios, no eran orgánicos del APRA: su discurso tuvo como eje más la idea de revolución que la militancia americanista. Del trío, fue Blanca la más aventurada y lúcida ("Con *Amauta* en las manos otra vez, se me han caído las lágrimas: y qué vergüenza de mí y de tantos otros que todavía estamos revolcándonos en la 'gloria de la deportación'"), y también la más extrema, mientras Miró Quesada continuaba su viaje iniciático en París, ella va a México ("Estoy tratando de reivindicarme de mi vida de 'intelectual revolucionaria', comenzaré a trabajar en una fábrica, con plena conciencia revolucionaria"). Si Buenos Aires era la tierra de un liberalismo tranquilo y un mercado cultural importante, México aun sobre fines de los '20, aparece como zona utópica: la revolución todavía no se institucionalizó completamente, el APRA y el comunismo tienen allí un grupo importante de dirigentes. Desde Julio Mella a Tristán Marof, todos pasan por la tierra de Zapata.

María Pía López y Guillermo Korn

(viene de pág. 38)

El intento crítico de atender a la historia específica del subcontinente, de pensar la especificidad de los capitalismo en los países atrasados, de dar cuenta del doble rol (progresivo y regresivo al mismo tiempo) de la penetración del capital imperialista, de dar cuenta de la problemática indígena, de la cuestión nacional, de las peculiaridades regionales, de las específicas problemáticas culturales, provino de los delegados peruanos: Saco (seud. del médico Hugo Pesce) y Zamora (seud. del obrero textil Julio Portocarrero), portadores de los informes que José Carlos Mariátegui redactó en lo fundamental e hizo llegar en nombre de su partido a la Conferencia ("El problema de las razas en la América Latina" y "Punto de Vista Antimperialista"). Pero la "desviación latinoamericanista" de los peruanos fue agriamente cuestionada por los oficialistas, y con especial virulencia por Victorio Codovilla, principal informante y autor del "Proyecto de Tesis sobre el Movimiento Revolucionario en América Latina".

Los peruanos fueron acusados por los oficialistas, entre otras cosas, de "embellecer" la penetración imperialista en América Latina, por el solo hecho de afirmar que su propia dinámica socavaba las relaciones "feudales" y promovía la creación de relaciones capitalistas (*Correspondencia Sudamericana*, 1929: 333-335) y, significativamente, de sobrealvalorar "la importancia de los factores espirituales" (Ibid., p. 329). Sus posiciones fueron condenadas entonces como "graves errores políticos" y el pensamiento de Mariátegui fue definitivamente desterrado de la Internacional (su canonización como "primer marxista latinoamericano" es varias décadas posterior).

Es que, como ha observado agudamente Flores Galindo, para Codovilla y el resto del comunismo oficial era inconcebible hablar de algo así como una "realidad peruana", pues, "para la Komintern sólo existían los países 'semicoloniales', definidos por una específica relación de dependencia al capital imperialista, y era esta condición —como interpreta José Aricó— que permitía trazar una táctica y una estrategia definidas a nivel continental. El Perú era igual que México o la Argentina. De allí que no fuera necesario indagar por el pasado de cada uno de estos países y que bastara con una aproximación al conjunto del continente..." (Galindo, 1982: 28).

El bloqueo del mariateguismo por parte de la Komintern jugó, sin duda, un rol funesto, pero no logró romper todos los vínculos establecidos hasta entonces. Más productivo que lamentarse por haber tenido a Mariátegui en el olvido y demonizar tardíamente el codovillismo (Alderete, Campione y otros, 1995) puede ser reconstruir los hilos, por frágiles que sean, del itinerario del mariateguismo en la Argentina.

Pues mientras el comunismo buscaba bloquear cualquier difusión del mariateguismo, simultáneamente un sector del trotskismo argentino lo tomaba como paradigma del marxismo latinoamericano y se abocaba, en la medida de sus escasas fuerzas, a difundirlo y a continuar su método de interpretación sobre la realidad argentina. Se trata de la Liga Co-



munista Internacionalista, que lideran Antonio Gallo y Héctor Raurich, llamada luego Liga Obrera Socialista (1940-41) y que edita desde 1933 el periódico *Nueva Etapa*. Héctor Raurich (1903-1963) fue el inspirador teórico de toda esa generación de trotskistas argentinos, mientras Antonio Gallo (n. 1913), su discípulo y amigo, jugaba el rol de organizador político y de investigador de la realidad argentina. Raurich había militado en el PCA hasta 1925, año en que rompe con la fracción "chispista" (así llamada porque editaba el periódico *La Chispa*). Junto a Gallo viaja a España a principios de la década del 30, donde se liga a la izquierda comunista que lidera Andreu Nin, de la que luego va a surgir el POUM. Por esos años la izquierda comunista española colabora en la construcción de corrientes trotskistas en nuestro continente, a partir de los grupos que rompían de los PC. Ya a principios de los años 30 una publicación conjunta de la oposición de izquierda española y de los grupos trotskistas latinoamericanos cuestionaba la estrategia comunista del "tercer período", denunciaba a "aventureros como Codovilla" e inscribía su lucha dentro del camino abierto por Recabarren, Mella y Mariátegui, "iniciadores del movimiento comunista en los países americanos". Y se decía de éste último que "ha sido en realidad el verdadero cerebro del movimiento comunista en los países americanos. Débil y maltrecho físicamente, no escatimó actividad ni trabajo alguno en favor de las ideas revolucionarias. La enfermedad crónica que padecía terminó con su vida. Mariátegui, a pesar de los esfuerzos que los stalinianos han realizado para negarlo, en los últimos meses de su vida se había acercado a las ideas de la Oposición. De vivir hoy sería seguramente un militante de nuestra organización".<sup>1</sup>

De regreso al país en 1932, Raurich se va a consagrar en lo fundamental al estudio y la difusión, en pequeños grupos, de la filosofía de Hegel y de Marx. Uno de los pocos artículos que publicó en vida fue en la *Babel* de Glusberg. Gallo, por su parte, desarrolla una intensa actividad política y de investigación, bajo el seudónimo de A. Ontiveros, a lo largo de toda la década del 30. Hacia 1941, desilusionado de la política, se instala en los Estados Unidos para trabajar en temas económicos en un organismo internacional. El mismo año de la muerte de Mariátegui envía a *Claridad* un artículo sobre **En defensa del marxismo**, cuya publicación acababa de anunciar la editorial Babel. Pero el precoz Gallo —apenas si tiene entonces 17 años—, no sólo se informa sobre Mariátegui a través de *La Vida Literaria*, sino que conoce y comenta los anticipos que de su futuro libro va haciendo Mariátegui en Amauta. Y en referencia al número de homenaje que acaba de rendirle *Claridad* hacía unos días, escribe Gallo: "**Defensa del marxismo** es la ratificación, la culminación de una personalidad socialista en sus ideas, en su acción y en su pasión. Sobre todo, conviene reivindicar a Mariátegui, socialista y revolucionario, ahora que ha aparecido toda la tropa pequeñoburguesa —que él mismo odiaba— a llorar al 'humanista', al 'intelectual'" (Gallo, 1930: s/n<sup>o</sup>). Los dos notables folletos de análisis de la realidad argentina que Gallo alcanza a escri-

bir están inspirados en Marx, Trotsky y Mariátegui: **Sobre el movimiento de septiembre. Ensayo de interpretación marxista** (1933) y **¿Adónde va la Argentina?** (1935). En este último cita ampliamente, en su polémica con FORJA, el PCA y el ala izquierda del PS (que lidera entonces Benito Marianetti), las tesis que Mariátegui sostuvo "polemicando con los apriistas y stalinistas, por entonces comunistas" sobre el antimperialismo, y agrega: "Es necesario reivindicar, frente a los innobles ataques de que esos dos sectores le han hecho objeto, la notable personalidad de este marxista americano. Recomendamos asimismo la lectura de esta tesis, presentada al Congreso Comunista Latinoamericano celebrado en Buenos Aires en 1929 y reproducido en **El movimiento revolucionario latinoamericano** y en *Nueva Etapa*, ex órgano de la Liga Comunista. En sustancia, Mariátegui sostiene nuestros puntos de vista favorables al carácter socialista y permanente de la revolución, aún en los países semifeudales de América, y por supuesto, como él lo destaca, en los semicoloniales avanzados como la Argentina" (p. 48, n. 11). En efecto, Gallo, apoyándose en Mariátegui, va a polemizar con quienes sostienen que, previo a cualquier proceso de revolución socialista en Argentina, era necesario impulsar una estrategia de "liberación nacional". El principal antagonista de Gallo en ese debate, el entonces trotskista Liborio Justo, animador a fines de los 30 de la LOR (Liga Obrera Revolucionaria) y pionero de las tesis de la "liberación nacional", reconocía que "J.C. Mariátegui tuvo una gran influencia en el primitivo movimiento 'trotskista' aquí, y sus principales dirigentes se decían sus discípulos, al punto que los primeros folletos 'trotskistas' argentinos aparecieron bajo la denominación de 'Editorial José Carlos Mariátegui'" (Justo, 1957: 35, n.). Efectivamente, Gallo publica en *Nueva etapa* la "Tesis antimperialista" que había condenado la Komintern y funda, hacia 1935, una editorial con sede en Rosario que toma el nombre de "José Carlos Mariátegui". Bajo este sello se editaron folletos de Trotsky, el segundo de los folletos citados del propio Gallo e inclusive se anunció la aparición de **En defensa del marxismo**. No deja de ser significativo que el encuentro del peruano con el socialista libertario argentino Glusberg sea casi simultáneo al desencuentro entre Mariátegui y los comunistas, y que sean, en nuestro país, los primeros trotskistas quienes sepan apreciar desde un comienzo su obra y su figura. Esos ignotos trotskistas, cuyas pistas casi se han perdido, y a pesar de su lugar marginal en la política y en la cultura, jugaron el rol de un eslabón importantísimo en la transmisión de una herencia marxista para la siguiente generación. Gracias, en buena medida, a su mediación, fueron posibles en los '50 y '60 un Milcades Peña y un Silvio Frondizi.<sup>2</sup>

#### Epílogo: los últimos años de Samuel Glusberg

Glusberg dio por terminada su labor de editor de revistas en 1951, año en que se despi-

dió de **Babel**, y se consagró a editar libros de sus amigos y a concluir los proyectos propios, largamente postergados. En 1964 murió su amigo Martínez Estrada, de modo que se instaló por un año en Bahía Blanca para cumplir su función de albacea testamentario. Durante esos años viajó por Europa, Israel y América, siguió adelante con su múltiple correspondencia y se entregó a darle forma a sus propios libros, otros tantos testimonios de sus "campañas culturales". En **Conciencia histórica** (1952) reunió sus mejores ensayos sobre pensadores socialistas; en **El espíritu criollo** (1951) sus ensayos sobre Sarmiento, Hernández y Lugones; en **Tres clásicos ingleses en la pampa** (1952) sus retratos de Hudson, Cunningham y Head. En 1969 tiene incluso el atrevimiento de dirigir una carta pública, en verso, a Pablo Neruda, donde entre reconocimientos y alabanzas, no deja de señalarle sus complicidades con el stalinismo ("Te vas haciendo, Pablo, a estos virajes/ y los aceptas a regañadientes... Me consta que de ser mezquino distas/ pero grandes halagos te doblegan/ y en 'cuadro' te convierten a ojos vistas" (Espinoza, 1969).

En 1973, dos semanas antes del golpe militar que derroca al gobierno de la Unidad Popular, retorna para siempre a Buenos Aires. Aquí concluye el libro que resume su profesión de fe americanista: **El castellano y Babel** (1974), una réplica a **Babel y el castellano**, de Arturo Capdevila. La vejez lo encuentra escribiendo nuevos libros, construidos sobre la base de ensayos anteriores que va retocando una y otra vez, notas breves, recuerdos personales, en torno a sus autores favoritos: **Manuel Rojas, narrador** (1976), **Heine, el ángel y el león** (1971), **Spinoza, ángel y paloma** (1978), **Trayectoria de Horacio Quiroga** (1980), **González Vera, clásico del humor** (1983) y, finalmente, **Imágenes de Lugones** (1984).

Muere, casi nonagenario, en su casa de Ing. Maschwitz, provincia de Buenos Aires, el 23 de octubre de 1987, rodeado de sus libros, sus papeles, su pequeño entorno familiar. Solo, porque las nuevas generaciones lo desconocen y porque todos los amigos de su generación, salvo Luis Franco (1898-1988), han ido desapareciendo antes que él. ¿A qué seguir viviendo, si las "campañas literarias" ya se han cumplido, se editó lo que debía editarse y no hay más amigos con quienes seguir carteándose? El mismo Glusberg, cuando dio por clausurado el ciclo de **Babel**, había escrito para sí este epitafio: "Un epitafio en verso, amigos, quiero/para esta torre que yo mismo he sido./Siento que con su muerte un poco muero/ como con cada compañero he sido".

**Nota:** las referencias bibliográficas fueron publicadas en el n° 4 (otoño/invierno 1996), junto con la primera parte de este trabajo.

#### Notas

1. "En recuerdo de Mariátegui, Mella y Recabarren", art. sin firma, en el **Boletín hispanoamericano publicado por la Izquierda Comunista Española**, año I, n° 1, 1° de julio de 1933, pp. 9-10.
2. Cfr. Horacio Tarcus, **El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcades Peña**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996, cap. II.

# José Luis Romero o la Argentina como drama

Javier Trímboli



En estos días se cumplen 50 años de la publicación de **Las ideas políticas en la Argentina**, de José Luis Romero. Javier Trímboli aprovechó el inadvertido aniversario para ensayar esta reflexión paradójica sobre un autor tan celebrado como poco retomado en el campo historiográfico argentino. Trímboli es docente e investigador, y está concluyendo una tesis sobre la constitución del saber dominante acerca de las "masas" en la "era aluvial", desde Cambaceres hasta Ramos Mejía. Ediciones El Cielo por Asalto publicó el volumen de entrevistas que preparó con Roy Hora en 1994: **Pensar la Argentina**.

"...porque sólo la pasión  
aguza el intelecto".  
Antonio Gramsci

En 1946 era publicado el primer libro de José Luis Romero dedicado plenamente a la historia argentina. Cincuenta años se han cumplido de la primera edición de **Las ideas políticas en Argentina** —libro que posee la rara virtud de combinar rigor historiador con pasión política— y, sin embargo, ningún tipo de conmemoración, o, aunque más no sea, breve recordatorio de circunstancias, tuvo lugar. Que el cincuentenario de una obra de historia pase inadvertido no es un hecho que deba sorprendernos; sí, tal vez, si recordamos que el proyecto de Romero fue celebrado más de una vez por el renovado campo historiográfico argentino, el cual gustó ubicarlo como su antecesor más prestigioso en tiempos aciagos. Como se sabe, José Luis Romero fue rector de la Universidad de Buenos Aires tras el derrocamiento de Perón en 1955, siendo uno de los responsables de ese primer intento de modernización de los estudios uni-

versitarios. Durante la década de los '60 asumió como decano de la Facultad de Filosofía y Letras; pero este mandato que se creyó auguraba una verdadera primavera para los estudios humanísticos y sociales, se vio cruentamente interrumpido por la intervención a la Universidad llevada a cabo con la dictadura de Onganía. Si entonces ese proyecto de renovación académica había sucumbido por el agitado clima político que lo invadía todo, la generación que se hizo cargo de estas disciplinas universitarias desde el retorno de la democracia, insistió en que su labor no haría más que llevar a un feliz término ese deseo de "normalidad cultural" hasta ese entonces siempre postergado. Aunque finalmente ese estado de normalidad ha sido conquistado, éste parece no haber sido suficiente como para transformar la condición marginal que según Tulio Halperin Donghi había signado siempre a la obra de José Luis Romero. Es así que reparar en aquel señalado olvido, lejos de provocar congoja, funciona como una invitación para, volviendo sobre la versión que del pasado argentino proponía José Luis Romero —en **Las ideas políticas en Argentina**, fundamentalmente, pero también en otros de sus libros y artículos sobre América Latina y Argentina—, recalcar los rudos contrastes que la distancian de las que actualmente circulan en forma dominante y que perpetúan su condición marginal.

#### Una sociedad escindida

Repasando la imagen que Romero construye del pasado argentino, tal vez sea el énfasis en la grieta profunda que divide a nuestra sociedad la clave que más sobresalga. Más aún cuando esta escisión no es rasgo original de alguno de los períodos en que escandó nuestra historia, sino el tema que monótonamente se impone en cada uno de ellos. Si al referirse al fracaso del proyecto de organización de la república alentado por los unitarios constata que "entre el pensamiento de los grupos ilustrados y el de la masa rural representada por los caudillos se había abierto un abismo que sólo el tiempo podría llenar" (IPA, 97), ese abismo que sorprende a los grupos letrados, no produce el mismo efecto en nosotros, sus lectores. Es que Romero se ha preocupado por subrayar desde las primeras páginas del libro —páginas que revelan que en la época colonial ya anida el drama que lo desvela en su presente— la inconmensurabilidad de realidades que se juxtaponen tanto en la sociedad colonial como en aquella otra que inaugura la revolución. Y si ese tiempo destinado a suturar la brecha señalada finalmente adviene, en su acacer, además de traer consigo la fórmula política de la conciliación sobre la que se organiza la república entre 1862 y 1880, aporta las semi-

llas de las nuevas discordias; poblar el desierto de inmigrantes fue una de las formas de cerrar el abismo entre élites letradas y masas rurales, pero al mismo tiempo reintrodujo, aunque bajo otro fondo, la escena de la escisión.

Cerrada entonces la "era criolla" se inicia otra definida por la presencia de lo aluvial: el arribo de masas inmigrantes, ya sea de Europa o del interior del país, inaugura nuevas brechas en la sociedad argentina. "El primer signo de esta era que se inicia es, en el campo político-social un nuevo divorcio entre las masas y las minorías" (IPA, 167). Aunque esas primeras décadas de la era aluvial hayan coincidido con la etapa de crecimiento económico más vertiginoso y cierto que conoció el país, éste de poco sirvió para impedir que ese divorcio se produjera. Es que la clase dirigente criolla ante esa presencia masiva de inmigrantes tendió a cristalizarse como una aristocracia, cerrando filas sobre sí misma y desentendiéndose casi por completo de las inéditas circunstancias introducidas por la presencia del nuevo conglomerado social. Y si ese divorcio era la marca indeleble impresa ya en los orígenes de la nueva era, que José Luis Romero inscriba su entero ciclo vital en ese arco temporal, se vincula con que en lo subsiguiente todo tendió a que el mismo, aunque variando de fisonomía, se profundizara. En su última obra, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (1976), al referirse a las ciudades contemporáneas del subcontinente —"ciudades masificadas" dentro de las cuales destacaba a Buenos Aires, Rosario y Córdoba— advertía que desde comienzos de siglo y hasta sus días éstas se seguían definiendo por contener "dos sociedades coexistentes y juxtapuestas pero enfrentadas en un principio y sometidas luego a permanente confrontación y a una interpenetración lenta, trabajosa, conflictiva, y por cierto, aún no consumada" (LCI, 331).

Así es que la perspectiva que se le impone a Romero para narrar la peripecia argentina lo hace enunciar, irremediamente y transido de pesar, esa escisión fundacional que no ha hecho otra cosa que repetirse. A su vez, en la escritura que despliega sobreviven rastros que hablan del deseo duradero de que ese desgarramiento finalmente concluya.





### El doble duelo de la historia argentina

Pero, ¿cuál es la fuerza o el proceso que no ha cesado de producir desgarramientos en la historia argentina? No se trata fundamentalmente de estructuras económicas condicionantes ni menos aún de determinantes geográficos. Tal como lo señala en **Las ideas políticas en Argentina**, Romero encuentra la clave para explicar esa escisión reiterada en un doble duelo que atraviesa sus dos eras. El primero de ellos (su dimensión conceptual fue enunciada en un temprana escrito en el que reconocía la deuda con Georg Simmel, mientras que su impronta seguirá siendo apreciable incluso en sus últimas obras sobre Argentina) remite al recurrente desfasaje producido entre una realidad social y económica que muta vertiginosamente y el armazón institucional y legal que debería contenerla pero permanece inalterado. Siendo las sucesivas oleadas de masas que se vuelcan sobre la vida de la sociedad el componente esencial de esa realidad en transformación, y siendo a su vez las élites políticas y letradas las responsables de ese marco institucional y legal que no alcanza a encauzarlas. Romero delinea este duelo como aquel que enfrenta masas y minorías, masas y Estado.

Si ya el ordenamiento jurídico e institucional colonial se revelaba harto desvinculado de la realidad del Río de la Plata —realidad que ante todo sabía de masas rurales que probablemente transcurrirían sus días sin siquiera conocer la vigencia de una ley—, la Revolución de Mayo dotará de dramática a este desajuste. Pues al convocar los grupos ilustrados a las masas rurales para que hagan suya la revolución, entran en crispado contacto dos mundos que hasta ese entonces habían permanecido distanciados. Es entonces este desfasaje, que a Romero se le ocurre evidente, el que condenará a los sofisticados proyectos constitucionales alentados por los miembros de la generación unitaria a sucumbir. La rotunda presencia de las masas rurales —masas animadas por pretensiones confusas pero que sin dudas se sentían más a su gusto en la anarquía o en el autoritarismo que bajo el imperio de las mejores leyes— aunque incapaz de hacer prosperar modelos alternativos de organización, sí poseía la potencia suficiente para hacer fracasar aquellos modelos inspirados en el liberalismo.

El breve remanso que, según Romero, conoce nuestro pasado producto de la clarividencia de los hombres de la generación del '37, quienes descubren la necesidad de que la organización institucional y jurídica de la república tenga en cuenta la realidad social del Río de la Plata, se interrumpe ante las olea-

das sucesivas de masas inmigrantes que darán lugar a la sociedad aluvial. El desfasaje reaparece: "El sistema institucional establecido y puesto en vigor por los grupos liberales dejó de ser, poco a poco, adecuado a la realidad" (IPA, 167). Es que éste era apto para gobernar eficazmente una sociedad substancialmente criolla pero se reveló inhábil para hacerlo con una inundada por la presencia inmigrante y en la cual emergían flamantes situaciones económicas y novedosas tensiones de clase. Así Romero colige de la imposibilidad que demuestra esa aristocracia de obturar ese renacido desfasaje, la causa de su significativo fracaso.

Pudo haber sido Hipólito Yrigoyen el encargado de efectuar ese ajuste tan esperado por Romero, pero preso su movimiento político de la misma heterogeneidad y vaguedad ideológica que caracterizaba a las fuerzas sociales que lo apoyaban, se vio impedido de producirlo. Durante la década del '30 el duelo se acentuó producto del manejo del Estado por parte de una estrecha franja social —la oligarquía, señala Romero— que apeló sin miramientos al fraude y que poco hizo ante la emergencia de una nueva oleada de masas proveniente de las zonas rurales las que, al instalarse en las ciudades económicamente más activas, alteraron nuevamente y en forma sustancial la fisonomía del país.

Referirse al peronismo desde de la perspectiva de Romero, obliga a introducir el otro de los duelos constitutivos de la sociedad argentina, el que confronta a los principios liberales con los autoritarios. Mientras que los ordenamientos jurídicos e institucionales propulsados por los grupos ilustrados en las primeras décadas posteriores a la revolución de Mayo y aquellos otros plasmados por las élites patricias de la organización nacional se encuadraban dentro de la tradición liberal europea, las aspiraciones de las masas criollas rurales eran resumidas por Romero como afines a un sentimiento democrático inorgánico. Sentimiento que hacía convivir en tensión informe la aspiración democrática con la inclinación por la anarquía y la aceptación de prácticas decididamente autoritarias. A partir del '80 y ante un Estado manifiestamente liberal pero inepto para interpelar e incluir a las masas inmigrantes vigorizadas por ideales difusos y heterogéneos, comienza a potenciarse en éstas el escepticismo respecto de las formas democráticas constitucionales. La caída del régimen oligárquico puso en serio peligro la vitalidad y la aceptación social de la tradición ideológica liberal con la que tan fuertemente se había identificado. El gobierno de Yrigoyen aunque se hizo fuerte en la reivindicación de las formas y valores democráticos, abandonó en más de un aspecto el sendero de la tradición política liberal. El escepticismo y el antiliberalismo se potencian con vértigo durante la década del '30. Ante un Estado que se proclamaba democrático pero que violaba las formas constitucionales con el mismo celo que se decía respetuoso de ellas, el descrédito que ante los ojos de las masas sufrieron esas instituciones fue tan hondo que se encontraron dispuestas a apoyar a un líder demagógico —y según los escritos más exasperados de Romero (tal el que conforma el capítulo agregado en 1956 a la es-

tructura original de Las ideas políticas en Argentina), fascista— que avasalló las normas políticas heredadas de la tradición liberal. Así Perón al responder al problema social que, aunque acuciante, había permanecido ignorado incluso por los partidos inscriptos dentro de la línea de la democracia popular, parece subsanar el recurrente desfasaje de la historia argentina. Pero lo hace entonces al precio de abandonar brutalmente la tradición liberal y creando, al enemistarse con una parte relevante de la sociedad argentina, un nuevo clivaje. El dilema de cómo lograr encauzar a esas masas que no cesaron de manifestar su culto idolátrico por el líder autoritario, bajo una nueva fórmula supletoria que se inspirara en lo mejor del liberalismo, habría dado su tono dramático e irresuelto a los 18 años que siguieron al '55.

Si este doble duelo funciona como el responsable de los desgarramientos de la experiencia argentina, conviene insistir en la localización de aquello que recurrentemente queda escindido. El drama argentino para Romero trata de la imposibilidad del Estado —al que no piensa de otro modo que organizado y funcionando bajo preceptos liberales y progresistas— de incorporar bajo su soberanía a las masas primero rurales y luego aluviales. Refiriéndose al que se le ocurre trascendental fracaso de la generación del '80 le recrimina a ésta que haya dejado "flotar la masa inmensa sin dar un paso para incorporar la hundiendo sus raíces" (EA, 25). En esta imagen que combina la recurrente alusión de Romero al estado líquido como característico de la masa con la identificación del proyecto estatal que debió ser y que permaneció frustrado, con la figura del árbol, se vislumbra el significado de esa escisión. El Estado se ve rebasado por masas de contornos y anhelos indefinidos y por novedosas situaciones en el mundo económico y laboral; las armazones jurídicas e institucionales no alcanzan para fijar y contener esa presencia aluvial y anómica que de este modo las excede produciendo formas impensadas. Así, casi ininterrumpidamente, el Estado en la experiencia argentina coexiste con una exterioridad, que aunque pocas veces cobre una figura amenazante, debilita lentamente su hegemonía.

Porque esa reiterada partición no discrimina fundamentalmente entre clases sociales, es que Romero se preocupa por insistir que poco saben estas masas aluviales y heterogéneas de proyectos de país alternativos claramente esbozados, tales como los que por ejemplo ofrecía el socialismo; sus ideas respecto al ordenamiento social deseado son más bien confusas e inconexas. Tal como lo señala en **Latinoamérica: las ciudades y las ideas**, la relación que vincula a las masas con el marco institucional y jurídico vigente es una relación de "amor-odio". Aman verse incorporadas en las mallas de ese ordenamiento que garantiza ventajas ostensibles pero pretenden ignorar o sencillamente desafiar las normas que lo configuran. La odian a su vez porque la "sociedad normalizada" se empecina en bloquearles el paso, tratándolos despreciativamente como intrusos o, temerosamente, como enemigos. La conjunción de ambas conductas no hace más que tornar más precario el entramado social en su conjunto.

A advertir a miradas miopes y por lo tanto poco previsoras sobre esa presencia ominosa de una exterioridad problemática, destina Romero su relato de la historia argentina, esperanzado, pero sobre todo anheloso, de que ese desacople se evapore y así halle el drama argentino un definitivo remanso.

### "Los ojos ciegos bien abiertos"

El indicador más pleno de esta perpetua escisión es para Romero la ceguera que domina a los que componen la sociedad normalizada y, fundamentalmente, a los responsables del accionar estatal, ceguera que les impide ver las nuevas y ominosas figuras que se reproducen a su alrededor. En 1810 y guiados por un optimismo de matriz rousseauiana "los hombres del grupo ilustrado de Buenos Aires esperaban que el pueblo acudiría al llamado, no sólo pletórico de entusiasmo por la causa emancipadora y por los principios democráticos sino también dispuesto a comprender la nobleza de los ideales de la Ilustración y la altísima jerarquía de los ideales de la libertad de pensamiento y autodeterminación política. Pero se equivocó profundamente el grupo ilustrado de Buenos Aires" (IPA, 85). El pueblo imaginado poco tenía que ver con el que efectivamente irrumpió a partir de la revolución: éste se identificó férreamente con prácticas políticas y sociales que combinaban democratismo extremo con autoritarismo y enfrentó por años a los grupos ilustrados.

Si en estos grupos minoritarios el error de apreciación se vio posibilitado por cierta candidez ideológica, no fue sólo ese condicionante el que arrastró a los hombres del régimen del '80 hacia la ceguera y de ahí al fracaso. Porque "a principios de siglo, las clases medias y las clases trabajadoras poseían una existencia tan visible que sólo la ceguera de los que querían perderse podía impedir que se las descubriera" (BHA, 108). Mientras que la visibilidad de la nueva realidad a Romero se le ocurre óptima, lo que nubló la mirada de estos hombres de Estado fue el relajamiento creciente producto de una prosperidad económica que parecía no encontrar límites. Así, señala Romero visiblemente fastidiado, se "suscitó un fácil sentimiento de conformismo que cegó las posibilidades de descubrir las inevitables y bruscas mutaciones que necesariamente se preparaban en el seno de esa realidad, en cuyo desarrollo se advertía un vértigo que no podía asegurar ninguna estabilidad" (IA, 18). La ausencia de un actualizado **Facundo** que proveyera las nuevas coordenadas sobre las cuales entender a las masas aluviales, por definición difíciles de aprehender, constituyó un vacío flagrante que aquellos hombres dominados por la "peligrosa seguridad del realismo ingenuo" legaron al futuro. Es que actuaban convencidos, como tantos otros en la historia, de "que lo que es no podrá ser de otra manera", dejando "al mundo entregado a una suerte de fatalidad" (HV, 26) que los condenaba a ser espectadores tontos de la historia. Sumando a la escisión que constituye la experiencia argentina, la débil capacidad para dar cuenta de esa exterioridad nunca enteramente colonizada. Romero parece hallar las

claves para iluminar con eficacia aquellos fenómenos que, según un artículo de 1946, "cada cierto tiempo, parecen sorprender a los argentinos." No es extremadamente difícil percibir que a conjurar ese régimen traumático de la sorpresa que caracteriza a la historia argentina, sea hacia donde dirija Romero sus esfuerzos intelectuales. Las recriminaciones más agudas y los enjuiciamientos morales más contundentes —recriminaciones y enjuiciamientos sólo atenuados por una pluma que prefiere desconocer la exaltación— son lanzados por Romero contra aquellos que de haberse librado de anteojeras ideológicas y de la indolencia hubieran podido evitar la brutalidad de esas sorpresas reveladoras y el desvanecimiento de esa Argentina que conoció en su juventud y por la que quizás siguió profesando una íntima nostalgia. Pero sin embargo esas amonestaciones que pueblan sus escritos sobre Argentina parecen estar alimentadas también del deseo compasivo de que esos hombres adormilados, despierten y puedan ser advertidos, aunque sea tardíamente, de las tragedias que los rondaban.

### Contrastes

Mientras que para José Luis Romero volcarse sobre el pasado argentino significaba internarse en un drama en el cual las escisiones, las tensiones y la presencia siempre perturbante de un exterior escasamente explorado se revelaban como fenómenos imposibles de ser ignorados, un humor bien distinto se percibe en la actual experiencia historiográfica, en especial en el espacio de fronteras borrosas, notablemente expandido desde la finalización de la última dictadura militar, el de la historia de las ideas y de la cultura. El pasado argentino revisitado por la mayor parte de las obras que configuran el cuerpo canónico del renovado campo historiográfico se ha transformado en un territorio más bien armónico, en el cual las tensiones y los malditos de los que habían dado sobrada cuenta distintos actores sociales, se evaporan tal como si fueran malentendidos, quedando expulsadas así de la trama del pasado las figuras de la discontinuidad y del sobresalto. Acompañar, por ejemplo, a Luis Alberto Romero y Leandro Gutiérrez en sus investigaciones sobre los sectores populares de Buenos Aires durante el período que se abre con la Primera Guerra y concluye con el ascenso de Perón, implica sumergirse en un universo cultural y político donde lo dominante es la presencia del "vecino responsable" y la del "ciudadano educado" (SP, 13), figuras moldeadas a través de las sociedades de fomento y las bibliotecas populares, y sólo en parte eclipsadas por la del "buen católico" fraguada por las prácticas de las parroquias. Así son estas las figuras que resumirían la "nueva identidad de los sectores populares", identidad definida por la valoración positiva de "la colaboración de miembros de pertenencia social variada" y por la confianza que sus miembros expresaban en el accionar del Estado en pos de su mejora social. Que esta reflexión sobre la cultura y la identidad de los sectores populares se desenvuelva casi sin diálogo con la lógica de una escena política



fraudulenta y restrictiva —me refiero a la de la década del '30—, pone de manifiesto el deseo de evitar indagar esa zona problemática que, seguramente, dejó su huella en ese sector social. Finalmente para Romero y Gutiérrez la emergencia ya no tan plebeya ni intempestiva del peronismo se habría visto entonces abonada por la vigorosidad de esta nueva identidad reformista y moralmente burguesa.

El relato que Beatriz Sarlo nos propone sobre la vida cultural e intelectual de Buenos Aires durante la década del '20 y del '30, a través de **Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930** y de **La imaginación técnica**, parece subrayar con énfasis la imagen de una experiencia urbana y moderna saludable. La perspectiva elegida por la autora comienza a revelarse cuando se repara en la idea que parece organizar sus trabajos: la experiencia cultural de la Buenos Aires de esas décadas, es básicamente propia de una "ciudad y una cultura de mezcla". Porque la neutralidad de esta noción parece imbricarse bien con una intervención que prefiere avivar aquellos datos que hablen de continuidades y experiencias poco traumáticas antes que de luchas, decepciones y fracasos. No es la crisis de la ciudad liberal —tal como la entendía David Viñas pero tampoco como el hilo que recorrería **Viena fin-de-siècle** de Carl Schorske— lo que articula este relato sobre los '20 y '30, si no el surgimiento de las vanguardias estéticas y la fascinación por la técnica; pero, de esta forma, ambos fenómenos son leídos bajo una clave que ensombrece las determinantes políticas con las que se articulaban de forma estrecha. Esta opción hace entendible tanto la omisión del grotesco —significativo por constituir el mejor síntoma del fracaso del sueño de una nación igualitaria e integrada— como, sobre todo, el predominio de una perspectiva de lectura que permite que la producción literaria y ensayística de Arlt, Borges, Martínez Estrada o Jauretche sea recorrida de manera tal que sus tonos más agudos y chirriantes —disonancias éstas que podrían hablar de una experiencia social por lo menos problemática—, sean atenuadas hasta tornarse irreconocibles. El retrato de Arlt que finalmente se recorta a través de estos textos, es uno en el que sobresale su condición de bricoleur y su ensoñación por la técnica, quedando así destilados los tan inquietantes rasgos políticos y de zozobra moral que atraviesan su obra.

La obra de Eduardo Zimmermann, **Los liberales reformistas**, nos introduce en la vida política y estatal limitada entre 1880 y 1916, para revelarnos la férrea voluntad reformista de esa "intelligentzia administrativa liberal y



progresista" embarcada en un proyecto no sólo de crecimiento económico notable, sino también de integración social, emulable con los mejor esbozados en el resto del mundo. Embelesado por la profusión de declaraciones reformistas que, enunciadas por los hombres de Estado atestiguarían en contra de aquellos que habían acusado al régimen oligárquico por su desinterés conspicuo respecto de la suerte de las clases populares, Zimmermann prefiere hacer que su texto se deslice por este mundo pletórico de buenas intenciones, antes que detenerse a observar la escasa sino nula cristalización práctica de estas ideas. En **Los liberales reformistas**, se construye una versión del período que pone en un primer plano el Código Nacional de Trabajo de 1904 —Código que, por otra parte, no fue aprobado— y mucho más atrás, en planos casi retirados, a la Ley de Residencia y a la de Defensa Social —ambas sancionadas pero motivadas, según el autor, por la voluntad de autoexclusión de los propios anarquistas.

Si José Luis Romero lee el pasado argentino bajo la clave de un drama que aun cuando no se revele como tal a sus protagonistas, el historiador tiene el deber de reparar, la producción historiográfica dominante hoy parece empeñarse en borrar las huellas de esas tensiones, acallando incluso a los que sí vivieron ese pasado con dramática. Leyendo a Zimmermann se hace plenamente incomprensible —tan incomprensible como para las élites gobernantes— que en las primeras elecciones presidenciales libres de fraude, la mayoría electoral haya optado por abandonar esa Arcadia sin grietas aparentes para entregar su fervor a un caudillo político que enervó a los continuadores de la tradición liberal. Aquel desprevenido que tope con **Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930** y con **La imaginación técnica** difícilmente deduzca que esa experiencia intelectual y culturalmente tan plácida no fue de ninguna forma ajena tanto a las virulentas agitaciones políticas, sociales e ideológicas que se sucedían en la "era de las catástrofes" europea como tampoco al golpe de Estado que inauguró un ciclo político especialmente tortuoso en Argentina. En las investigaciones de Luis Alberto Romero y Leandro Gutiérrez, sobre la estampa de esos sectores populares hondamente normalizados y en los cuales nada de lo aluvial y anómico parece sobrevivir, no quedan marcas que anticipen la irrupción de ese movimiento político que sorprendió y encolerizó a los sectores sociales identificados con el liberalismo y el progresismo, para luego tensar inémitamente el devenir político argentino hasta por lo menos unos años atrás. Hay una opción común entonces por desterrar la conflictividad, los problemas mayores del pasado de la sociedad argentina y, a su vez, en favor de ahondar en aquellos datos que puedan hablar de una experiencia social poco traumática determinada por procesos efectivos de integración. Si estos procesos pueden ser entrevistados en la versión de la Argentina delineada por J.L. Romero, nunca se aproxima a disolver la imagen fuerte que sigue siendo la de un territorio deseoyuntado y enfrentado. La integración habita sus textos ante todo como ex-

presión de esperanza en lo que advendrá, ya que en el campo de lo acontecido sólo ha existido subordinada a las ideas de escisión y lucha.

¿Qué es lo que ha producido este giro tan sugestivo, este distanciamiento tan ostensible respecto de la interpretación de José Luis Romero, pero también de toda una manera anteriormente extendida de mirar el pasado? Tulio Halperin Donghi en un ensayo que tenía como tema la nueva imagen que sobre el pasado argentino circulaba a través de registros culturales de consumo masivo y de la literatura durante el período alfonsínista, detectaba la extraña vigencia de una visión de nuestra historia que tendía a desactivar todos los conflictos que recurrentemente la habían atravesado. Para este historiador actualmente tan admirado dentro del campo intelectual como poco seguido, la exitosa circulación de esa imagen —similar en más de un aspecto a la que parece dominante en la producción propiamente historiográfica— era inseparable del terror que a partir de 1976 se abalanzó sobre la sociedad y que colocó en el centro de su furor a intelectuales y clases medias. Esa experiencia en tantos sentidos inédita invitó a que la entera periferia argentina, con la excepción de ese pasado inmediato digno de ser integrado dentro del museo de la teratología, sea leída bajo una clave que resaltaba la conciliación por sobre el conflicto. Seguramente esta puede ser una senda explicativa también válida para entender este giro historiográfico, a la que se le podrán agregar algunas otras de diferente relevancia tales como la profesionalización avasallante de los estudios históricos, la débil criticidad respecto del propio presente y la crisis del marxismo. Pero es en esta última condición en la que me quiero detener. Es que el marxismo había aportado una forma de mirar la historia que, a la vez que se alimentaba de una dimensión utópica que irradiaba críti-

dad sobre su territorio, obligaba a tematizar el problema del poder hasta hacer de esta cuestión el nudo del relato histórico. Profundamente debilitadas las certezas y los deseos que organizaban esa perspectiva pero, al mismo tiempo, ausente la voluntad de replantear los problemas ligados al poder, no es de extrañar que las nuevas narraciones sobre el pasado se destaquen por su debilidad y su baja tensión. Vaciada de esos pilares que la politizaban acaso crispadamente, la historia puede ganar en matices pero al precio de perder significado y criticidad. Ciega ante su propia inscripción en campos de fuerzas, podrá entonces reproducirse como una disciplina aséptica que esfume en su letra el dolor, la violencia y los ensueños que acompañan indefectiblemente a toda experiencia social. Aceptar la insuficiencia del tratamiento del poder que las versiones más vulgares y extendidas del marxismo proponían y que tendían a reducirlo a un problema subsidiario de las relaciones económicas de producción, obliga a explorar nuevas formas de entramar historia y poder, o lo que es lo mismo, historia y gran política. Y es en el sendero de esta exploración donde la obra de José Luis Romero sobre Argentina se vuelve especialmente sugestiva. En primer lugar porque Romero hace de la constitución del entramado social y de la eficacia de la soberanía del Estado un problema siempre latente y que, en su inscripción histórica argentina, no termina nunca de hallar una solución final. El recurrente desfasaje que coloca al Estado frente a nuevas realidades económicas y sociales que siempre lo desbordan, puede funcionar como un buen antídoto contra las concepciones que hacen del Estado una instancia de dominación plena y para aquellas lecturas del pasado que no avanzan en la problematización del ordenamiento social. Una referencia al texto **Mil Mesetas** de Gilles Deleuze y Félix Guattari puede ser útil para iluminar de mejor manera este problema historiográfico y conceptual que introduce la obra de Romero. Homenajeando pero al mismo tiempo discutiendo la interpretación de Pierre Clastres acerca del origen del Estado y de los mecanismos inhibitorios del mismo, Deleuze y Guattari desplazaban las preguntas del antropólogo francés para afirmar que "el Estado siempre ha estado en relación con un afuera, y no se puede concebir independientemente de esta relación. La ley del Estado no es la del Todo o Nada, sino la de lo interior y lo exterior. El Estado es la soberanía. Pero la soberanía sólo reina sobre aquello que es capaz de interiorizar, de apropiarse localmente" (MM, 367). Ese perpetuo "afuera", permitiría hablar entonces de la reproducción constante de mecanismos de bandas, de sociedades segmentarias afirmadas en tensión frente al Estado y su soberanía. Esta intuición que en los filósofos franceses invita a un no demasiado secreto regocijo, a Romero lo conduce a imaginar las juntas que, aunque sea momentáneamente, pongan término a lo que se le ocurre como un desgarramiento. Es que ese "afuera" del Estado no cesa de insinuarse en la imagen que Romero propone del pasado argentino, frustrando toda posibilidad de totalidad. Por otra parte las tensiones perseguidas en su

obra no se organizan fundamentalmente en un campo de fuerzas tendido en forma dual, en el cual una clase social dominada o una alianza de clases sociales dominadas colisionan con el Estado y el orden social y económico establecido. La tensión que abunda en su lectura discurre preferentemente entre los marcos institucionales y jurídicos (Estado) y lo que escapa a su soberanía y, en su reverso, entre esos mismos marcos y lo que su soberanía no incluye. Conforman ese "afuera" que convive críticamente con el Estado las masas gauchas que expresaban "la forma extrema de esta actitud antipolítica y antisocial que aparece en las campañas"; a partir del '80 lo habitan los que componen "el nuevo complejo social que no se afincó definitivamente y conservó su naturaleza inestable, ajena a los problemas colectivos, de clases unos, puramente individuales otros"; se entrevé esa exterioridad exacerbada en las metrópolis que después de la crisis del '30 "dejaron de ser estrictamente ciudades para transformarse en una yuxtaposición de guetos incomunicados y anómicos" (LCI, 322); lo constituye ese oxímoron que es "la sociedad anómica". Así este "afuera" se encuentra lejos de poder ser pensado como una unidad que se defina en oposición franca al ordenamiento social existente; sus rasgos centrales son la profunda heterogeneidad y la carencia de un modelo alternativo de sociedad para confrontar con el dominante. En una entrevista que se le realizaba en 1976 y luego de señalar la fuerte impresión que le había provocado el "planteo de la dinámica histórica" presente en la obra de Marx, enunciaba algunas de sus objeciones al pensamiento del revolucionario alemán. Destaco dos aspectos de éstas; decía Romero que siempre había creído que "la vida histórica no es racional" y, al mismo tiempo, que en su opinión la dinámica histórica más que una dialéctica en la cual se enfrentan dos contrarios, "es una dialéctica múltiple, más variada y menos lógica que aquella." Apelando a la distinción entre micropolítica y macropolítica, Deleuze y Guattari parecen otra vez ser útiles dentro de esta interpretación y valoración que estoy proponiendo de la obra de Romero sobre la Argentina: "Se dice equivocadamente (sobre todo en el marxismo) que una sociedad se define por sus contradicciones. Pero eso sólo es cierto a gran escala. Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia, a la máquina de sobrecodificación" (MM, 220). Si el punto débil de algunas de las interpretaciones del pasado argentino que querían destacar en él la escena del conflicto, se había localizado en la presuposición de enfrentamientos duales que aunque más no fuera en germen siempre se hacían presentes, la operación que atraviesa la obra de Romero, al hacer hincapié en el exceso de las masas respecto de lo instituido, rescata la noción de tensión evitando al mismo tiempo aquella anterior figura que hoy difícilmente nos persuade.

De esta forma se hace evidente que los habitantes de la exterioridad delineada por Romero se parecen poco a los obreros con con-

ciencia de clase que transitan los relatos marxistas más vulgares, pero menos se asemejan a esos sectores populares reconocidos en la figura del buen ciudadano. Sus identidades son vagas, vaporosas y eso mismo los hace difícilmente aprehensibles. Si hay un modelo sobre el cual estas sucesivas oleadas de masas parecen moldearse, éste es el que aporta la figura del "bárbaro". Es que la deuda con Sarmiento es más profunda que las preveniciones que lo llevan a desestimar el uso de este término en su acepción iluminista y con la carga valorativa que arrastra. Se hace explícita esa deuda, que introducirá sin decir su nombre la figura del "bárbaro" en su obra, cuando el propio Romero declara que desea inscribir su labor historiográfica en la estela dejada por el sanjuanino, a partir de celebrar la antítesis entre ciudad y campo como determinante de la historia argentina y latinoamericana. Se hace visible también cuando toma de Sarmiento la dinámica de masas que según éste inaugura la Revolución de Mayo, para dar por comenzada su "era criolla" y, para luego, sobre ese mismo esquema, interpretar a la era aluvial ("Una vez más, como en las vísperas de la emancipación, empezó a brotar de entre las grietas de la sociedad constituida mucha gente de impreciso origen" LCI, 319). Pero también se puede percibir la supervivencia del "bárbaro" cuando retrata a las masas inmigrantes como aluviones deseosos de penetrar en la "sociedad normalizada" infiltrándose a través de sus intersticios, masas en las que se hallaban ausentes las "razones válidas para frenar el desborde de los instintos o, simplemente, del desesperado apremio de las necesidades" (LCI, 333). Atraídos por los destellos de la ciudad se lanzan sobre ella no para revolucionarla desde sus cimientos —y menos aún para transformarse ellos en buenos ciudadanos— sino para gozarla y ascender socialmente aunque sin la autorización debida. Subrayan-

do la relevancia histórica y conceptual del bárbaro en oposición a la figura del salvaje asociado, clave en las ficciones contractualistas, Michel Foucault señalaba que una de las relevantes operaciones de la filosofía política se definiría por "no querer dejar pasar nada del bárbaro a la historia" (GR, 144). Filtrándolo, impidiendo que su huella sobreviva en los relatos del pasado, se puede abonar la idea de un poder que nació de un contrato y no de la violencia. Aunque no sea este un tema recurrente en la obra de Romero, sí lo es el de la presencia constante de una exterioridad posible de pensar como bárbara. Esta imagen se repite: los inmigrantes le oponen a la sociedad instituida "la fuerza de un grupo, una fuerza multiplicada porque se ejerce sin sujeción a normas, de manera irracional. Era la fuerza del que se siente ajeno a aquello que ataca y que carece de frenos para la acción" (LCI, 334). Contra su deseo y quizás también contra su escritura, en la obra de Romero, los bárbaros sobreviven. "Ofensiva del campo sobre la ciudad"; ciudades fraccionadas en guetos que circunscriben y retienen a la población; ciudades, que a los ojos de su fracción normalizada, se han transformado en "monstruos sociales" como resultado del obrar de los "invasores" que las "desfiguran"; "grupos compactos, ajenos a las reglas de la urbanidad, atropellando el sistema que para los demás era pactado y apoderándose o destruyendo lo que era de los otros, de la sociedad normalizada"; inmigrantes que "asedian" a la sociedad. Giros y palabras indicativos de una forma de pensar el pasado, la sociedad y la ciudad que remite a la idea de lucha y de guerra. En esta exploración que proponía a través de la obra de J.L. Romero en función de detectar como se unían en una misma trama historia y poder, esta última pista se impone como clave. Lo mejor de su obra revela que para Romero no hay relato histórico si no es a través del relato de un enfrentamiento. Si sus inclinaciones lo llevaron hacia zonas de la historiografía hoy redescubiertas y que parecen prestarse como pocas a la construcción de imágenes estetizadas del pasado, para este historiador hacer historia de las ideas, de la cultura o de la ciudad obligaba a encontrar en estos objetos y en su contacto con otras series de lo social, las huellas nunca demasiado esfumadas de combates. Aunque tal vez haya permanecido imperceptible para aquellos que vivieron cada momento histórico, la plataforma sobre la que se desplazaban no hablaba de otra cosa que de enfrentamientos que el historiador debe relevar. Sin duda Romero hubiera deseado narrar la historia de la integración definitiva y de la homogeneidad final, pero su destino le reservó ser el narrador de la guerra sorda e infinita.

#### "Metido en este mundo, empezaron a pasar muchas cosas"

No logra recordar precisamente Romero si fue en 1944 ó en 1945 cuando Daniel Cosío Villegas, fundador del Fondo de Cultura Económica, llegó a la Argentina en busca del autor para un libro sobre ideologías e historia argentina que apenas tenía en mente. José Luis Romero por entonces rondaba los 35





años y era profesor en la Universidad de La Plata, siendo su área de investigación y docencia la historia romana y en menor medida la medieval. Sus frecuentes viajes hacia esa ciudad —en el tren de las 12 y 15 a la ida y en el de las 5 y 32 a la vuelta— los comparaba con Pedro Henríquez Ureña, por cuya erudición profesaba una no demasiada secreta admiración y a quien solía someter a su metralla de preguntas sobre los múltiples temas que, creía, un humanista podía responder. Fue finalmente Henríquez Ureña quien aconsejó a Cosío Villegas que dejara ese libro futuro en manos del joven historiador. Primera mitad de la década del '40, y 3 o 4 veces por semana Romero y Henríquez Ureña —siempre del lado de la ventanilla y con la voluntad fallida, por las interrupciones de su acompañante, de corregir sus papeles— viajan en tren hacia La Plata.

La segunda guerra mundial pero sobre todo el ascenso vertiginoso de Perón y la creciente agitación de las masas obreras, cargaban de nerviosismo a esos años. Romero recuerda, sin lograr suavizar del todo aquello que acontecía, que él se encontraba "en ese limpio y aséptico campo de la erudición" y que de pronto "empezaron a pasar en el país muchas cosas". Romero y Henríquez Ureña conversan amablemente en el tren pero sin la familiaridad que delataría una relación de pares. Para Romero estos informales diálogos tienen casi la entidad de clases informales. Sin embargo, más de una vez, la voz del profesor en ese tren de las 12 y 15 o de las 5 y 32 habrá quedado relegada en un segundo plano ante las extrañas escenas que poco a poco se montaban en los alrededores de La Plata. Quizás, inclinándose hacia el lado de la ventanilla y a punto de lanzar la premeditada pregunta que animara el recorrido, Romero, al tropezar con el espectáculo rotundo que ofrecían en la primera mitad de los '40 las barriadas obreras que se interponían entre ambas capitales, prefirió callar. A pocos kilómetros de La Plata habían crecido al ritmo de la industrialización ciudades como Berisso y Ensenada; en éstas se cruzaban inmigrantes europeos y sus hijos con trabajadores que habían llegado de Catamarca, Santiago del Estero o de Santa Fe, expulsados de sus

provincias, por la crisis agrícola. Romero animado de esa "profunda ternura" que decía tener por el ser humano, y en especial por el pobre, habrá mirado perplejamente, pero sobre todo transido de compasión. El historiador inglés Daniel James en su excepcional artículo sobre el 17 y 18 de octubre en La Plata y sus zonas aledañas, reconstruye en detalle cómo ese mundo obrero y popular hasta ese entonces deferentemente distanciado de la ciudad divisa del positivismo argentino, irrumpió sobre ella causando asombro y pánico entre sus ciudadanos. La invasión, sólo en muy pequeña parte organizada, tuvo mucho de fiesta y de exceso. Esa gente que había sido observada por Romero con condescendencia —pero sin duda también desde la superioridad y la seguridad que le daba la condición de hombre de estudios, hijo de una familia próspera y que se codeaba con lo más granado de la intelectualidad argentina—, durante esos días ahora míticos, rompió las luces del alumbrado público, hizo gestos obscenos e insultó con ganas a los azorados transeúntes, golpeó y se mofó de los estudiantes, pasó la noche en los prolivos parques, se emborrachó y apedreó con enorme entusiasmo las sedes de los principales diarios, impidiendo incluso por varios días la publicación de algunos de ellos. Uno de los blancos preferidos de esta violencia iconoclasta fue el edificio de la Universidad de la Plata y la residencia de su rector, los que concentraron la trabajada hostilidad de los festivos manifestantes. Es que esa institución de la cual Romero era docente se había enrolado desde los primeros días del gobierno militar en la más activa política opositora. Pero como lo propone James la elección preferencial de ese blanco posee un significado más hondo que el que la mera respuesta a un posicionamiento político dejaría entrever. Esos años, esos días, cercaron la escritura de **Las ideas políticas en Argentina**. La fuerte impresión que produjeron en su autor, quien al igual que tantos otros hasta ese entonces y tal como lo dice Tullio Halperin, había creído "en una Argentina con problemas pero sin problema", se deja ver en la singular imagen que propuso de la Argentina. Walter Benjamin proponía que "articular históricamente lo

pasado significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro". En cada una de las imágenes que del pasado argentino hilvanó J.L. Romero destella aún ese instante de peligro; peligro para esa tradición liberal con la que más allá de sus fuertes amonestaciones nunca dejó de identificarse y para aquella sociedad creada bajo su influjo y cuya último capítulo, decadente pero en más de un aspecto todavía fastuoso, conoció Romero y quizás nunca dejó de extrañar. Pero peligro también para la Argentina por la cual apostaba y que reservaba para los pobres un lugar que se le ocurría más justo y respetable que el que les había otorgado la entera historia argentina e incluso la experiencia peronista. Luego del 17 de octubre seguirá creyendo, y tal vez con más fervor que nunca, en la posibilidad de la redención colectiva, pero al mismo tiempo no podrá olvidar ese otro rostro que hace de las masas un peligro, rostro seguramente presentado durante esos viajes en tren y finalmente confirmado en esos días en que pasaban "muchas cosas". Que acaso hoy el sueño de una sociedad profundamente integrada sobre la base de principios extraídos del ideario liberal y fundidos en una de las vertientes del socialismo, se nos ocurra imposible de compartir o sencillamente una pesadilla, es quizás lo de menos. El contenido de ese anhelo persistente empuja ante lo que el mismo posibilitó: una escritura del pasado siempre tensa, la narración de la Argentina como drama y la repetida advertencia sobre la precariedad de todo presente; a los que poco nos ata a este presente esa advertencia, lejos de crearnos pesar, nos regocija y entusiasma.

#### Referencias bibliográficas

- Benjamin, Walter, **Discursos interrumpidos**, Buenos Aires, Taurus, 1989.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, **Mil Mesetas, Capitalismo y esquizofrenia**, Valencia, Pre-textos, 1988. (MM)
- Foucault, Michel, **Genealogía del racismo**, Buenos Aires, Altamira, 1992. (GR)
- Luna, Félix, **Conversaciones con José Luis Romero**, Buenos Aires, Sudamericana, 1986.
- Romero, José Luis, **Breve Historia de la Argentina**, Buenos Aires, Huemul, 1993. (BHA)
- Romero, José Luis, **La experiencia argentina**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1989. (EA)
- Romero, José Luis, **La historia y la vida**, La Plata, Yerba Buena, 1945. (HV)
- Romero, José Luis, **Las ideas en la Argentina del siglo XX**, Buenos Aires, Biblioteca Actual, 1987. (IA)
- Romero, José Luis, **Las ideas políticas en Argentina**, Buenos Aires, FCE, 1992. (IPA)
- Romero, José Luis, **Latinoamérica: las ciudades y las ideas**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976. (LCI)
- Romero, Luis Alberto y Gutiérrez, Leandro, **Sectores populares, cultura y política**, Buenos Aires, Sudamericana, 1995. (SP)
- Sarlo, Beatriz, **La imaginación técnica**, Buenos Aires, 1992.
- Sarlo, Beatriz, **Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.
- Zimmermann, Eduardo, **Los liberales reformistas**, Buenos Aires, Sudamericana-Universidad de San Andrés, 1995.



# LA ABEJA LA ORQUIDEA

Raúl García

El encuentro entre Gilles Deleuze y Félix Guattari en una escritura común es el punto de partida para las reflexiones que plantea el autor de esta nota. Raúl García es psicoanalista y poeta, y docente en la Facultad de Psicología (UBA). Este ensayo es parte de **El pensamiento en el desierto**, libro de próxima aparición en la Colección Puñaladas de Ediciones Colihue.

"Únicamente los amigos pueden tender un plano de inmanencia como suelo que se hurta a los ídolos".  
**Deleuze-Guattari**

Devenir-Guattari-de-Deleuze y devenir-Deleuze-de-Guattari. ¿Cómo es que devienen? ¿De qué modo uno deviene en el otro? ¿Qué es devenir? El devenir es una relación entre dos, una composición que no es la misma para ambos. Esta composición también es llamada "robo", "boda" (contra natura), "fenómeno de doble captura".

El devenir no es una noción del orden de la identificación que juega en el espacio psicoanalítico, sino que justamente se trata de un concepto que permite salir, escapar, fugarse de ese espacio. La identificación se maneja en base a la relación modelo-copia, confluencia de los flujos hacia el Uno, punto de la repetición. En cambio, el devenir es una multiplicidad, un bloque donde un elemento no se reduce al otro, sino que es un encuentro en el que cada uno de los términos choca con las líneas del otro y hace con ellas su propio recorrido: en el primero, cuando toma las líneas pertenecientes al otro, no hay confusión, ni "ser como el otro", porque esas líneas ya no pertenecen exclusivamente a ese otro. Hay una fuga del primero por líneas nuevas, segmentos de composición donde tienen origen otros espacios, otros recorridos. Esas líneas han sido desterritorializadas.

Robar: apropiarse de las líneas de otro, tratándolas como propias. Este proceso tiene lugar entre dos, pues siempre las líneas del otro van a estar en el recorrido del primero, con otras velocidades, con otros colores, con otras dimensiones.

Encuentro con: Deleuze con Guattari, Guattari con Deleuze... Y: Deleuze y Guattari, Guattari y Deleuze. ¿Cuáles son las principales líneas propias que ellos llevan al encuentro? Deleuze: cuerpo sin órganos, multiplicidad, sentido, diferencia, acontecimiento, singularidad.

Guattari: máquinas deseantes (posteriormente inconciente maquínico), transversalidad, esquizo, fantasma de grupo, regímenes semióticos.

"Félix y yo decidimos trabajar juntos. Al principio lo hicimos por cartas. Luego, de tiempo en tiempo, en sesiones donde uno escuchaba al

otro. Nos divertimos mucho. Nos aburríamos mucho. Siempre había uno que hablaba demasiado. Con frecuencia pasaba que uno proponía una noción que no decía nada al otro, y el otro llegaba a utilizarla sólo meses después en otro contexto. También leímos mucho. No libros enteros, sino trozos. A veces encontrábamos cosas totalmente idiotas que nos confirmaban los prejuicios del Edipo y la gran miseria, la gran pobreza del psicoanálisis. A veces nos encontrábamos con cosas que nos parecían admirables y que teníamos ganas de desarrollar. También escribíamos mucho. Félix trata a la escritura como un flujo esquizo que carga toda suerte de cosas. A mí me interesa que una página fugue por todos los costados, pero que a la vez esté bien cerrada, como un huevo. También me interesa que haya retenciones, resonancias, precipitaciones y un montón de larvas en un libro. Escribíamos realmente de a dos, no teníamos problemas en ese sentido. Hicimos versiones sucesivas".

Un relato del encuentro. Respecto al tratamiento de la escritura: *escribir de a dos*. Guattari trata a la escritura como un "flujo esquizo", una escritura esquizo; en la consolidación de su estilo fué determinante el trabajo clínico con pacientes esquizofrénicos. En otro pasaje de la misma entrevista, confiesa Guattari: "siempre estuve enamorado de los esquizos". Su artículo "De un signo a otro" —escrito en la década del 60—, desde la primera línea se impone como una escritura que carga el discurso esquizo, en un abierto (y violento) enfrentamiento con la "letra" de Lacan (respecto a la primacía del significante). Deleuze, en cambio, escribe fugas, hace que el texto tartamudee, ejerciendo en él la multiplicidad. El texto abierto a deveni-

res, resonancias, etc.; sobre todo, es un sistema abierto.

El encuentro nos conduce inevitablemente a la producción textual. Un producto —el primero— de la escritura del encuentro.

**El Antiedipo** es un libro escrito de a dos. Aquí ya existe un devenir mutuo, una multiplicidad textual, una escritura que comienza a fugar: va a haber otros libros conjuntos: **Rizoma, Mil mesetas, ¿Qué es la filosofía?, Kafka, Psicoanálisis y política** (del que participaron además Claire Parnet y Carmelo Bene); libros escritos con otros: Deleuze con Claire Parnet, **Diálogos**, con Carmelo Bene, **Superposiciones**; Guattari con Toni Negri, **Les Nouveaux Espaces du Liberté**.

También están los libros que cada uno firma individualmente en los cuales el encuentro no cesa de crecer, el devenir prolifera. El **Antiedipo** en sí mismo es una crítica terminante al concepto de autor. La figura moderna del autor ya había sido criticada por Foucault y Barthes, entre otros, pero es en la construcción del **Antiedipo** que la crítica aparece actualizada, y por lo tanto desplazada, además de actuada, o sea encarnada. Podríamos preguntarnos: ¿quién ha escrito el libro? ¿Cómo ha sido escrito?... ¿una letra por cada uno de ellos?, ¿un capítulo cada uno?, ¿una frase cada uno?... Estas preguntas pierden sentido si lo que se piensa es el propio proceso de escritura. ¿Qué importancia tiene (aunque es cierto que somos curiosos y deseamos saberlo) saber quién escribió esa frase o quién escribió la otra? ¿Con este tratamiento de la escritura, no es importante determinar a quién pertenece esta idea o tal otra? Lo realmente importante es que la frase, la idea, están escritas, son una producción de ese de a dos. No hay autor, y no porque haya dos "nombres" en lugar de uno; el concepto de autor es un concepto moderno (Barthes), es un lugar de origen respecto a la obra, punto donde todos los pensamientos que la constituyen confluyen. Es un foco de agrupación unívoca de las significaciones. El autor es el vértice de la síntesis subjetiva. Preexiste a la obra y la determina por entero. Es preciso no confundir al autor con el escri-





El pasado miércoles 20 de noviembre se presentó en el aula magna de la Facultad de Filosofía y Letras el libro de Horacio Tarcus **El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña**, que editó El Cielo por Asalto. Blas de Santos presentó y coordinó en nombre de la editorial, avanzando una reflexión sobre la transmisión, el olvido y la memoria. En el panel de presentación, Horacio González se refirió al libro de Tarcus como una invocación de la tragedia y Roberto Pittaluga buscó definir su lugar dentro del campo historiográfico actual. Por otra parte, mientras Jorge Schwarzer rememoró su experiencia en la revista **Fichas** junto a Milcíades Peña, Marcelo Frondizi recordó los años de su formación política con su tío Silvio Frondizi. Se hicieron presentes numerosas personalidades del campo político e intelectual, así como amigos, camaradas de militancia y familiares de las figuras homenajeadas, entre los cuales no podemos dejar de mencionar a la esposa y los hijos de Milcíades Peña y al dirigente trotskista peruano Ricardo Napurí, quien se refirió a su relación con Silvio Frondizi. A continuación transcribimos tramos de las intervenciones de los integrantes del panel.

### Horacio González Invocación de la tragedia

El libro de Horacio Tarcus invoca la tragedia según un motivo clásico, como el que recuerda Lukács en **El Alma y las Formas**, donde la idea de forma es la posibilidad de enmarcar la vida en los nombres. Al fin, quien tiene una forma, tiene un destino. Y todo destino es justamente el único conocimiento que es inalcanzable tener sobre nosotros mismos. De ahí su absurdo parecido con la autonomía y la libertad. Pero también se podría decir que hay una tragedia del nombre vinculada al uso político de la máscara y del velamiento. En su sentido más inmediato, esto nos lleva al pseudónimo empleado con propósito de protección de una acción recóndita o clandestina. Pero el pensar trágico, pariente de un sustrato informulado que acecha bajo la superficie de las cosas, siempre va más allá. Nos habla del momento inexplicable en donde un elemento se desprende de otro sin encontrar su rumbo, su amarre, su ser. El saber trágico trata de hechos y vidas desamarradas, que en un instante sienten el vértigo de la desavenencia de la unidad, sin que se perciba el sentido de esa ruptura. Justamente, lo trágico surge del sentimiento de que al formular una verdad, nos desprendemos automáticamente del mundo, como si en él sólo quedaran réplicas, símiles, dobles.

una persona o de un sujeto: por ejemplo, la individuación de una hora del día, de una región, de un clima, de un río o de un viento, de un acontecimiento. Y quizás se cree por error en la existencia de cosas, personas o sujetos. El título **Mil mesetas** reenvía a esas individuaciones que no son personales ni de cosas<sup>8</sup>.

El **rizoma** ha crecido entre ese bloque Deleuze-Guattari. La imagen del pensamiento-árbol finalmente reventó, lo que hubo entonces es una proliferación del pensamiento-**rizoma**. *¿Se ha hecho lo múltiple!* La multiplicidad escribe, piensa, actúa. En esa tercera persona del plural, de la cual hace uso el bloque Deleuze-Guattari, estallan las voces. No es multiplicidad por el simple hecho de que canten dos voces, puesto que allí anidan mil voces, es un manojo de voces que resuenan. Es multiplicidad porque en ese bloque se produce el **acontecimiento**: Es música (y en **Mil mesetas** la música y la voz tienen un estatuto importantísimo). La multiplicidad no reside en el  $N + 1$ , sino en el  $N - 1$  (a la trascendencia le responde la **immanencia**).

El libro es un rumor creciente de conceptos extraños de distintos ámbitos científicos, por ejemplo los espacios riemannianos, catástrofes, agujeros negros, conjuntos flú, bifurcaciones, etc. ("nociones fundamentalmente inexactas, y sin embargo absolutamente rigurosas")<sup>9</sup>. Desterritorializadas, esas nociones son sometidas a otro tipo de rigor, ya no un rigor científico, sino más bien un rigor que se encabala entre la filosofía, la ciencia y el arte.

El libro-sistema-abierto permite la interpenetración de un "anillo" con cualquiera de los otros que lo componen. Podemos pasar de un punto de una meseta a un punto de cualquier otra; esta es la lectura que ese texto suscita o invita, una lectura rota o quebrada, de modo que un punto del libro pueda conectarse con cualquier otro: así crece la raicilla, el **rizoma**.

"...lo que nos interesa son los modos de individuación...". En el libro no hay personas, cosas o sujetos. Hay vientos, horas, ilustraciones; en suma: se trata todavía de los acontecimientos (incorporales). ¿Qué es una individuación? La muerte existía y vino Guattari a encarnarla. El "morir" se actualizó en el cuerpo de Guattari. La individuación es la curva del acontecimiento en su efectuación corporal. Deleuze-Guattari (ese "nosotros") no va a enfocar simplemente las efectuaciones corporales, sino aquello que le antecede, aquello que va a efectuarse en un sujeto o una cosa. El pensamiento se remonta a lo pre-individual y alcanza los modos de individuación. El mundo de las puras diferencias opuesto al mundo de las diferencias pasadas por el concepto racional.

Una de las hipótesis que martilla en la densidad textual de **¿Qué es la filosofía?**, y que hace de él un libro filosóficamente contundente, consiste en afirmar y desplegar la potencia que dispara la amistad en la tarea filosófica: tallar la incorporeidad del concepto. Es sobre todo en la Introducción y en la primera parte -intitulada **Filosofía**- donde se sigue un desarrollo argumental de aquello que se entiende por filosofía, y es en este mismo desarrollo donde el bloque Deleuze-Guattari habla de sí mismo.

"Si la filosofía tiene unos orígenes griegos, en la medida en que se está dispuesto a decirlo así, es porque la ciudad, a diferencia de los Imperios o de los Estados, inventa el **agon** como norma de una sociedad de 'amigos', la comunidad de los hombres libres en tanto que rivales (ciudadanos)"<sup>10</sup>.

Tal vez anide en la cita —en el argumento que atraviesa el libro— una respuesta al rumor de conflicto que atravesaba al bloque. De todos modos, la "amistad" no es confusión con el otro. "Cuando la amistad se vuelva hacia la esencia, ambos amigos serán como el pretendiente y el rival (¿pero quién los diferenciará?); es inclusive rivalidad, distancia. Es entonces cuando se vuelve imprescindible la pregunta por la amistad: ¿Qué quiere decir "amigo"? Si la filosofía tiene origen en la amistad, o sea en la rivalidad y la distancia, el filósofo es el "amigo del concepto".

"...el amigo tal como aparece en la filosofía ya no designa a un personaje extrínseco (...) sino a una presencia intrínseca al pensamiento..."<sup>11</sup>.

La amistad habita la intimidad del pensamiento, y en esa interioridad ya no tiene sentido asignarle la propiedad creativa de un concepto a uno o al otro, ya no es posible pensar en términos de dos individualidades que producen ideas o pensamientos. Es pura producción filosófica que, de este modo, ya no es contemplación o reflexión (ni siquiera comunicación). La filosofía debe construir planos sobre esa amenaza constante que es el caos. ¿Quién es el filósofo del bloque? ¿Deleuze o Guattari? Si recurrimos a la legalidad que impone el saber universitario, el filósofo es Deleuze. Pero en incontables ocasiones el propio Deleuze ha dicho que el "más filósofo" de los dos era Guattari, con el objetivo de desmontar ese dispositivo de encasillamiento universitario. En todo caso, el "extranjero", en el ámbito filosófico, no es Guattari; si hay un extranjero en este trabajo filosófico del concepto, es el propio bloque, el devenir Deleuze-Guattari en la irreductibilidad de los términos con que se compone.

### Notas:

1. Gilles Deleuze (con F. Guattari): "Entretien sur **L'anti-Oedipe**". En: **Pourparlers**, París, Minuit, 1990, p. 25 (traducción de Héctor Scaglia y Raúl García).
2. *Ibidem*, p. 26.
3. Félix Guattari. **Psicoanálisis y transversalidad**. Buenos Aires, Siglo XXI, 1976.
4. Deleuze/Guattari. **Antiedipo**. Barcelona, Barral, 1974.
5. Roland Barthes, **El susurro del lenguaje**, Barcelona, Paidós, 1987.
6. Deleuze-Parnet. **Diálogos**, Valencia, Pre-Textos, 19... pp. 21-22.
7. Deleuze-Guattari. **Mil mesetas**, Valencia, Pre-Textos, 1988.
8. Gilles Deleuze. "Entretien sur **Mille Plateaux**", en **Pourparlers**, pp. 39-40.
9. *Ibidem*, p. 45.
10. Deleuze-Guattari, **¿Qué es la filosofía?**, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 15.
11. *Ibidem*, p. 9.

tor. Este último no es lugar de origen sino de apertura; en él coexisten discursos, pensamientos, trazos, otras escrituras. Huellas que hacen del escritor una figura estallada, un espacio de circulación constante de diversidad de flujos. El escritor se define más bien por la escritura que por otra cosa, o sea por el infinitivo **escribir** (incluso como performativo). Hay cosmos de flujos que lo atraviesan de parte a parte, dejándole una marca, un trazo. Allí el escritor. El **Antiedipo** es un libro escrito por un bloque Deleuze-Guattari o Guattari-Deleuze. Un bloque no es exclusivo de alguna cosa o de alguien, es una composición, un **entre**, un **y**.

"(con Félix) Sólo éramos dos, pero lo que contaba para nosotros no era tanto trabajar juntos como el hecho extraño de trabajar entre los dos. Uno dejaba de ser "autor". Y ese entre-los-dos remitía a otras personas, diferentes para uno y para otro. El desierto crecía, pero crecía poblándose cada vez más. (...) Yo le he robado a Félix, y espero que él haya hecho lo mismo conmigo. Tú sabes perfectamente cómo trabajamos, pero lo repito porque me parece importante: no trabajamos juntos, trabajamos entre los dos"<sup>6</sup>.

El **Antiedipo** —si fuese posible resumir su objeto— se mueve entre dos polos. Por un lado, una crítica al orden psicoanalítico y a uno de sus pilares de apoyo, el Edipo; por otro lado, es un análisis del modo de ser del capitalismo y sus relaciones con la esquizofrenia. Aproximando las máquinas, el inconsciente esquizo y los modos de producción capitalistas en general, van a provocar la emergencia del esquizoanálisis, posteriormente llamado pragmática. Deleuze-Guattari no es ni uno ni dos nombres propios. Es un pico en el cual se armojan infinidad de cosas, gestos, ideas, ritmos, conceptos, sonidos, etc. Deleuze se desterritorializa en Guattari, y a medida que se reterritorializa, a la vez desterritorializa aquello que robó en Guattari, y lo conduce a otras dimensiones, lo somete a otro tipo de vibraciones. Lo mismo con Guattari. Un bloque (Evolución a-paralela). Luego, **Mil mesetas**<sup>7</sup>. También ese bloque Deleuze-Guattari suscribe su firma al pie de página. Respecto a **Mil mesetas**, en una entrevista, responde Deleuze:

"Es como un conjunto de anillos rotos. Cada uno puede penetrar en los otros. Cada anillo o cada meseta debería tener su clima propio, su tono propio o su timbre. Es un libro de conceptos, hacer filosofía es ensayar, inventar o crear conceptos. (...) Cada anillo o meseta debe montar un mapa de circunstancias, es por ello que cada una tiene una fecha, una fecha ficticia y también una ilustración, una imagen. Es un libro ilustrado. En efecto, lo que nos interesa son los modos de individuación que no son ya los de una cosa, de

Invocar lo trágico supone ahora un desafío inusual si se quiere nuevamente aliar ese sentimiento al gran patrimonio teórico del marxismo. No es que en su empresa original no lo tuviera (basta con recordar la implícita cita de la **Estética** de Hegel con que inicia Marx el **XVIII Brumario**, un escrito enteramente dedicado a la tragedia de la cómica escisión entre el presente y el pasado), sino que generaciones enteras de marxistas creyeron que el tragicismo de la dialéctica inhabilitaba a ésta para componer grandes frisos histórico-sociales. En ellos, se creía, era menester preservar una tranquila idea de superación de cada momento concreto, garantizado por el optimismo progresista de la historia.

Pero mientras el ideal del progreso, por más dialéctico que se presente, es previo a los actos, el pensamiento trágico no es **previo** a nada sino que representaría la manifestación misma de sus actos. De ahí su enorme parentesco con la dialéctica —pues es una dialéctica sin culminación ni síntesis—, pero también su opción por una dialéctica obstaculizada o, mejor, hipnotizada, que se detiene de repente, dejando en estado de dramática tirantez a todos los componentes de un conjunto mayor. Lanzarse a resituar el marxismo con estas insinuaciones de lo trágico, significa apartarlo una vez más de su destino de ciencia profesional del analista político —destino contra el cual combatieron un Lukács, un Gramsci, un Carlos Astrada, un Mariátegui, un Adorno—, para permitir un reencuentro con su destino de pensamiento sobre una política que se hace reabsorbiendo, en un acto de repliegue sobre sí, lo incesantemente pensado sobre ella. Queda sin embargo la duda si sería posible esta idea de lo trágico entrometida en el corazón del pensamiento sobre las clases sociales y del conflicto histórico en las formaciones capitalistas. Tarcus indica que fue de este modo que Silvio Frondizi y Milcíades Peña se lanzaron a trazar el gran cuadro de las existencias sociales en una historia nacional considerada trágica porque lo eran los actos sociales que persistentemente giraban alrededor de motivos irresueltos, por encima de una sociedad que no estaba preparada para ellos. De ahí que no solamente percibiríamos una tragedia

en sus biografías políticas —el suicidio de uno, el asesinato del otro—, sino también en sus estilos de reflexión y en la vida impaciente de los conceptos que imaginaron. Así, la idea de marxismo olvidado —esbelto y bravo título del libro—, resume en gran medida la idea del destino para los trágicos. En un destino que pesa como una señal que parece ser indecifrabla para las generaciones posteriores, que sólo aceptan el sino lineal de la historia. Pero decimos que lo indecifrabla es una amenaza, y por lo tanto, puede ser revisada o apelada.

Ese es el sentido del libro de Tarcus, una apelación que, al mismo tiempo que desea levantar a nombres insignes del olvido, también pone el olvido como una categoría interior del espíritu trágico. Mientras el pensamiento histórico social se completa a sí mismo con un sentido lleno de las cosas, el pensamiento trágico lo es porque acepta de entrada la acción desdichada, perdida o suprimida para su uso por las camadas ulteriores. Recuperarla es la tarea emotiva, propia de una sentimentalidad revolucionaria. Y esta sentimentalidad también puede estar en los archivos, en papeles viejos que llegan hasta nosotros para asegurarnos que otros tantos, semejantes o equivalentes, se han perdido. Tarcus es un investigador que sabe que hay vida en los documentos dormidos u olvidados, y sólo falta recobrarla. Técnica de hechicero, técnica trágica también, que el mero académico que se solaza con sus visitas a los archivos no consigue entender.

Milcíades Peña puede ser rescatado de su polvorienta existencia entre papeles omitidos, revistas abandonadas y libros vetustos —y eso que de estos acontecimientos nos separan apenas menos de tres décadas— precisamente porque con el uso persistente de pseudónimos, con su suicidio y con el arte de poner una pátina de misterio sobre la propiedad, está llamando al investigador de vidas sepultadas u olvidadas. Ese llamado siempre ocurre porque no hay vida que no deje un resplandor en el pasado, pero en este caso, el llamado es una voz apagada por un desastre. Resplandor trágico, pues, porque no sólo esas vidas son lo inacabado perfecto —única perfección que reclamarían— sino porque en todo nos asombran con su idea del quehacer intelectual, apresado en infinitas polémicas que por un lado tienen un aire monástico y secreto, y por otro se abren a una absoluta y arrogante modernidad. Milcíades Peña cautiva con su juventud, juventud del suicida que ahora tiene su juventud eterna ante nosotros, cautiva con su inaplacable voluntad teórica, y cautiva con su deseo de vivir en el interior de la tensión que provocan las fuerzas más sofisticadas del capitalismo. Rastreado en Milcíades Peña puede verse hasta qué punto son contemporáneos y parte de un mismo movimiento antagónico y sutilmente complementario, que también podríamos llamar desigual y combinado, las tendencias hacia



la construcción de una nueva izquierda social en la Argentina y el surgimiento del lenguaje de la publicidad y las ciencias sociales. Acaso hoy no resolveríamos del mismo modo esta acuciante cuestión, que también abarca a otra figura del marxismo olvidado como es Carlos Olmedo, pero es imposible no tenerla en cuenta para el estudio de lo que también se puede considerar una disyuntiva trágica, entre la modernidad de los símbolos del capitalismo y la modernidad de las ideas que intentan trastornarlo.

Lucha que parece entre dos equivalencias a su vez simétricamente opuestas, que nos introducen al drama que Tarcus ha recompuesto para los lectores de esta época. Se percibe en Milcíades Peña el juego de un travieso y esquivo inventor de nombres, capaz de considerar como algo lúdico la contienda de ideas y, por lo tanto, capaz de considerar que la última propiedad disponible, la de nuestros propios nombres, debe ser colocada como parte de una diversión en la que el propio mundo literal del burgués propietario es puesto en duda. Milcíades Peña, así, escribía con numerosos pseudónimos y empleaba fotos apócrifas, al mismo tiempo que hablaba de una pseudoindustrialización. Siempre una realidad falsificada en la que no sólo debía encargarse el denunciante crítico, sino también probarla en carne propia con un juego de máscaras.

Tarcus pone ante nosotros el secreto de estas vidas con una documentación erudita, un relato apasionado y un aparato crítico renovado con necesarias discusiones y recientes descubrimientos en el interior del legado marxista. El libro de Tarcus, magnífico libro a mi entender, nos enseña con un enseñar verdadero, nos enseña que nada son aquellas cosas que tanto se exhiben, sin un examen en lo que estos desatendidos intelectuales marxistas hicieron con su energía moral e intelectual. Tarcus ha hecho ese examen para rescatar vidas, rescate que es la consecuencia suprema del trabajo intelectual, y para decirnos que en esa reconquista también alienta algo de nuestra propia condición trágica, que consiste en estar ubicados en las trastiendas de una época, no afuera de ella, sino en ese lugar donde pensar es tolerar las máscaras, pero también donde suelen intercambiarse las ideas por el sentido más alto, y más trágico, de la vida y de la muerte.

Eso es sacrificio, tragedia consumada, como acaso es toda historia, pero si entendemos esto, nada nos impide luego ser optimistas. Optimistas de una cautela cuidadosa, como corresponde, porque se está excavando una napa de tiempo ya transcurrida y relegada, y esa excavación es en sí misma un método que en nada debe repugnar al marxismo. Al contrario, es el síntoma de su revitalización necesaria, para que vuelva dentro y fuera de las universidades, a cobrar cuentas a tantos ignaros, advenedizos y burócratas, que entonces lo verán gallardo y rejuvenecido, cuando creían que ya lo habían apartado para siempre con dos o tres citas de circunstancias. **El marxismo olvidado en la Argentina** de Horacio Tarcus provoca estos impulsos de regreso, al volver desde el misterio de la historia del modo más conmovedor, recordándonos que en toda historia hay vidas a nuestra espera.



Jorge Schwarzer  
**Fichas: balance de una experiencia intelectual**

Me alegro profundamente de que se haya publicado este libro, que debe ser el primer trabajo sobre una notable experiencia intelectual en la Argentina. Yo creo que, de esa época, Milcíades Peña fue una figura excepcional, por su manera de pensar, por su creatividad, por las cosas que aportó, y además por su juventud, por la rapidez con que desarrolló sus ideas.

En 1957 teníamos 20 años, éramos un minúsculo grupo de estudiantes de la Facultad de Ingeniería, cuando descubrimos una revista que se llamaba **Estrategia**, y nos quedamos sorprendidos. Fuimos a buscar a su director y nos encontramos con una persona madura, formada, llena de ideas y de opiniones sobre la Argentina, que había terminado de escribir un par de libros —una historia del país y un análisis de la clase dominante—, pero que tenía sólo cinco años más que nosotros. Con estos escasos veinticinco años, parecía un profesor, un académico, una persona tan formal, que se establecía una distancia infinita entre él y nosotros, donde apenas podíamos ser los cadetes, los escuchas, los discípulos, en un intento por acercarnos que nunca pudimos realizar.

Pero Peña tenía algunas ideas, que a mí me marcaron, y que quiero rescatar, porque si en parte están presentadas en el libro de Tarcus, quisiera contarlas según mi propia percepción de cómo decía él esas cosas. En primer lugar, ponía un énfasis especial en que no hay caminos reales para la ciencia, y que investigar requería de un esfuerzo considerable. Insistía fuertemente en que si uno quiere reemplazar a las viejas clases dominantes en el país, tenía que demostrar que era mejor y más capaz que los intelectuales de esas clases, tenía que esforzarse en producir pero también en presentar lo producido mejor que ellos. El intelectual de izquierda debía ser más culto, más profundo, más ético, que los intelectuales de la burguesía, ése era su compromiso. Peña estaba convencido de que ése era el camino para competir verdaderamente en el debate de ideas en la Argentina. En ese sentido, Peña era orgullosamente intelectual, como antes había sido orgullosamente militante.

El tomaba el marxismo con un criterio abierto y creador, sobre todo en una época en que el marxismo tendió a dogmatizarse. El tenía claro que desde Marx había pasado un siglo, que el mundo había cambiado, que las cien-

cias habían cambiado, y que no se podía seguir repitiendo el viejo discurso del pensamiento mecanicista del siglo XIX. Un marxismo moderno era un marxismo abierto a todos estos aportes, capaz de recrear sobre nuevas bases las ideas que se construyeron socialmente. Creo que estas cosas están fuertemente marcadas en sus textos. Mencionaré dos de ellas.

Peña insistió sobre el carácter capitalista comercial de la sociedad colonial, abriendo un debate que recién empezaba, que se iba a desarrollar en los siguientes veinte años. El paréntesis de la crítica del viejo relato marxista dogmático que entendía que todas las sociedades debían seguir el mismo camino que Marx había establecido para cierta zona de Europa Occidental. Según este relato, en el primer día Dios había creado a la sociedad tradicional, en el segundo a la sociedad esclavista, en el tercero a la feudal, en el cuarto el capitalismo, en el quinto el socialismo, en el sexto al comunismo y el séptimo descansó. Y por lo tanto, todas las sociedades debían estar ubicadas en una cadena sucesiva: o están ahí o no están en ningún lado. Eran épocas en que hablar del modo de producción asiático era exponerse a la condena, plantear que podía haber capitalismo comercial, distintos del modelo del capitalismo industrial, era una herejía. Los debates sobre la naturaleza de la Unión Soviética también quedaron atrapados en estos esquemas: o era capitalismo o era socialismo: podía haber variantes dentro de esto (capitalismo de Estado, socialismo deformado), pero no había ninguna otra cosa fuera de estas dos posibilidades.

Peña insistía a menudo con su tono irónico: "Hay que analizar la realidad y usar el pensamiento de Marx. Si la conclusión a la que llegamos coincide con lo que dijo Marx, mejor. Pero si Marx no lo dijo, no quiere decir que estemos equivocados". Esto vale para su teoría de la pseudoindustrialización. Peña fue el primero que empezó a mirar el proceso de industrialización en la Argentina y a ver que había algo distinto a los procesos clásicos. Decía: acá se ponen fábricas pero no hay desarrollo industrial, aparecen usinas pero no hay burgueses preocupados por el desarrollo tecnológico. Este, entonces, no es un proceso de industrialización, porque estos procesos no son una suma de fábricas, y la industrialización es un proceso social y tecnológico, de cambio productivo, de cambio en las reglas de un sistema que impulsan el desarrollo. Y trabajó intensamente para conocer lo que se llamaba la burguesía industrial: estudió qué había dicho y qué había hecho la Unión Industrial Argentina (UIA), qué pasaba en el seno de la clase dominante, qué lugar ocupaban en relación a ella los grupos de industriales; prestó atención a las relaciones entre la UIA y la Sociedad Rural, analizó el origen social de los industriales y fue a mirar cómo se comportaban en sus fábricas, que tipo de progreso técnico había, cómo evolucionaba la productividad del trabajo... Y además: si existían políticas para el desarrollo de la productividad relativa del trabajo, para el desarrollo de la inversión, para el aumento del capital constante... Llegó entonces a la conclusión que esa burguesía industrial argentina era una seudoburgue-

sía, que iba a ser absolutamente incapaz de modificar este país, porque sus intereses no eran distintos a los intereses de la vieja oligarquía argentina, con la cual formaba parte de un sistema que él llamó la clase dominante argentina.

Y treinta, o cuarenta años después, podemos decir que, efectivamente, lo que él decía sigue perfectamente vigente. Yo, que asumí con él la curiosidad por la industria, el interés por los problemas del desarrollo argentino, y que a partir de él, durante treinta años, me dediqué a escribir sobre este problema, tuve siempre la extraña sensación de que no hacía más que decir, de manera reiterada, renovada, actualizada, en otro lenguaje, lo mismo que Milcíades Peña había dicho en 1957. Trabajé con un equipo estudiando la UIA de manera académica, formal —lo que él debió haber hecho a los 18 años como investigador individual y solitario—, y después de revisar todos sus antecedentes y hacer un libro que tenía la sola ventaja sobre lo de Peña que avanzaba más allá de 1965 —simplemente porque yo tuve la suerte de seguir viviendo—, dije exactamente lo mismo que decía él en 1957 en **Estrategia** y en 1964 en **Fichas**: que los dirigentes de la UIA son un sector de la vieja oligarquía tradicional, con su misma concepción, parasitarios e incapaces de imaginar una sociedad diferente. Por eso, en el último par de años, cuando empecé a notar que ya no había más nada que escribir sobre industria argentina —ya casi no puedo hablar más de ella porque desapareció mi objeto de estudio—, terminé haciendo un libro, **La industria que supimos conseguir**, que también, en el fondo, dice, con un lenguaje diferente, de un modo quizás más didáctico, agregando informaciones y datos actuales, lo mismo que decía Peña en **Estrategia** en 1957 y en **Fichas** en 1964.

En el fondo, esta situación me hace pensar en una de esas viejas paradojas burguesas que dice que uno empieza a escribir un libro a los veinte años y termina de escribirlo a los sesenta, porque uno está escribiendo siempre el mismo libro. Y en este caso es un libro terrible, que muestra que la clase dominante argentina, tal como lo decía Peña, era el principal freno al desarrollo social de la Argentina, que impide no ya el socialismo, sino el desarrollo de una sociedad que está cada vez más paralizada, más golpeada... Por eso conviene leer y releer estos viejos textos que ahora, felizmente, Horacio Tarcus ha rescatado del olvido.

#### Marclo Frondizi Recuperar la historia de los de abajo

Es difícil para uno hablar de Don Silvio. Yo no soy un conocedor de su obra, pero sí soy conocedor de la tragedia que atravesó mi familia. Porque no fue sólo la muerte de él, sino también la de mi hermano, Diego, que era un militante peronista, que fue asesinado en Rincón de Milver cuando tenía 21 años. Eran dos generaciones de Frondizis.

La muerte de su sobrino había sido como un sino trágico para él. Muchos le plantearon, después de la muerte de Rodolfo Ortega Peña, que se fuera de la Argentina. Empecina-

damente, dijo que éste era el lugar donde tenía que estar. Mi viejo, su hermano mayor, que había estado peleado veinte años con Don Silvio —porque era un Frondizi más loco que una cabra—, después de la muerte de Diego, lo fue a ver. Y Silvio me dijo entonces: "Se ha producido un hecho histórico: Don Ricardo me ha venido a ver, a decirme que le habían matado un hijo y que no querían que le maten un hermano". Pero la de quedarse era una decisión muy profunda de ese militante que era Don Silvio.

Me acuerdo que yo conocí el mar con Don Silvio. Lo recuerdo sentado a la mesa, con esa melena, con esos trajes antiguos que usaba, con todo el ceremonial que era para nosotros sentarnos a la mesa con él. Silvio Frondizi era un profesor, un luchador, un militante, un defensor de presos políticos, sin importarle de qué palo eran. Hoy, cuando luchamos contra este modelo menemista en que vivimos, con los fukyayamas del fin de la historia, con los castañedas del posibilismo, en todas estas luchas que venimos dando, siempre me digo: "Por ahí estará Don Silvio". Yo me digo si hoy no estaría en nuestras luchas, si no estaría ahora emparentado con Marcos, tratando de reconstruir un discurso y una acción que ayudarán a los pueblos, en este momento tan duro y tan difícil, a salir de la derrota, a replantear el camino de la transformación social.

Rescatar el pensamiento y la acción de Silvio Frondizi y Milcíades Peña es un desafío, de creatividad y de vida, de la cabeza y del corazón. Por suerte, están los que reconstruyen la historia. Por suerte para los laburantes, para los pibes, para los que no nos rendimos, hay historiadores, y hay también otros reconstructores de la memoria, como son las Madres de Plaza de Mayo, como son los HIJOS... Pareciera que somos profundamente empecinados en reconstruir la historia de los que perdieron, una historia que poco a poco, trabajosamente, se va hilando, en la conciencia y en el corazón de los compañeros. Y este es para mí el mejor homenaje para hacerle a Don Silvio, no sólo porque era mi tío, sino porque era mi compañero.

#### Roberto Pittaluga La historia y la política

Quiero referirme brevemente a la relación que puede establecerse entre el libro que Horacio Tarcus nos presenta hoy y la constitución del campo historiográfico en la Universidad. Se me ocurre pensar esta relación por dos motivos: por un lado, por su construcción en paralelo, viviendo, de alguna manera, el mismo clima de época dominado por la transición democrática. En segundo lugar, porque no puedo imaginar esa relación sino como tensión.

En un campo historiográfico que cada vez más gusta definirse por las reglas del oficio, esto es, por los procedimientos para la producción de un saber histórico casi como único criterio de validación, el texto de Tarcus aparece como un producto propio de ese campo; su riguroso respeto de esa forma de hacer historia impediría reconocerlo como ajeno. Pero esta condición de internalidad al campo a través de una de sus virtudes, está

compensada por la externalidad que frente a ese campo ostenta el libro si nos referimos a su lugar de producción. **El marxismo olvidado...** requirió de un trabajo de historiador más bien artesanal, en donde la fatigosa tarea de reconstrucción de fuentes, archivos, etc., sólo es equiparable al legítimo orgullo que el autor manifiesta en los "Des/agradecimientos" con que inicia el libro. Porque el texto de Horacio no sólo no circuló previamente por las instancias de consulta y debate que ha moldeado el universo académico, sino que tampoco contó con ninguno de los medios de financiamiento propios de esas instituciones. Si el enorme esfuerzo de recopilación y escritura que nos ofrece Tarcus hoy habla muy bien de él, sintomáticamente habla mal de un campo historiográfico que no contiene estos discursos.

Estas señales se tornan más decisivas para los historiadores si se entrelazan con la política de ajuste presupuestario y la dirección crecientemente excluyente que toman los acontecimientos respecto de las posibilidades de inserción en el campo profesional. La tendencia, peligrosa, a definir el campo historiográfico solamente por el cumplimiento de las llamadas reglas del oficio —cuyos atributos epistemológicos tampoco son siquiera puestos en discusión—, ha llevado a la proliferación de una vasta producción en historia en los últimos años que, sin embargo, pudo ser comparada, por Halperín Donghi, con el crecimiento de "una formación coralina, por agregación". En este sentido, la obra de Tarcus demuestra una mayor exterioridad respecto del campo historiográfico, y a la vez una mayor radicalidad en su implícita crítica al mismo.

Y es que **El marxismo olvidado...** no está hecho por hacer historia. Sus motivaciones son muy diferentes a las que hoy predominan en las instituciones académicas, donde la búsqueda de subsidios, financiamientos o temáticas y fuentes poco exploradas, son más determinantes a la hora de emprender un proyecto de investigación. Tanto en la elección del específico recorte del pasado que Tarcus propone, como en las razones que lo llevaron a esta empresa, aparece la preocupación del intelectual. Es porque Tarcus pretende mirar —y construir— el futuro, que su preocupación por el pasado funde la historia y la política. Cuando riesgadamente el propio campo académico, cuyas virtudes siempre es bueno destacar y sus dificultades examinar, opera en su propio movimiento la separación —formal— entre historia y política, el libro de Horacio nos permite sumarlo a un debate cada vez más necesario, un debate que ponga en su centro no sólo cómo se conoce ese pasado, sino por qué es preciso conocerlo —y con este último volverá a revelarse la inescindible unidad de historia y política.

Para terminar, se podría trazar un paralelo, al menos en este señalado aspecto de la externalidad al campo académico universitario, entre Tarcus y Peña. Resulta paradigmático que una producción historiográfica que como la universitaria guarda tantas conexiones con la obra de Milcíades Peña, lo haya puesto en el panteón del olvido, y sea justamente Tarcus, historiador y militante, quien la recupere, para la historia y la política.



El miércoles 2 de octubre de 1996 se presentó en el Foro Gandhi el libro **Aborto Hospitalizado. Una cuestión de derechos reproductivos, un problema de salud pública**, de Susana Checa y Martha Rosenberg, que editó El Cielo por Asalto. Integraron el panel de presentación Zulema Palma, Silvina Ramos, Ana Amado y las autoras. A continuación, transcribimos los tramos más relevantes de las intervenciones de las panelistas.



**Zulema Palma**  
**El aborto: una cuestión de salud pública, de justicia social y de democracia**

A pesar de la sanción moral y legal que pesa sobre el aborto en la Argentina y casi toda Latinoamérica, las mujeres abortan hoy, aquí y ahora. ¿Quiénes abortan? ¿Por qué? ¿Qué consecuencias tiene ese acto de decisión sobre las mismas mujeres? Ni las estadísticas de salud llegan a reflejarlo, a pesar de ser parte de la realidad cotidiana de hospitales y consultorios.

Pero desde hace unos años, cada vez más mujeres argentinas estamos diciendo basta, y hoy, en medio de la globalización, el ajuste y la flexibilización, podemos decir que el aborto, como antes la violencia contra las mujeres, comienza a hacerse visible porque nosotras lo estamos desocultando. Sin embargo, siempre falta información confiable, cuantitativa y cualitativamente seria, que tome en cuenta la voz de las mujeres.

**Aborto Hospitalizado** es una obra que une la reflexión con los datos de la realidad científicamente abordada, escrito por dos mujeres que, como muchas de nosotras, combinan su profesión con la militancia por los derechos de las mujeres. Abordan el problema del aborto —350.000 a 400.000 abortos practicados anualmente en la clandestinidad en Argentina— investigando sobre las mujeres que terminan sus abortos incompletos en los hospitales públicos. El aborto hospitalizado es, por ahora, el único lugar desde donde podemos, con nuestra perspectiva, dar datos y mostrar realidades. Hasta que las mujeres de clase media y alta, las militantes del movimiento de mujeres, las feministas, no se decidan a decir: *yo aborté, esto es lo que sentí y lo que pensé al hacerlo*, los abortos hospitalizados serán la principal fuente de información sobre esta realidad.

Me parece que un elemento medular en su trabajo es que presentan el aborto como una cuestión de derechos reproductivos y como un problema de salud pública. La ausencia de acceso al aborto seguro constituye una flagrante violación de los derechos reproductivos de las mujeres y por ende de sus derechos humanos.

Martha Rosenberg y Susana Checa describen

## El aborto en la Argentina

además las operaciones reduccionistas mediante las que se aísla la problemática de la sexualidad, cómo a través de la "naturalización o la medicalización o la sacralización de este aspecto de la vida humana" se estigmatiza y se oculta el erotismo en la "maternidad magnificada". Llegan aquí al tema, para mí crucial en este campo: *la maternidad*. Ya M. Rosenberg, entre otras autoras lo ha planteado en diversos foros y publicaciones. Aquí queda claramente explicitada la significación de la prohibición del aborto frente a la obligación de la maternidad para toda mujer: "la prohibición del aborto intenta imponer la maternidad desde la organización social, como redoblando una naturaleza que no puede ser contrariada, ni objeto de control" (p. 45). Considero que *la maternidad es el tema que está por detrás y por encima de la mayoría de los cuestionamientos a la libertad de las mujeres*.

El fundamentalismo sostiene que el único lugar donde la "mujer" puede ser dignificada es en el ámbito del hogar y la familia, siendo esposa fiel y madre ejemplar, pariendo y criando todos los hijos que el Señor le envíe. Para los fundamentalistas, la maternidad "redime" a "la mujer" de su naturaleza carnal —otra vez el reduccionismo y el esencialismo operando— y sostienen, al mismo tiempo, la categoría mujer que nos incluye a todas sin diferenciarnos, borrando la contextualización histórica de cada vida particular, además de otras diferencias como las de clase, etnia, edad, etc: estas dos construcciones interesadas y falsas quedan claramente refutadas a través de las páginas del libro.

Pero el aborto no es la única "cuestión" en materia de derechos reproductivos, las autoras lo dejan bien claro al presentarlo como un fenómeno estrechamente relacionado con la adecuada o inadecuada accesibilidad a otros recursos que deben garantizar esos mismos derechos para todas las personas. Aquí quisiera insistir: el *aborto ilegal* es un problema de salud pública, pero no sólo eso, es también un tema de justicia social y es un problema de democracia. Es un problema de salud pública porque es la causa de muerte de alrededor de 150.000 mujeres por año en todo el mundo. En Argentina es un problema de salud pública porque mueren hasta dos mujeres jóvenes y saludables al día por esa causa. Porque no hay servicios de anticoncepción en el sistema de salud pública en la cantidad y de la calidad que se necesitan, porque no hay educación sexual en el sistema formal e informal de educación, porque el aborto es considerado un delito y se pena a la mujer que se lo practica.

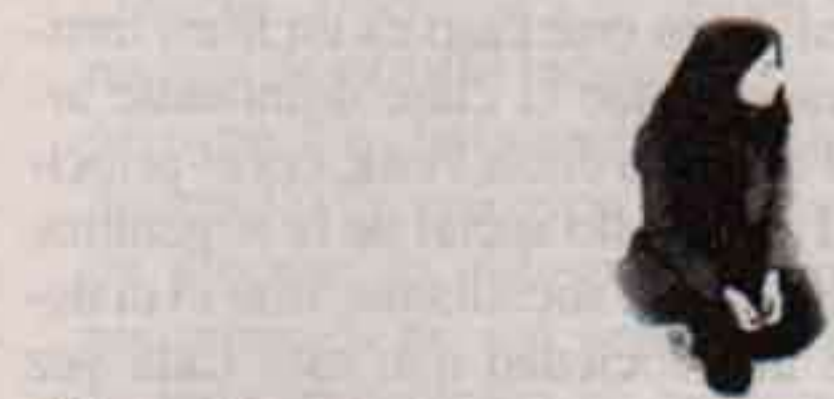
Es también un tema de justicia social por el acceso diferenciado a la atención de la salud que tienen los distintos sectores sociales. Las mujeres que mueren por la ilegalidad del aborto en Argentina son las más pobres y des-

protegidas socialmente, que pagan con su vida el atrevimiento de cuestionar el sagrado mandato de la maternidad y la falta de acceso a los recursos que les permitan vivir una sexualidad separada de la procreación. No nos ocurre lo mismo a las mujeres de los sectores socioeconómicos medios y altos, que contamos con el dinero suficiente para recurrir al costoso y lucrativo circuito clandestino.

El aborto ilegal es también un problema de democracia, pues en nuestro país, que se declara democrático y que pretende ser tolerante y pluralista, la legislación impone a todas y todos el cumplimiento de la norma moral de un sector social y de una iglesia determinada a través de una ley del Estado. Sobre el aborto existen diversas interpretaciones y posturas, por lo tanto la ley debe garantizar a todas las personas la posibilidad de ejercer su derecho a decidir de acuerdo a su propia conciencia y no puede obligar a las mujeres a atentar contra su propia salud y su propia vida.

En ese sentido, me llamó la atención que en el capítulo X no se haga referencia a los fundamentos de la actual legislación represiva sobre el aborto en nuestro país.

Para concluir, quiero decir del libro que por un lado me siento enriquecida por la profundidad de la reflexión y, por otro, que me ha dejado con la frustración de no saber qué piensan los médicos y, principalmente, de no haber podido escuchar la voz de las mujeres que abortan. Confío en que las autoras puedan continuar con su valiosa investigación y publicar la continuación de **Aborto Hospitalizado** muy pronto.



**Silvina Ramos**  
**Un libro problemático, honesto e incompleto**

Creo necesario iniciar esta charla contándoles que traigo conmigo una gruesa capa de camisetas para hablar sobre el libro de Martha y Susana. Primero, la camiseta de la amiga. Segundo, la camiseta de una compañera de luchas. Tercero, la camiseta de investigadora sobre estos temas. Cuarto, la camiseta de una mujer que ha procurado reflexionar y estudiar estos temas teniendo en mente a otras mujeres, pero también pensándose a sí misma frente a cada uno de esos problemas.

El libro da cuenta, sin duda satisfactoriamente, de dos perspectivas indisolublemente ligadas en el tratamiento de la cuestión del aborto: la perspectiva de los derechos y la condición social y cultural de las mujeres, por un lado, y la perspectiva de la salud pú-

blica, por el otro. A esta altura de la experiencia de lucha y reflexión teórica del movimiento feminista en América Latina, y dados los conocimientos acumulados sobre la cuestión, parece insensato, cuando no, extremadamente pobre, plantear el problema del aborto por fuera de estas dos coordenadas: la de los derechos y la de la salud.

Además, este libro tiene una mirada amplia, una mirada en gran angular. Y esto por dos razones. Primero, porque plantea la cuestión del aborto en el marco de una crítica a la matriz cultural que naturaliza, medicaliza y sacraliza la problemática reproductiva, haciendo que el control de la fecundidad de las mujeres se constituya en el lugar clave de su dominación. En este sentido, nos da varias pistas para comprender la compleja determinación cultural de las prácticas de las mujeres ligadas a su sexualidad y su capacidad reproductiva, entre ellas, el aborto.

Segundo, porque en este mismo marco, muestra convincentemente la indisoluble relación que existe entre la capacidad y posibilidad de las mujeres de controlar su fecundidad a través de la anticoncepción, liberando la vida sexual de la reproducción, y la de disponer de su cuerpo a través de la interrupción de un embarazo, liberando a la mujer de una responsabilidad que no puede o quiere asumir y que no la llevará a construir ni su deseo de ser madre, ni su capacidad de producir un hijo o una hija. En esta línea, el libro señala cómo la anticoncepción es una de las bases materiales necesarias para la articulación de cambios radicales en la condición de las mujeres.

También remarca que el aborto puede ser entendido como la manifestación más extrema del "desacato" de las mujeres al mandato cultural, aún cuando frecuentemente sea un recurso de última instancia, en situaciones en donde los grados de libertad son nulos. En este sentido, tanto la anticoncepción como el aborto habilitan el control sobre el propio cuerpo, condición para ser una persona libre y comprometerse con otros.

En tercer lugar, creo que este es un libro honesto. Y esto porque no escatima la referencia y reflexión sobre las tensiones conceptuales y políticas que están planteadas en el campo de los derechos sexuales y reproductivos. En particular, hace referencia a dos problemas, de muy diverso orden, que me parecen de particular significación para nuestra praxis política.

Primero, la concepción de los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos, inherentes a mujeres y hombres sin distinción de edad, clase, etnia o preferencia sexual, es quizás uno de los aspectos de mayor potencialidad democratizadora de este campo político. Pero a su vez, esta concepción es portadora de una aparente contradicción, entre la demanda de autonomía de las mujeres en las decisiones reproductivas y la demanda de igualdad entre los sexos.

Segundo, también su honestidad se manifiesta en el hecho de que las autoras no ocultan las limitaciones que encontraron a la hora de producir conocimiento empírico sobre el aborto. Esta suele ser una realidad muy frecuente y a veces ingrata para quienes intentamos arrojar alguna luz sobre algunos problemas para los cuales se necesita información

precisa y confiable. Pero las autoras hacen sus restricciones transparentes y eso es ciertamente positivo.

En tercer lugar, creo que es un libro esforzado. Me imagino que tratar de poner juntas las reflexiones de una psicoanalista y una socióloga, tratándose además de dos mujeres tan diferentes como Martha y Susana, no debe haber sido una tarea sencilla para ninguna de las dos.

Por último, debo decir que creo que es un libro incompleto. Es incompleto, como por definición son todas las reflexiones que en algún momento quedan cristalizadas en algo que escribimos; porque no nos satisface todas las inquietudes que nos despierta; y porque, afortunadamente, las autoras decidieron en algún momento poner a nuestra disposición lo que sabían acerca de este tema, de tal manera de convertir su conocimiento en un bien público.

**Ana Amado**  
**Cuerpos de tragedia**

**Maneras trágicas de matar una mujer** es el inquietante título del libro donde Nicole Loraux analiza los modos de representación de las muertes femeninas en la tragedia griega. La lectura del libro de Susana y Martha me llevó a establecer una conexión casi inmediata con el de Loraux, por varios motivos. El más obvio: porque el tema del aborto inducido puede situarse genuinamente dentro del género de la tragedia. La complejidad de las cuestiones que involucra, la cantidad de contradicciones y paradojas que de manera casi vertiginosa llaman una a la otra y terminan por condensarse en la figura del aborto, la convierten, creo, en uno de los puntos realmente trágicos en nuestra cultura. Trágico por las postergaciones perpetuas de una solución que entraña, por la imposibilidad de pactar algún cierre o solución posibles entre las múltiples explicaciones y razones en juego de los/las protagonistas, en este caso, las mujeres y las determinaciones biológicas como causa de condena eterna.

Esa relación con el libro de Loraux se vuelve más convincente cuando esta autora explica las formas con que en las obras de la tragedia griega se refiere la muerte de las mujeres. Para las protagonistas femeninas no se reservan acciones que muestren sus muertes, sus dolores y sufrimientos, representándolos en escena, ofreciéndolos a la vista de los espectadores. Se trata, siempre, de palabras proferidas por otros y que anuncian y describen el modo, la forma, las causas de esas muertes. Todo pasa, entonces, por las palabras, sobre todo la muerte de las mujeres. Palabras de doble, de múltiple sentido, que obligan a buscar la verdad en medio de tantas desviaciones. La verdad de esas mujeres sacrificadas, suicidadas, inmoladas, empujadas siempre por algún interés colectivo o por concretas razones de Estado.

Esas razones se enuncian (como en el caso del aborto, para no perder el hilo de la com-

paración) bajo la forma de decretos de poder, de leyes de esencia humana y divina, que atraviesan la vida de sus víctimas femeninas. Y de toda esa operación y sus consecuencias, su trágico desenlace, dan cuenta algunos relatos desesperados, resistentes a la injusticia. Se trata de puro texto, se dirá, de palabras o relatos que organizan mundos convincentes, pero ficcionales al fin. Sin embargo, no está mal recordar en defensa de estas equivalencias de textos en las que me embarqué, que en la Atenas del siglo V (donde nacen todas las instituciones e imaginarios político-culturales de Occidente) no había una frontera precisa entre los discursos cívicos y los literarios. Esta ambigüedad en el género de las palabras y de los relatos que conforman un imaginario cultural (de palabras que nacen de prácticas sociales, al mismo tiempo que las recrean y las fundan), sería el tercer punto en común entre los relatos trágicos estudiados por Loraux y los que refieren este trabajo sobre los abortos hospitalizados. Precisamente, cuando informa acerca de las más objetivas conductas institucionales en los servicios de atención de la salud reproductiva en Argentina, el texto alude críticamente al campo del imaginario y de las representaciones que circulan en esas instituciones acerca de la sexualidad, la reproducción, la maternidad, la crianza, etc.

A estas alturas creo innecesario aclarar que situar esta reflexión en los límites del lenguaje y/o en términos de relatos no implica ceder a la tentación de desdibujar o ignorar los contornos de una realidad tan brutal como concreta, ya que no quiero reducir el aborto a un tema, o pensarlo sólo como un conjunto de discursos desde varias disciplinas, simplemente porque el aborto inducido es la causa de la muerte real y no textual de miles de las mujeres más vulnerables de nuestra sociedad. Las mujeres condenadas a padecer cotidianamente y sin mediaciones el agravamiento de las actuales políticas económicas categóricas en sus consecuencias. Es evidente que esta inquietud básica ligada a la dimensión social del tema del aborto, preocupa especialmente a las autoras y guía tanto sus desarrollos teóricos como sus propuestas específicas sobre el problema. Pero su aporte no deja de enfatizar a la vez la dimensión simbólica que le está ligada, con sus modos diferenciales de construir imaginarios de lo materno y lo paterno negociando entre el género y la biología.

Por todo esto, creo que el texto de Susana y Martha narra de modo contundente las maneras trágicas de morir de centenares de mujeres en nuestro país.







## LA ILUSION DE UN PASADO\*

(a propósito de Eduardo Zimmermann, *Los liberales reformistas*, Buenos Aires, Sudamericana/Universidad de San Andrés, 1995)

El *pathos* que parece inspirar a algunas vertientes —cada vez más caudalosas— de la historiografía argentina actual acaso podría expresarse así: ya que no se avizora un futuro no digamos brillante, sino ni siquiera digerible (salvo en la verborragia descarrilada del menemismo, o en la más modosa de la "oposición"), al menos inventémosnos un pasado —o un fragmento de él— un poco más afortunado. La operación resultante no es por cierto del todo novedosa: a menudo, en épocas de crisis aguda, configuraciones relativamente estabilizadas y cristalizadas en la percepción de ese pasado ceden paso a interrogantes y a disputas por su sentido, más o menos pacíficas o violentas, discretas o escandalosas. Quizás el ejemplo mejor conocido en la Argentina lo constituya el despliegue del revisionismo histórico en los años '30, cuando, al calor de la crisis de la sociedad liberal, se consolida una visión de la historia nacional coincidente en instalar un núcleo de positividad no donde lo habían ubicado los constructores del Estado y la historiografía liberales —digamos, después de Caseros—, sino en sus vísperas. No viene al caso volver a examinar aquí cómo esa visión se resignificó y expandió luego del primer peronismo, hasta convertirse en lo que Halperín llamó "sentido común", en el contexto de una sociedad transformada en apariencia irreversiblemente por la experiencia populista. Interesa en cambio recordar que la desarticulación de esa sociedad —todavía en curso— conllevó una sensible pérdida de actualidad y eficacia del discurso revisionista, tanto en sus vertientes más arcaicas (las de sus padres fundadores) como en las más recientes (incluidas las presuntamente "de izquierda").

En tiempos de la última dictadura, a este agotamiento se sumaban las insuficiencias —distintas pero concurrentes— tanto de la "historia económica y social" heredada de los años '60, como de las últimas estribaciones de la vieja historiografía académica, para no hablar de la ausencia de una sólida tradición local de análisis marxista de la historia (no obstante las escasas excepciones que podrían señalarse). En ese contexto —sin duda demasiado breve y esquemáticamente delincado— parecía abrirse espacio, por primera vez en mucho tiempo, para una renovación historiográfica inspirada en lo mejor del pensamiento crítico de raigambre socialista. La llamada "transición democrática" deparó, sin embargo, como en tantos otros terrenos, algunas sorpresas. Poco fue lo que se avanzó por ese posible camino desde entonces; en cambio, fue cobrando fuerza creciente la

presencia de corrientes historiográficas tributarias —en distintos grados y naturalmente no sin mediaciones— de las múltiples aristas de la tradición político-cultural liberal. Así, por mencionar sólo un ejemplo, en el campo de la historia económica —acaso donde más temprana y radicalmente se haya esbozado el fenómeno al que aludo—, y al amparo de lo que Cortés Conde llamó —no se sabe si con involuntaria ironía— "la reacción neoclásica", nos fuimos enterando de que el "modelo" del '80 no había constituido (como solía creerse hasta comienzos de los años '70) un capítulo decisivo en la consolidación de la dependencia y el atraso argentinos; muy por el contrario, bien examinado, obligaba a concluir que "algo no andaba tan mal en ese período"<sup>1</sup>.

Al redescubriendo "progreso argentino", más tarde desgraciadamente extraviado —en buena medida (según un conjunto de tópicos que a esta altura constituyen una verdadera nueva "visión decadentista" del pasado) debido a irracionales políticas "industrializantes", "populistas", "nacionalistas", etc.—, le quedaba aún, sin embargo, una mácula historiográfica rebelde: el régimen oligárquico (perdón: quise decir *conservador*) y el perfil de la élite política que lo orientó (y usufructuó) hasta 1916. Es en este terreno, y avanzando por sendas ya abiertas por algunas obras previas, que Zimmermann viene a suturar heridas. En realidad, ya desde los años finales de la última dictadura había comenzado a advertirse en buena parte del campo cultural argentino, y sobre todo en su otrora inquieto "margen izquierdo", un desplazamiento —perceptible también en la historia y otras ciencias sociales— del interés desde las masas a las élites, desplazamiento desde luego no necesariamente infructífero en sí mismo desde el punto de vista del avance del conocimiento, pero en cualquier caso bastante a tono con un clima político-cultural signado, tras la catástrofe de 1976, por una renovada y robusta desconfianza en la capacidad potencial de las clases subalternas para constituirse en eje y sujeto de proyectos transformadores de la sociedad argentina. Congruentemente con esa desconfianza, la tarea de muchos intelectuales, hasta anteaer "revolucionarios", viró, en el campo político, hacia la identificación de sectores hipotéticamente más o menos "ilustrados" o "lúcidos" de las dirigencias políticas tradicionales, virtualmente capaces de orientar "racionalmente" el turbulento proceso argentino hacia las tranquilas aguas de la democracia sin adjetivos<sup>2</sup>.

La operación no podía menos que trasladarse al pasado, y con más razón en el caso de tradiciones en las que aquella desconfianza no se abrió paso desde mediados de la década del '70, sino desde sus mismos orígenes. Sintomáticamente, un libro subtítulo "La cuestión social en la Argentina, 1890-1916" puede atravesar sus 250 páginas sin ningún análisis atento de esas clases subalternas, sus luchas, instituciones, ideologías, etc. En cambio, el verdadero centro de interés recae en el estudio del "reformismo liberal": esta corriente, confluencia de varias vertientes, atravesaría —en los años finales del siglo pasado y primeros del actual— a distintos agrupamientos políticos (conservadores—liberales, socialistas, católicos), como parte de un fenómeno no sólo local de evolución del pensamiento liberal clásico, evolución que apuntaría a "una extensión del papel del Estado en la solución de ciertos problemas sociales" (p. 49). Parecía todavía una buena oportunidad para revisar un tema seguramente más complejo y rico en matices que lo canonizado por buena parte de la historiografía, particularmente la de matriz nacional-populista. A poco de iniciar esa lectura esperanzada, sin embargo, aparecen ciertos contratiempos, de los que aquí intento señalar algunos, sin pretensión de jerarquización ni exhaustividad.

El autor comienza con algunas afirmaciones fuertes, por ejemplo, acerca de la existencia de un estado de "apatía" y "desmovilización" políticas, pero ese estado parece medirse por las bajas tasas de naturalización de extranjeros y de participación electoral (pp. 21-22), lo cual implica por lo menos una reducción y un empobrecimiento de la dimensión política de la vida de las sociedades. Seguidamente, se sostiene que la transformación institucional promovida desde fines del siglo pasado fue responsabilidad de una "intelligensia administrativa" liberal y progresista, sin vínculos con una "aristocracia terrateniente" cuya incidencia en el control de la vida política del período 1890-1916 sólo existiría en los desvaríos de "rígidas interpretaciones sociológicas" (p. 34), como lo probaría... el examen del origen social del personal político. Al parecer, los últimos treinta años de debates sobre el Estado capitalista, desde Poulantzas a nuestros días, no dejaron huella alguna: si no vemos propietarios rurales con ropa campera ocupando ministerios y otros puntos de la cumbre del aparato estatal, podemos descartar que los terratenientes argentinos ejercieran influencia alguna en las orientaciones del Estado. Si estas están exentas de cualquier determinación o límite de tipo clasista, por mediados que fueren, naturalmente la transformación institucional en cuestión no constituiría la respuesta política de "una aristocracia sitiada que buscaba defender sus intereses", sino una iniciativa inclusiva —casi ejemplar del libre albedrío— de la "intelli-

gentsia administrativa". Una vez expulsado así el conflicto como motor del devenir histórico, obviamente conceptos como poder, hegemonía, legitimación, etc., bien pueden archivar por inútiles de toda inutilidad<sup>3</sup>. Otro tanto vale para el análisis de las coincidencias entre las vertientes "reformistas" del liberalismo y el reformismo socialista (vgr.: en torno al proyecto de código laboral de Joaquín V. González en 1904): un concepto tan rico como el de transformismo no precisa siquiera ser discutido, y puede continuar durmiendo el sueño de los justos al que la historiografía argentina, con apenas algunas excepciones, lo ha condenado.

A cierta altura, comienza a sospecharse que el título mismo del libro encierra un resbaloso equívoco: no se trata aquí esencialmente de una corriente "reformista" en el sentido habitual que este término fue asumiendo en el lenguaje político; más bien, "reformista" parece ajustarse a la escueta definición del diccionario de la Real Academia: "partidario de reformas o ejecutor de ellas". Revisando más atentamente el texto, en efecto advertimos el verdadero alcance de la definición propuesta por Zimmermann: "una actitud de predisposición a introducir cambios en las instituciones vigentes", cambios orientados, en este caso, al abandono del *laissez-faire* propio del liberalismo "clásico", pero opuestos al "socialismo de Estado" o la anarquía (p. 15). Provistos de un traje de dimensiones tan generosas, desde luego es posible a continuación intentar vestir las "actitudes", personajes e instituciones más variopintos; desfilan así, aun a riesgo del empirismo más descarnado (que algún comentarista, acaso deslumbrado por la importante masa documental y bibliográfica consultada, confunde con las virtudes de la *narrative history*), desde la criminalización del anarquismo según los patrones del positivismo lombrosiano hasta los planes de construcción de viviendas populares, la acción de la asistencia pública o la creación del Departamento Nacional del Trabajo, desde José Ingenieros y del Vatte Iberlucea hasta Miguel Cané, padre intelectual de la ley de Residencia, o Manuel Carlés, participante en el Congreso Internacional de Mutualidad y Previsión Social en 1916, y *alma mater*, poco después, de la Liga Patriótica (Asesina, según el destemplado lenguaje proletario de entonces)<sup>4</sup>. Veamos el ejemplo de Miguel Cané para advertir la laxitud de este "reformismo": el autor explica que la represión del anarquismo "fue solamente una cara de la actitud hacia la cuestión obrera de parte de los grupos gobernantes liberales. La contrapartida a esta política de exclusión fue el acercamiento al reformismo del Partido Socialista y las diversas propuestas de solución a la cuestión obrera que partieron de los grupos reformistas liberales" (p. 173)<sup>5</sup>. Uno de los "hombres públicos" que mejor ilustrarían esa estrategia sería Cané, pues si bien sus proyectos de 1899 inspiraron la contundente ley de Residencia de 1902 —que durante más de medio siglo sirvió de instrumento a la represión de los movimientos populares—, por otro lado proponía audacias reformistas tales como... "abaratara la vida del obrero", reduciendo los "excesos presupuestarios", lo que permitiría a su vez disminuir los impuestos al consumo. Es en las páginas finales del libro donde aparece el meollo de las preocupaciones político-intelectuales del autor: se plantean allí "dos cues-

tiones [...] estrechamente relacionadas con el tema central de este trabajo". Una tiene que ver con "la vinculación entre lo que puede considerarse el fracaso de esta corriente reformista social liberal y el predominio que el corporativismo populista tendría en las décadas siguientes". Algo brusca y tardíamente, el lector se entera en este párrafo de que el reformismo liberal tan laboriosamente descrito sufrió un "fracaso", cuyos motivos y alcances, sin embargo, quedan en la penumbra. A continuación, siguen las ya casi inevitables y algo melancólicas reflexiones contrafactuales acerca del fallido intento de construcción de un poderoso partido conservador-liberal (el Partido Demócrata Progresista) y sus hipotéticas potencialidades para cambiar la historia política argentina del siglo XX, penosamente signada por el nacionalismo, el populismo y otras desgracias (incluido el radicalismo, que también aportó lo suyo en el "distanciamiento de la política parlamentaria"), que nos apartaron de la buena senda liberal<sup>6</sup>. Complementariamente, la rebelión obrera de la Semana Trágica es presentada como un partecaguas externo que radicaliza las opciones políticas a derecha e izquierda; pero ocurre que ese episodio también necesita a su vez ser explicado (quizá, por ejemplo, como un síntoma más, y no el menor, del fracaso del reformismo liberal —aunque sea en 1919)<sup>7</sup>.

La "segunda cuestión" alude al problema de la continuidad/discontinuidad entre el reformismo liberal y la tradición del liberalismo "clásico" en la Argentina. El primero habría "desbordado" temporalmente a la segunda, aunque sin artificial "una fundamentación ideológico-filosófica renovadora de tipo general" al estilo de lo ocurrido en Francia y Gran Bretaña (y ello habría facilitado el debilitamiento de ambas vertientes del liberalismo en la posguerra). Cabría preguntarse, por "tradicional" que suene, si el difuso "reformismo liberal" argentino que se intenta delinear en el texto no fue sino un muy módico intento de adaptación pragmática del "liberalismo clásico" a los turbulentos tiempos que corrían. A este respecto, acaso la reflexión de *La Prensa* en ocasión de la presentación del proyecto laboral de González —desprovista de toda preocupación doctrinaria por distinguir entre liberalismo "clásico" y "reformista"— encierre más interés que el que el autor le asigna al citarla: "los gobiernos más conservadores han comprendido que era consejo de prudencia obedecer al impulso de la corriente para guiarla, ya que es imposible resistirla. Tal puede decirse que ha sido (...) el génesis de la llamada Legislación Social".

Para terminar, y conscientes del riesgo de que alguien nos advierta gravemente sobre algún presunto Grave Error Político contenido en este comentario, no puede dejar de señalarse una marca presente en el libro: la de una recóndita nostalgia por un conservadurismo liberal "ilustrado". Ello no puede extrañarnos del todo: los intelectuales liberales de hoy, entre otras cosas por ser *intelectuales* (es decir, productores de un campo con lógicas relativamente autónomas) difícilmente terminen de reconocerse plenamente en el torpe "liberalismo realmente existente" (para emplear la fórmula de Terán), tal vez porque advierten demasiado bien hasta qué punto puede conducir a situaciones indeseables para el orden social. Por otra parte, siempre será más sencillo identificarse con la

sana doctrina —liberal o cualquier otra— en abstracto, que hacerse cargo de sus traducciones reales en una sociedad real, o dejarse seducir por la ya lejana figura de un Joaquín V. González, destacado intelectual-político, fundador de la Universidad de La Plata, autor de una vasta obra literaria, que por la de Carlos Corach —su heredero en el gabinete nacional—, cuyo escrito de mayor relevancia acaso sea la famosa servilleta con los nombres de los jueces "amigos".

Jorge Cernadas

\* Comentario sin referato (el ministerio de Educación sabrá disculpar la impertinencia).

### Notas:

1. Roberto Cortés Conde: "Historia económica: nuevos enfoques", en O. Cornblit (Comp.), *Dilemas del conocimiento histórico: argumentaciones y controversias*, Buenos Aires, Sudamericana—ITDT, 1992, pp. 132 y 142 (n. 23).
2. Esta búsqueda afanosa, con variadas escalas (Alfonsín, el hoy malogrado repúblico Angeloz, la "centro-izquierda", ...), ha dado hasta ahora, pese a la modestia de sus objetivos, resultados tan magros como las viejas búsquedas (populistas o comunistas) de sectores "progresistas y antiimperialistas" de la burguesía nacional.
3. El opacamiento de la cuestión del poder en la producción historiográfica reciente es ciertamente señalado por Roy Hora y Javier Trimboli en "Dos tradiciones liberales. A propósito del liberalismo argentino", en *Punto de Vista* n.º 54, abril 1995, p. 46.
4. Capítulo aparte merecerían los pasajes en los que la empatía del autor con la defensa del "orden social" que tanto preocupó a los "reformistas" amaga desbordarse: así, por ejemplo, al discutir las respuestas "no liberales" del Estado liberal al anarquismo (p. 133), o la supuesta tolerancia del gobierno argentino con éste, o la referencia a "las reuniones de organizaciones obreras [que] debían notificarse a la respectiva comisaría de sección que quedaba a cargo de la vigilancia necesaria" (sic, p. 162).
5. No hay lugar aquí para examinar con atención la elección de ciertos términos (y sus consecuencias). Desde luego, lo que Zimmermann considera una "contrapartida" no es tal, del mismo modo que Chiche Duhalde y sus manzanas no son la "contrapartida" de las policías bravas del Gran Buenos Aires.
6. Leemos: "El impacto ideológico del nacionalismo corporativista fue un factor influyente en la declinación del enfoque reformista liberal" (p. 222). En realidad, no se advierte por qué no podría afirmarse que "la declinación [por no decir la estrechez y las limitaciones] del enfoque reformista liberal fue un factor influyente en el impacto ideológico del nacionalismo corporativista".
7. Extrañamente, apenas si hay una perdida mención de la Revolución Rusa, en una nota al texto.



# TRANSICIÓN AL CAPITALISMO Y DESARROLLO DESIGUAL

(A partir de Carlos Astarita, "Representación política de los tributarios y lucha de clases en los concejos medievales de Castilla", mimeo, 1996; "La discutida universalidad del sistema tributario", en *Studia Histórica. Historia Medieval*, 12, Ediciones Universidad de Salamanca, 1994 y *Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo. El intercambio asimétrico en la primera transición del feudalismo al capitalismo. Mercado feudal y mercado protocapitalista. Castilla siglos XIII a XVI*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Tesis II Grupo Editor, 1992)

En dos trabajos recientes (1994 y 1996), Carlos Astarita, actual director del Instituto de Historia Antigua y Medieval de la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A., muestra nuevamente una marcada disposición a recuperar un modo de hacer historia preocupado tanto por las interpretaciones globales como por la fundamentación teórica de la forma de producción de ese conocimiento histórico. Uno de dichos trabajos se propone recusar la imagen que cierta historiografía marxista propone sobre la inscripción del feudalismo como una variante institucional particular de un modo de producción tributario general; tal rechazo permite a Astarita fundamentar la inclusión de las relaciones políticas en la definición del feudalismo, pensándolo a partir de la unidad orgánica entre las relaciones políticas y las socioproductivas. Desde ese razonamiento, en el segundo escrito, analiza con particular detalle la forma concreta que tal unidad asume a nivel de la comunidad campesina y su relación con la lucha de clases. Ambos trabajos se relacionan, secundariamente, con la problemática de la transición al capitalismo, sobre la cual Astarita produjo su más penetrante obra: *Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo* (1992). Este libro, si bien fue objeto de una elogiosa recepción en el ámbito académico, ha permanecido en un relativo silencio, incluso dentro del mismo campo historiador, probablemente como resultado de la ausencia de comentarios críticos que estimulen su discusión. Este silencio se torna aún más inquietante si se piensa que, entre otras cuestiones, el texto señala con particular agudeza las insuficiencias explicativas de la teoría de la dependencia y, por tanto, abre interrogantes de fondo sobre las respuestas predominantes que dan cuenta de las causas y características del subdesarrollo en los países periféricos. La contemporaneidad de la problemática es tal, y de tanta importancia para la producción de las ciencias sociales en estas latitudes, que hace pertinente comentar el planteo de Astarita. **Desarrollo desigual...** es una original (re)interpretación sobre el carácter del intercambio asimétrico entre diferentes áreas europeas en la transición al capitalismo y la relación de causalidad entre dicho intercambio y el desarrollo de formaciones socioeconómicas diferenciadas, lo que necesariamente implica abordar la cuestión de la transferencia de valor desde la regiones económicas periféricas a las centrales. Al

estudiar dicho intercambio la obra incursiona, y por su misma densidad argumental constituye un aporte significativo, en los debates que sobre la transición iniciaron Maurice Dobb y Paul Swezzy, los que, salpicados por grandes lagunas, retornan recurrentemente, aún bajo aspectos diversos, expresando así su importancia actual. En el debate sobre la transición los análisis circulatorios y endogenistas polarizaron el entendimiento de la cuestión, aún cuando importantes matices separan a los historiadores que pueden ser enrolados en una u otra interpretación. En la opinión de los llamados endogenistas (Dobb, Laclau, Brenner, entre otros), las causas del surgimiento del capitalismo deben buscarse en el mismo desenvolvimiento del modo de producción feudal, y más precisamente en las correlaciones de fuerzas y en las estructuras de clase de cada formación socioeconómica. Las contradicciones inherentes al feudalismo, expresadas en distintas configuraciones de fuerzas sociales internas para cada sociedad específica, donde el conflicto entre señores y campesinos aparece desempeñando el papel central, explican tanto la transición al capitalismo como el desarrollo desigual entre regiones. En la opción teórica de esta corriente, las transformaciones en las relaciones de producción no pueden explicarse por el accionar de un capital mercantil restringido a la esfera de la circulación y por tanto limitado en la influencia que pudiera ejercer. Así, comercio y desarrollo desiguales no son integrados teóricamente en la interpretación endogenista de la transición. En el extremo opuesto, y pretendiendo enfocar el proceso globalmente, los circulatorios (Swezy, Gunder Frank, Wallerstein) desplazan el eje explicativo al "exterior" de las sociedades feudales: es el comercio, el intercambio entre regiones, la causa disolvente de las relaciones feudales y de la creación de condiciones sociales y económicas para que cobre preeminencia el capitalismo. En este análisis centrado en el mercado, que entiende el comercio asimétrico como deterioro de los términos de intercambio, el desarrollo desigual era una consecuencia directa de la acumulación de riquezas en el centro, transferidas desde la periferia. Desarrollo desigual que se origina en una coyuntura que dinamiza, a través del comercio, aspectos diferenciales estratégicos entre regiones interconectadas, cuyo resultado es el desarrollo de una región y el subdesarrollo de otra como aspectos del mismo proceso<sup>1</sup>.

De tal forma, desde quienes abonaron las interpretaciones circulatorias, el intercambio fue elevado a la categoría de asignador de funciones diferenciadas en una globalidad (economía-mundo en los términos de Wallerstein) que se desenvolvía orgánicamente produciendo desarrollo y subdesarrollo entre las áreas que la integraban. Al ser la circulación mercantil el principal disolvente de relaciones precapitalistas -elemento "externo" al sistema feudal- la interpretación circulatoria perdía de vista las relaciones internas de las formaciones transicionales vinculadas. Frente a ellos, quienes dieron prioridad a causalidades endógenas de cada sociedad específica para explicar el desarrollo divergente entre regiones, aún cuando acertadamente apuntaron su mirada a los ciclos reproductivos de cada estructura socioeconómica, la búsqueda de una razón unívoca y exclusivamente interna los llevó a ignorar cualquier tipo de incidencia del intercambio en el surgimiento del capitalismo y en su desarrollo desigual. Si bien más cercano a la posición endogenista, el planteo analítico de Astarita, desde el universo conceptual del marxismo, produce un doble desplazamiento en el estudio de los fenómenos y causas vinculadas a la transición. El primer desplazamiento consiste en observar el desarrollo desigual y su relación con el intercambio asimétrico desde la periferia. La ubicación del autor no es ingenua ni atiende a las necesidades del estudio de "un caso concreto" (la región castellana entre los siglos XIII y XVI). Por el contrario, implica una valoración política de la producción historiográfica y su aporte a la comprensión de los problemas presentes de un Tercer Mundo cuya condición dependiente y periférica es por todos reconocida. La inyección de la problemática del lugar de producción del cientista social, frente a los abordajes comúnmente realizados desde el "centro", se reconoce explícitamente en una tradición de investigación que en nuestro país iniciara José Luis Romero, siendo el trabajo de Astarita no sólo un elevado aporte a la historiografía argentina sino también indicativo de uno de los caminos que ésta debiera seguir. El otro desplazamiento, atinente a la producción de conocimiento, consiste en una fructífera alternancia y complementación entre descripción fáctica y análisis teórico, que posibilita al autor recusar la acumulación de una multitud de evidencias empíricas como único criterio de elaboración y comprensión de lo general; inversamente, un detenido estudio de las circunstancias de un caso "particular" le permiten hallar en el mismo los rasgos centrales y construir teóricamente lo "general". Al abordar específicamente la relación entre intercambio asimétrico y desarrollo desigual entre regiones, cuestión generalmente tratada en forma descriptiva, el trabajo lleva al autor a distinguir, analítica e históricamente, en las formaciones transicionales periféricas, una yuxtaposición de dos mercados diferentes: uno feudal y otro protocapitalista; este último surgido de condiciones históricas gestadas por el primero. El mercado feudal castellano aparece caracterizado por un comercio con otras regiones europeas, basado en la exportación castellana de bienes primarios (hierro y lana, principalmente) y la importación de productos manufacturados artesanales de lujo (textiles), que

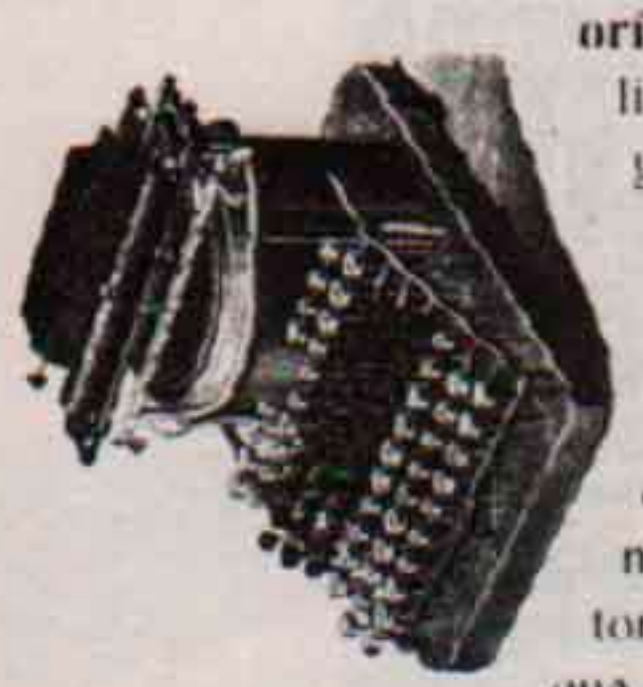
originaba un intercambio asimétrico con déficit permanente en la "balanza comercial" castellana y la consiguiente pérdida de valor, en moneda o metálico. En este punto, Astarita elabora su interpretación de la circulación mercantil en el marco de las formaciones socioeconómicas feudales, otorgándole a ésta, por primera vez, un lugar estructural propio. Enfocando el mercado feudal desde una perspectiva antropológica, el consumo suntuario de la clase señorial constituía un subsistema simbólico con una función discriminante e inscripto en un discurso de poder: los bienes importados eran, antropológicamente, "bienes de prestigio", dotados de una definida funcionalidad semiótica en la reproducción del dominio político señorial, y en su uso aparecían no sólo como la manifestación de la divisoria de clases sino también con la capacidad como para generarla. Había un "fetichismo del valor de uso": la sublimación de determinados bienes, su consumo ostentoso (los señores consumían rápidamente sus ganancias y se "mostraban" en ese consumo), consecuencia de que los mismos aparecían frente a la conciencia de los señores (y también de los sectores subalternos) como dotados de una singular virtud en la discriminación social y en la exteriorización del poder, hacía prescindir en grado importante al consumidor señorial de la valoración monetaria en su adquisición. El resultado era un sobrevaloración del bien de prestigio, que así no reflejaba la cantidad de trabajo socialmente invertida en su producción. Tal sobrevaloración no ocurría en el caso de los bienes primarios de exportación, desprovistos de connotaciones especiales en la reproducción de las relaciones de poder. El intercambio mercantil, al igual que la manufactura artesanal urbana, se vincula entonces con una necesidad de realización del dominio de la clase señorial, y encuentra su lugar estructural como elemento necesario de la reproducción de las relaciones sociales en las formaciones socioeconómicas feudales. Pero su "internalidad" a dicha formación no cambiaba la característica básica del sistema: a diferencia del capitalismo, centralmente productor de valores de cambio, el feudalismo se orienta a la producción de valores de uso, una producción para el consumo. Ubicado entonces entre polos que no domina (producción y consumo), el capital mercantil absorbía una parte del excedente (plustrabajo del artesano y parte de la renta señorial) en el mismo proceso de circulación, al fundar sus ganancias en una diferencia de precios originada en las mismas relaciones feudales. Pero al no transformar las condiciones de la producción no alteraba el sistema feudal; por ello su "externalidad" al mismo. Esta "exterioridad" en el interior del feudalismo, implicaba la existencia de autonomías relativas de cada sistema vinculado (feudal, artesanas y capital comercial) y de accionar con lógicas específicas propias" (Astarita, cit., 1992, p. 74). El intercambio asimétrico en el mercado feudal se funda, entonces, en un intercambio de no equivalentes que provoca una apropiación de valor en la circulación mercantil y lleva al acrecentamiento del capital monetario de los mercaderes y a una pérdida de riquezas de las regiones productoras de bienes primarios y a la reproducción en los mismos niveles de la producción artesanal. Sin embargo, no es este in-

tercambio el que provoca un desarrollo diferenciado entre las regiones que vincula: este último se debió a evoluciones históricas anteriores, independientes de los movimientos comerciales, que el intercambio coadyuvó a consolidar (lo que obliga a buscar las causas del desarrollo desigual en los procesos históricos de cada región). Dos fuertes conclusiones sobre las mentalidades de la época se desprenden del análisis de Astarita. Respecto de la mentalidad señorial, el gasto improductivo, la economía del gasto de la que hablan los historiadores era entonces la "inversión" de los señores feudales, y no obedecía así a una actitud preológica, a una falta de racionalidad atentatoria de sus "intereses objetivos", sino a la existencia de otra racionalidad, donde el mantenimiento del poder político e ideológico era esencial para la apropiación del plustrabajo campesino. Por otro lado, la imbricación estructural de la burguesía vinculada al comercio externo castellano en las relaciones sociales y las relaciones de poder, desdibuja el papel ontológicamente "revolucionario" que muchos gustan adjudicarle. La actitud dual de esta burguesía mercantil, que participa del despertar del "espíritu burgués" pero que paralelamente es parte integrante de sistema social transicional y alimenta su statu quo, será puesta a prueba en la crítica situación planteada por la rebelión de las Comunidades: su alineamiento con el orden imperante resulta difícil de ser comprendido apelando a una supuesta "traición" burguesa, como algunos han argumentado. También en el análisis del mercado protocapitalista Astarita contraría las interpretaciones vigentes que lo presentan como surgiendo de cambios en la estructura de la demanda. Atendiendo a las relaciones capitalistas de producción del *Verlagssystem* (o industria rural a domicilio, en la cual los instrumentos de producción y las materias primas pertenecen a un mercader-empresario que contrata una fuerza de trabajo rural desprovista de reglamentaciones gremiales), el enfoque del mercado debe virar hacia el papel de la oferta (producción) en su creación. El beneficio del mercader-empresario no se funda ya en la apropiación de valor en el proceso de circulación sino en el acrecentamiento del valor, por lo que la realización de la plusvalía en el mercado es parte inseparable del sistema productivo: "el capitalismo creó su propio mercado, su propia demanda" (Ibid., p. 133), y el intercambio de bienes baratos de consumo generalizado, sin función semiótica especial en la reproducción del dominio señorial, será ahora un intercambio de equivalentes (sin apropiación de valor en la circulación). Astarita no niega el papel clave que la propia evolución contradictoria del sistema feudal desempeñó en la gestación de condiciones propicias para que el mercado protocapitalista (de origen externo) emergiera. Por el contrario, plantea la concurrencia de ambas dinámicas, la feudal y la capitalista, antagónicas y convergentes a la vez. Convergencia que implica que la expansión del sistema capitalista, a través de las redes de comercialización preexistentes del mercado suntuario feudal, no se desplegó disolviendo este último sino conservándolo. El intercambio asimétrico se vincula así a los ciclos de reproducción de formaciones socioeconómicas diferenciadas, reproducción tanto eco-

nómica como del conjunto de las relaciones sociales. Esta complementariedad que permitía la reproducción combinada de feudalismo y capitalismo en regiones vinculadas por el intercambio, fue el resultado de una regionalización impulsada primero por la demanda señorial de bienes de prestigio, y luego reconfigurada sobre la base de la penetración de las mercancías de consumo masivo provistas por el sistema capitalista. Ambos impulsos a la regionalización, promoviendo una determinada utilización del excedente agrario (exportación), actuaron como bloqueantes del desarrollo del *Verlagssystem* castellano. Por eso, para Astarita, "el intercambio asimétrico en el período transicional no se define tanto por la transferencia de valor, en la medida que ésta permaneció como aspecto visible pero secundario y conexo al mecanismo de intercambio feudal, como con los efectos de asimetría que el intercambio tuvo en una formación económica y social y en otra" (Ibid., p. 178). El bloqueo del desarrollo de la producción capitalista castellana no obedece, pese a las afirmaciones circulatorias, a una transferencia de valor, sino a la particular configuración de las relaciones de fuerza en cada formación específica que dieron origen a un desarrollo diferenciado y complementario en el área económica europea y cuyos ciclos reproductivos el intercambio asimétrico ayudó a cimentar. En otras palabras, este intercambio en el período transicional, y esto tiene obvias connotaciones para nuestro presente, en lugar de ser un medio de transferencia de excedentes de la periferia al centro capitalista, es un elemento que coadyuvó a la reproducción de la asimetría originaria históricamente constituida. Desde el enfoque de Astarita, una ratificación de su propuesta se encuentra en la misma rebelión de las Comunidades de 1521: encabezada por los mercaderes-empresarios del *Verlagssystem* castellano, se enfrentó, en el plano político y militar, con un bloque sociopolítico que alineaba a la Corona, los señores feudales



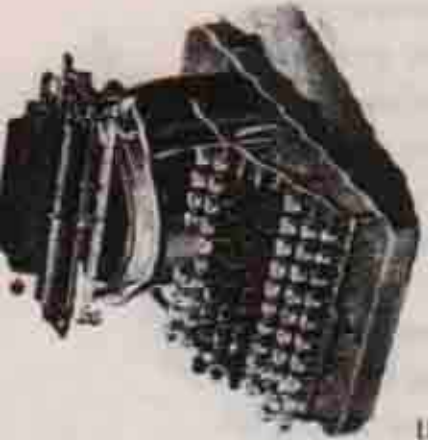
C R I T I C A S





y la burguesía exportadora-importadora. Esta alianza social manifestaba una solidaridad profunda de intereses, posible de gestar por la posición de cada sector respecto de un intercambio asimétrico bifuncional en la reproducción de las condiciones socioeconómicas de formaciones diferenciadas. Asimismo, la derrota de Villalar explicita una advertencia ya formulada por Perry Anderson: el absolutismo español fue el único que se constituyó sobre la derrota de la burguesía<sup>2</sup>; una burguesía "industrialista" que es preciso diferenciar, incluso conceptualmente, de aquella vinculada sólo al comercio. Así, la obra de Astarita obliga a una mirada retrospectiva sobre las particulares evoluciones históricas de cada formación social sin dejar de lado los condicionantes que erigen las relaciones comerciales con otras formaciones socioeconómicas, a la par que muestra la precariedad de la teoría de la dependencia para explicar la actual situación de las regiones que se encuentran en dicha condición. Pero quizás más significativo sea que esta producción historiográfica realiza un doble aporte a los cientistas sociales de la "periferia". Por un lado, el poder abordar "desde la orilla" un debate casi consagrado a una historia occidental que prescindía de los "márgenes", siendo el "enfoque" de la problemática y el criterio epistemológico adoptados, elementos determinantes a la hora de elaborar una nueva interpretación. De otra parte, invita a revalorizar, a partir de la necesidad de analizar las relaciones internas de cada país, la producción historiográfica y el estudio social de nuestro pasado, sobre todo en su dimensión teórica y en la generación de hipótesis explicativas que ayuden a su comprensión, la cual está, realmente, destinada a iluminar lo actual.

Roberto Pittaluga



Notas

1. El debate sobre la transición entre Maurice Dobb y Paul Sweezy, con aportes y comentarios de otros investigadores, apareció por primera vez en las páginas de *Science and Society*, entre 1950 y 1953. Posteriormente fue reeditado por Rodney Hilton bajo el título *La transición del feudalismo al capitalismo*. Barcelona. Crítica, 1977. La interpretación-circulacionista más sistemática y completa pertenece a Immanuel Wallerstein. *El moderno sistema mundial*. México. Siglo XXI, 1979. 2 tomos. El debate Brenner se publicó originalmente en *Past and Present*, entre 1976 y 1982; hay edición completa en castellano de T.H. Aston y C.H.E. Philpin. *El debate Brenner*. Barcelona, Crítica, 1988. Respecto de la relación entre desarrollo y subdesarrollo, v. la posición de André Gunder Frank en *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*. México. Siglo XXI, entre otras respuestas al mismo, v. Laclau, Ernesto, "Feudalismo y capitalismo en América Latina", en *Modos de producción en América Latina*, México, PyP, 1973.  
2. Anderson, Perry. *El Estado Absolutista*, México, Siglo XXI, 1990.

# ARLT, POR ÉL MISMO

(a propósito del libro de Horacio González, *Arlt. Política y locura*, Buenos Aires, Colihue, Colección Puñaladas, 1996)

"Es, si se quiere, un ser organizativo, a despecho de sus encarrucados y espeluznantes desvaríos cursivos" (p. 47)

En un artículo reciente (destinado a promocionar un seminario que dictaría en el Rojas), C. E. Feiling<sup>1</sup> cuestionaba la afirmación que, en el prólogo a la también reciente edición de los cuentos completos de Arlt en Seix Barral, suscribió Ricardo Piglia: "El mayor riesgo que corre hoy su obra —repitió Piglia por enésima vez— es la canonización. Hasta ahora su estilo lo ha salvado de ir a parar al museo: es difícil neutralizar esa escritura, se opone frontalmente a la norma de hiper corrección que define el estilo medio de nuestra literatura". Las bastardillas son de Feiling que, muy razonablemente, señalaba que "en el estilo medio de nuestra literatura" no se corrige tanto (*hiper corrección por hiper corrección* en el párrafo de Piglia) y que, en cuanto al fondo del asunto, la canonización de Arlt es hoy un hecho indiscutible. Ciertamente C. E. Feiling usaba esta disidencia con Piglia para impugnar al "género narrativa argentina" como objeto crítico y proponer como opción alternativa "un género en serio", el género de terror, tal el seminario que promocionaba. Ciertamente también que, tal vez azorado por haberse metido con una de las mayores figuras de la literatura argentina, creía conveniente atribuir a Seix Barral (es decir, a los tipeadores, a los correctores de Seix Barral) el error del texto de Piglia (*hiper corrección por hiper corrección*)<sup>2</sup>, aclarar, cuando nadie se lo preguntaba y no venía al caso, que "Piglia es un excelente escritor" e insistir en su enigmática portía contra los docentes universitarios (Beatriz Sarlo es su blanco predilecto), a quienes, decía, "se les paga por divulgar ideas más absurdas que la de que Arlt sigue siendo resistido por la Academia, el diario *La Nación* y la oligarquía" —idea esta última, claro, de Piglia. El artículo de Feiling, sin embargo, tenía la virtud de poner blanco sobre negro un malestar que ya —cuando pasados cincuenta años de su muerte los derechos sobre sus obras han entrado al dominio público y, por tanto, el marketing de las editoriales agrega un condicionamiento más a una cuestión de por sí conflictiva— es indisimulable: "para el buen tono progresista desestimar a Arlt es irritante". Canonización de Arlt. El artículo de Feiling decía que "la poesía está felizmente al margen del asunto" (el asunto era Arlt, la polémica) pero, felizmente, el *Diario de Poesía* no parece estar al margen de ningún asunto y en sus páginas Fogwill y Piglia se fueron a las manos (números 28 y 29, verano y otoño de 1994). En lo que nos interesa, Fogwill le reprochaba a Piglia "redundar sobre Arlt". Canonización de Arlt. En "el estilo medio de nuestra literatura" y de nuestra crítica no es de buen tono decir, como decía Mareoni, el personaje derrotado por Renzi en la payada de *Respiración artificial*, que, en realidad, "Arlt escribía como el culo".

## Respiración y jadeo

Las hipótesis de *Respiración artificial* marcaron el signo con el cual iba a entrar Arlt en la órbita de los estudios académicos en los años '80. Entonces, como ahora, la pregunta de fondo no era, a pesar de las páginas que le dedicaba Piglia a esta falsa cuestión, si Arlt escribía mal o bien, sino qué podía hacerse con su obra. Lo que podía hacerse con Arlt en ese momento, casi parece una obviedad decirlo, era constituirlo en un pretexto para autorizarse como escritor. Piglia, que ya tenía algún reconocimiento en el medio literario, gestiona simultáneamente el ingreso de Arlt al canon de la literatura argentina y... su propio ingreso. Nos explicamos: Piglia, por supuesto, ya había descubierto a Arlt hacía años (incluso había escrito alguna parodia de "El jorobadito" en *La invasión* y el "Homenaje a Roberto Arlt" en *Nombre falso*), pero los trabajos críticos que testimonian este descubrimiento son contemporáneos —además de estructural e ideológicamente análogos— a otros que escribió por la misma época en una recepción temprana —recepción vanguardista— de algunos textos que devendrían clásicos. El prólogo a *El frasquito* de Luis Guzmán, el artículo sobre *La traición de Rita Hayworth* de Manuel Puig, la entrevista a Rodolfo Walsh, "Hoy es imposible en la Argentina hacer literatura desvinculada de la política", junto a un artículo sobre *El juguete rabioso* que se transformaría, con justicia, en un clásico de la crítica, implicaban una colocación generacional<sup>3</sup>. Con *Respiración artificial*, Arlt, y él mismo, se ponían en otro lugar: la polémica escribir bien / escribir mal servía para afirmar que la lengua de Arlt es un arsenal donde coexisten en tensión todas las hablas de la lengua nacional. Es decir, para decir: *lo nuevo es Arlt*. Ahora bien, si (y aunque esto ya forma parte del sentido común de la crítica, "Kafka y sus precursores mediante"), Arlt es la condición de posibilidad de muchos textos del '60 y del '70, aquellos textos, ¿no representaban lo nuevo, además del ser el "verdadero arsenal de todas las lenguas nacionales"? *El frasquito*, *El fiord*, *La traición de Rita Hayworth*, "Fotos", "Cartas", ¿no eran la literatura "que trabaja con los restos, los fragmentos, la mezcla, o sea, con lo que realmente es una lengua nacional, (...) un conglomerado, una marea de jergas y de voces"?<sup>4</sup> ¿Por qué, entonces, ir hacia Arlt? Porque ir hacia atrás, ir hacia Arlt, significaba fundar la propia autorización por fuera de un campo de tensiones y disputas, hacerse un lugar en medio de esos textos inquietantes (Inquietantes en varios sentidos: uno, no el menos inquietante, el siguiente: ¿qué escritor no hubiera deseado escribirlos?). Los trabajos citados acerca de Guzmán, Puig, Walsh y Arlt mismo significaban una colocación generacional y, a la vez, una actitud de vanguardia<sup>5</sup>. La lectura de Arlt incluida en *Respiración artificial*, en cambio, formaba

parte de una operación mayor, aunque complementaria de la anterior, destinada a construir el lugar del propio Piglia en el canon de la literatura nacional. Ya casi no se discute que Borges se constituye como escritor en las décadas del '20 y del '30 a expensas de Lugones. Para ello, rearma la tradición: por una parte, se sirve de Carriego, un escritor menor, a fin de preparar la recepción de sus textos futuros y justificar los pasados; por otra, se apropia de *Martín Fierro* y lo devuelve refigurado en matrero. A una tradición semejante —un poeta de arrabal, un héroe matrero— le faltaba el escritor que unificara, que sintetizara, que diera coherencia a la serie: ése es el lugar que Borges se construye<sup>6</sup>. La operación de Piglia guarda analogías con la de Borges, y *Respiración artificial* es la clave de esta estrategia. A comienzos de los 80 —cuando se publicó la novela— Piglia tenía claro cuál era el lugar en la literatura argentina al que podía aspirar. El problema, pequeño problema, era que ese lugar estaba ocupado por Borges. Para desalojarlo, había que rearmar el canon. Y rearmarlo de tal manera que ese lugar, además de vacante, quedara configurado a la medida de Piglia. Es en este marco en el que Piglia se sirve de Arlt. Divulgada hasta el hartazgo, la tesis de *Respiración artificial* sostiene que Borges es un escritor del siglo XIX, el mejor si se quiere, pero del XIX, y que la literatura argentina del siglo XX nace y muere con Arlt. Primer movimiento, movimiento doble: parricidio e inmediato reemplazo de Borges con un escritor —Arlt— con el que no existe el menor riesgo de establecer una relación de filiación sino que, más bien, aparece como ideal para ser "rescatado" con un gesto paternal. Segundo movimiento: si Piglia funda la literatura argentina moderna sobre Arlt porque sabe que no se le parece, que no puede parecersele nunca, completa el nuevo canon (ya no en *Respiración artificial*, sino en los artículos y reportajes recogidos luego en *Crítica y ficción*) con Macedonio Fernández, con Gombrowicz, con Puig, tres "raros" que, sumados a Arlt, no pueden constituir por sí solos una tradición. A una tradición semejante le faltaba el escritor que unificara, que sintetizara, que diera coherencia a la serie: ése es el lugar que se construye Piglia. Para decirlo en tres palabras: Arlt es el Carriego de Piglia. Y si Borges escribía sobre Carriego para escribir sobre él (sobre Borges, sobre el mismo), Piglia, que no podía sostener, y no sólo por cortesía, que después de 1942 en la literatura argentina no había pasado nada, se lo manda a decir a Renzi. Tercer movimiento: son otros (Renzi, los que adoptaron al pie de la letra las tesis de este personaje), no Piglia, los que decretan que ese lugar que Piglia se estuvo construyendo se encuentra vacante. Fin del movimiento: Piglia se autoriza como *escritor* a expensas de Borges. Y su lectura de Arlt es la pieza capital de esta operación. En la literatura argentina no abundan los *escritores* en el sentido en que Borges lo era. En el canon nacional, de Sarmiento a Beatriz Sarlo y de José Hernández a Juan José Saer, ha operado de manera muy fuerte la división del trabajo entre narradores y críticos. Además de Borges, son muy pocos (concretamente creemos que son dos) los que han escrito —con reconocimiento— crítica y ficción. Por eso no es ca-

sual que sea Ramón Jota Cayr6 (y no Viñas) quien, varios años después de *Respiración artificial*, le contestó a Renzi (no a Piglia): "Habría que darle vuelta a Arlt. Demasiado santificado, ya debe estar tosiendo de tanto incienso alrededor. Demasiados sacerdotes últimamente, (...) demasiados monaguillos; olor a sacristía empieza a tener"<sup>7</sup>.  
**Sexo, traición y astrología**  
Hay que decirlo: hoy no puede dejar de leerse a Arlt, pero como se lee también a Sarmiento o a Lugones. Son clásicos. Pretender encontrarle nuevas facetas transgresoras ("Abrir fisuras en el debate argentino" según se lee en la contraportada del libro de González) sería instalarse en un momento de la historia cultural argentina en que, como señala Feiling en el artículo citado, la cátedra de Literatura Argentina de la UBA era detentada por Cambours Ocampo. Canonización de Arlt. Como bien dice González sobre él mismo, "Un volumen, obrita o librito —este ensayo— sobre Arlt es una cuenta más que se suma a la larga hilera" (p. 7). Es verdad, se ha escrito mucho sobre Arlt. Desde que Larra, en *Arlt, el torturado* (1950), sabiendo que en Arlt había un escolio, el de su mala escritura, intentó redimirlo con explicaciones psicologistas, hasta el libro de González, hay, por cierto, una larga tradición. Tradición que empieza a ponerse interesante cuando un grupo de jóvenes intenta tomar por asalto el cielo de la literatura, entonces iluminado por las estrellas de la revista *Sur*: de la mano de Sartre, esos jóvenes pudieron echar una mirada nueva sobre Arlt, como poco más tarde lo harían con el peronismo. Ya en el cruce entre el existencialismo sartreano y el marxismo (lectura del *Saint Genet* mediante), Oscar Masotta escribió lo que hoy sigue siendo un libro insoslayable: *Sexo y traición en Roberto Arlt*, concebido en el marco de un marxismo anclado en la filosofía de la conciencia (que Masotta posteriormente abandonó de la mano del estructuralismo y del psicoanálisis) y publicado en 1965 por la mítica editorial Jorge Alvarez. En *Sexo y traición*, Erdosain no era un humillado sino un miembro de la clase media. El tema de Arlt, por tanto, no era para Masotta la humillación sino *la humillación de pertenecer a esa clase*. En este sentido, la traición de Astier va en la misma dirección: traiciona a su clase ofreciendo su lealtad al ingeniero con la ilusión de salir de la humillación. El trabajo de Diana Guerrero, *Roberto Arlt, el habitante solitario*, de 1972, adoptaba una inflexión que, vista desde hoy, puede parecer ingenua: "Nos proponemos explicitar los significados ideológicos subyacentes en el discurso literario de Arlt" (p.11). El estudio postulaba que "La obra de Arlt aparece como una crítica desesperada y pesimista al modo de vida de la pequeña burguesía argentina de los años veinte y treinta desde una perspectiva espiritualista igualmente pequeño-burguesa" (p.12). Este trabajo, por su "falta de dialéctica", tal la crítica que años después le hará José Amícola en *Astrología y fascismo en la obra de Arlt*, parece, desde el punto de vista teórico, anterior al de Masotta. Con todo, estos dos estudios —el de Masotta y el de Guerrero—, junto con el ya mencionado de Ricardo Piglia, "Roberto Arlt,

una crítica de la economía literaria", constituyen una trilogía, un abanico de lecturas que tienen como marco teórico al marxismo. De los estudios que siguieron (Rivera, una útil descripción estructuralista del ciclo *Los siete locos/Los lanzallamas*, Zubieta, análisis del discurso del Astrólogo, Sarlo, estudios de crítica cultural sobre el par saber/poder en la escritura de un recién venido a la cultura), conviene detenerse en el trabajo de Amícola antes citado, ya que es con éste con el que Horacio González polemiza<sup>8</sup>. Amícola se propone describir y caracterizar el "procedimiento de distanciamiento arltiano" (p.170) respecto de la atracción del fascismo a escala mundial en el momento en que Arlt escribe *Los siete locos/Los lanzallamas*. En esta línea, el ciclo de *Los siete locos*, sostiene Amícola, parodia el discurso de Mussolini, y el mérito de Arlt radica en la denuncia de aquel discurso. Como puede observarse, la bibliografía en torno a Arlt, de la que hemos glosado una porción mínima, aunque representativa, es abrumadora<sup>9</sup>. En este marco, el libro de González se enfrenta, debe haberse enfrentado desde el momento de su concepción, con una pregunta desalentadora: ¿un libro sobre Arlt? ¿Otro más? González, desde luego, no ignora este nuevo escolio: "Todo corpúsculo que pretenda un lugar en esta extensa fila debe buscar una buena excusa para incorporarse a ella" (p. 7).  
**Relámpagos y puñaladas**  
El *Arlt* de Horacio González es un libro decididamente verborrágico, circunstancia que el lector puede descubrir antes de enfrentarse con su primera línea. Además del subtítulo —*Política y locura*—, en la portada aparece indicado el nombre de la colección —*Puñaladas*— con su correspondiente subtítulo: "Ensayos de punta". La contraportada, además de un texto sin firma donde se habla de "los rechinantes naufragios de la crítica" en torno a Arlt, ofrece lo que sería una especie de bajada del título y subtítulo de la colección. Tras el rótulo "Libros para incidir", se lee: "Relámpago de ideas sobre un cuerpo, deseo de abrir fisuras en el debate argentino". Semejante batería paratextual, capaz de martirizar al otro Genette, habla de una fuerte preocupación (¿del editor?, ¿del director de la colección?, ¿del autor?) por enmarcar al libro, como si se temiera que el mismo pudiera ser mal entendido; preocupación que, ya en el interior del texto, se manifiesta a través de los subrayados: las bastardillas de González no se limitan a indicar una entonación, una cita textual o una voz extranjera sino que, como las negritas del diario *Clarín* o las de los manuales escolares, cumplen la función de señalar al lector aquellos pasajes del texto que el propio texto juzga deben ser leídos con mayor atención. *Puñaladas, relámpagos, fisuras*: tropos editoriales que parecen anunciar un estilo y, tal vez, un posicionamiento. Tal el caso de *Ensayos de punta*, subtítulo de la colección (cuyo director, cabe recordar, es el propio Horacio González): si el sustantivo —indicación de género— pone al libro de González afuera (o al costado o enfrente) del campo de la crítica académica, colocándolo en otra tradición, la tradición del ensayo, el punzante complemento plantea un interrogante: ¿"ensayos de punta" alude a una



suerte de vanguardia (como quien dice "tecnología de punta") o, en cambio, remite al "sector combativo", por llamarlo de algún modo, de aquella tradición del ensayo (como quien dice "Prosa de hacha y tiza", o "Filo, contrafilo y punta")? El título de la colección —*Puñaladas*— y el deseo de abrir fisuras en el debate argentino declarado en la contratapa parecen fortalecer esta segunda alternativa, que se ve confirmada, además, por el deslizamiento, ya en el texto de González, de estos mismos tropos a la consideración del estilo de Arlt: "*oscuras esgrimas de bulevar, puñaladas sobre un trapecio*" (p.31); "*un personaje salido de manera servicial del punzón arltiano que riza las almas*" (p.44)<sup>10</sup>.

Como para compensar estas licencias, el título y el subtítulo, no ya de la colección, sino del libro —*Arlt. Política y locura*—, son extremadamente fieles al texto que nombran. Así, "*Arlt*" no es, como podría creerse, una sinécdoque de "la obra de Arlt" o "los textos de Arlt" sino que designa con toda precisión al objeto del trabajo. González aclara desde el primer párrafo que "acompaña la aventura arltiana con la incesante pregunta: *¿qué habrá querido decir?*" (p.5, subrayado en el original). Coherente con esta toma de posición teórica y metodológica (qué habrá querido decir Arlt y no qué dicen, efectivamente, sus textos —o qué dijeron o, incluso, qué dirán),

González se pregunta en el capítulo cinco si Arlt era o no un cínico (en los dos sentidos de la palabra) y, completando esta indagación psicológica, en el epílogo (p. 145) alude a una "*psiquis atormentada*". Su objeto no es una obra, un conjunto de textos sino un sujeto —Arlt— o, más precisamente, una subjetividad: la psiquis de Arlt.

Tampoco miente el subtítulo: "*Política y locura*" —eje del análisis de González— da cuenta de un doble recorte. Por una parte, de todo el corpus arltiano, sólo *Los siete locos* (novela a la que González llama "Los 7 locos", tal vez aludiendo a la primera edición de editorial Latina) y *Los lanzallamas* son objeto de análisis<sup>11</sup>; por otra, el personaje del astrólogo monopoliza el interés del ensayista a tal punto que Haffner, Hipólita, Barsut y hasta el propio Erdosain son evocados exclusivamente en relación con el conspirador de Temperley. Así, toda una zona de *Los siete locos/Los lanzallamas* (el matrimonio con Elsa, los sueños del inventor, el enigmático crimen del que habla Haffner, los Espila, es decir, la política y la locura de Erdosain) queda postergada, tal vez a la espera de un próximo trabajo de González.

### La política loca

En su postulado central, el libro de González polemiza con la lectura de Amicóla. González niega que haya en la obra de Arlt una "negatividad interna" que cuestione la locura fascistoide de sus personajes. Para él, la principal novedad de la novelística arltiana consiste en la suspensión del juicio valorativo sobre "el mal". Esta suspensión se apoya en los mismos procedimientos de seducción en los que se apoya el folletín: una lengua "*cortajada e imperativa*" que suscita identificaciones y que anula la subjetividad. El goce del lector arltiano es tal a

condición de "*no saber quién es*": una verdadera experiencia de lectura en la que se pierden todas las certezas. Para González, el folletín es heredero del habla de la locura, pura retórica que altera las convenciones acerca de lo que se considera la realidad, convenciones que *son* el realismo. Arlt, a través de la lógica del folletín, ha sabido captar los mecanismos de dominación que despliegan los medios masivos con las imágenes de mundo que ofrecen y su capacidad de generar creencia, sustento de todo poder. En este marco, la locura o su simulación<sup>12</sup> tienen exactamente el mismo valor, *son* lo mismo: una vía de realización de los proyectos de poder. Aquí, como bien señala González, toda pregunta que implique un afuera de la novela —desde el que pueda distinguirse locura y simulación, farsa y seriedad— es impensable y utópica: "*no puede haber tal contraste porque de inmediato se disolvería la tensión de la novela arltiana*" (p.48) que consiste "*en un juego de dispersión, contraorden y paradoja*" (p.66)<sup>13</sup>. Ya que el principio constructivo de las novelas de Arlt es la suspensión del discernimiento, y por tanto, del juicio valorativo, los personajes no pueden ser nunca "*representaciones conceptuales de la historia de las ideas*" (aquí González vuelve a la carga contra Amicóla considerándolo indirectamente un "*mal lukacsiano*") sino tan sólo "*formas de entrar y salir a escena*", en las que se suspende el juicio del mismo modo que el folletín suspende la atención. Arlt habría logrado así, en sus novelas, escribir por sobre el humanismo moralista del otro Arlt, el de las aguafuertes. Hasta aquí las hipótesis de González, por cierto interesantes. Ahora bien: *¿Qué habrá querido decir?* La pregunta que González, él mismo, se hace para pensar la obra de Arlt es la que en todo momento el lector de su ensayo quisiera hacerle a él. De otra manera: o nos equivocamos con las hipótesis que creemos leer en su libro, o González, habidas las hipótesis, se equivocó de libro. En el estilo de González, creemos, puede encontrarse una explicación a este malentendido: todo el texto está atravesado por un afán metafórico, por una voluntad de énfasis que vela sus afirmaciones. Así, el lector, quizás cansado y desorientado por tales laberintos, cuando llega al momento de leer lo importante, ha perdido su capacidad de atención.

### El estilo es el mensaje

Ricardo Piglia escribió serios, inteligentes artículos sobre Arlt (tal el ya citado sobre *El juguete rabioso*). Insólitamente, la perorata (perorata cortazariana en el peor sentido de la palabra) de Renzi, sobre la que nos hemos extendido antes, es la que hizo carrera como lectura canónica (de hecho, en la "bibliografía" de González, no se cita al Piglia de los artículos críticos sino al autor de esa novela). Como se recordará, decía Renzi —no Piglia—, que si en los textos de Arlt aparecían expresiones como "jamelgo" o "mozalbeta", se debía a la lectura de las traducciones, las malas traducciones, de la editorial Tor. Lo cual es, por lo menos, discutible: construcciones como "Sensación de lo subconsciente", "Ingenuidad e idiotismo", "La cortina de angustia" o "La voluntad tarada", para citar solamente algunos ejemplos, no pueden atribuirse al veneno de ninguna mala traducción o a la frecuentación de material de di-

vulgación científica, sino a una voluntad de estilo que, más allá de la cuestión de la privación cultural, pretende, como diría Borges, "aspirar a la finura" y obtiene un resultado kitsch<sup>14</sup>. Este tipo de construcciones, cuya elección para la cita no es antojadiza —se trata de *intertítulos de Los siete locos, Los lanzallamas y El amor brujo*—, revela, más que la influencia de traducciones malas o buenas, una característica central del "estilo Arlt": la irrefrenable tendencia al ripio.

El proyecto de González, el proyecto que ensaya González en este ensayo, es audaz: escribir sobre Arlt como escribía Arlt. Pero, claro, un Arlt que escribe crítica, que "ensaya", que habla de Derrida, de Foucault, de Spinoza, de Descartes.

Era, entonces, razonable el temor, la preocupación por ser entendido. Seguramente, por eso tanto paratexto de tapa y contratapa. Por eso tanto subrayado, tanta bastardilla. Para decirlo de otra manera: el estilo de González muchas veces dificulta hasta lo intolerable —cuando no imposibilita— la comprensión de su ensayo. Describir este estilo, empero, sería ingrato y, probablemente, inútil. La prosa manierista y —paradojas del estilo— desprolija de González habla de su libro mejor que cualquier comentario: "*Con la observación de Barsut de que aquellas barbaridades podrían ser fascinantes, acaso quedaría lubricado el sendero dialoguista de aquella tertulia*" (p. 36).

"*El escaño glorioso que Occidente destina para la revelación de los sujetos por el discurso*" (p. 69).

"*Confusionismo impúdico, mimetismo belloco*" (p. 69).

"*Una evocación lujuriosa de lo mismo con lo que esas irredentas almas suburbanas querían ser rozadas*" (p. 100).

Pero esto no es todo: la mejor escritura "arltiana", los mayores ripios, González los reserva para referirse a la práctica crítica:

"*¿Glosadores del mundo! ¿Es la crítica que glosa, amante de las infinitas apostillas, desdicha a la que perteneceremos, infortunio que de alguna manera nos envuelve con un inexplicable atractivo! El glosador debe saber hacerse perdonar. ¿Pero dónde estará el espíritu valiente de los novelistas para que el crítico lo persiga, reclamándoles indulgencia?*" (p. 102).

"*La monarquía de excavadores de antiguos escritos que entonces pasan a llamarse corpus*" (p. 111).

"*El maderamen sociológico que organiza ciertas versiones de la crítica*" (p. 133).

"*Las napas críticas de los compromisos políticos argentinos*" (p.144).

En fin: como Colón, González, marchando hacia Arlt, ha encontrado a Borges. Más precisamente, a Daneri. Decía Carlos Argentino: "*el crítico de gusto viril*"; decía también "*el plumífero de garra, de fuste*".

Dice González:

"*El crítico bien catequizado*" (p. 33)

"*El alma solícita de los críticos*" (p. 39).

"*El colmado tráfico de la crítica*" (p. 68).

"*La saña del crítico comparatista*" (p. 89).

"*El crítico apiente*" (p. 133).

"*¡Tristes mendrugos los del crítico! ¡Mediocre depredación la que emprende! ¡Ilusa carroña la que arranca de textos que parecían lozanos! ¡El crítico se contenta con desplegar una mise-*

*nable sospecha, una sombra que compromete escritos que parecían leerse sin otro sufragio que el candor!*" (p. 92).

Sin otro sufragio que el candor, y a pesar de las citas anteriores, González escribe su página mejor cuando se refiere a su propia escritura: "*¡Volvamos (invitación de papel, golpe de timón retórico del que escribe estas líneas!)*" (p.54).

"*Ya citamos párrafos arriba —bobalicona indole espacial de un escrito*" (p. 62).

"*Nuestra desnarigada polémica*" (p. 65).

"*La reversibilidad, pues. Quizás este vocablo podría tener una resonancia amanerada*" (p. 42).

"*Es posible que después de escribir esta ingrata opinión debamos concurrir como penitentes al oratorio nostálgico del estructuralismo*" (p. 93).

Proyecto audaz el del ensayista: escribir sobre Arlt remediando el "estilo" de Arlt, escribir como Arlt, él mismo, hubiera escrito sobre él, sobre sí mismo.

Con todo, habría que escuchar una vez más a la señora Virguinski, endemoniada de Dostoievski: "*Nadie pretende quitarle su derecho a la expresión. Lo que se le pide es que no farfule de ese modo, pues nadie consigue entenderlo*". La cita es una cita de González, de él mismo (pp. 94-95).

Ricardo Strafacce  
y Alejandra Valente

## Inc

### Notas

1. "Terror al género argentino". en *La hoja del Rojas*, octubre de 1996.

2. Cabe aclarar que el párrafo que Piglia firma en el prólogo a la reedición de los cuentos completos de Arlt y que Feiling transcribe, reproduce, de manera textual, la primera respuesta de Piglia a Ricardo Kunis en un reportaje publicado en *Clarín* del 26 de julio de 1984, incluido con posterioridad en *Crítica y ficción* (Buenos Aires, Siglo XX, 1990), donde hipercorrección está escrito, valga la redundancia, correctamente.

3. "El relato fuera de la ley", en *El frasquito*, Buenos Aires, Noé, 1973; "Clase media, cuerpo y destino (Una lectura de *La traición de Rita Hayworth*)" en *Nueva novela latinoamericana 2*, Buenos Aires, Paidós, 1972; "Hoy es imposible en la Argentina hacer literatura desvinculada de la política" en Walsh, Rodolfo. *Un oscuro día de justicia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973; "Roberto Arlt, una crítica de la economía literaria", en la revista *Los libros*, N° 29, marzo-abril de 1973, pp. 22 a 27, respectivamente.

4. Piglia, Ricardo. *Respiración artificial*, Buenos Aires, Pomaire, 1980, p. 169.

5. Algunos de los reproches que le hacía Rodolfo Fogwill a Piglia en la polémica ya aludida quizás ilustren sobre qué se juega, qué se disputa en estas lecturas y operaciones de autorización: "Piglia descubrió a Perlongher doce años después que yo. A Lamborghini quince años después. Mientras yo los leía, los estudiaba y los editaba él se ocupaba de difundir la serie negra americana y de redundar sobre

Sarmiento y Arlt" (*Diario de Poesía* N° 29, Otoño 1994, p. 40).

6. Molloy, Silvia. *Las letras de Borges*, Buenos Aires, Sudamericana, 1979, p. 26 y ss; Ludmer, Josefina. *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988, pp. 221 a 236; Sarlo, Beatriz. *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva visión, 1988, pp.43 a 50 y *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Ariel, 1995, pp. 57 a 65.

7. Viñas, David. *Prontuario*, Buenos Aires, Planeta, 1993, p.43.

8. Con Masotta parece que polemiza pero, aparte del reproche de "sartrismo obligatorio" que González le hace a Masotta, no se advierten otras tensiones.

9. Larra, Raúl. *Roberto Arlt, el torturado*, Buenos Aires, Futuro, 1950; *Contorno*, N° 2, mayo de 1954, dedicado a Arlt; Masotta, Oscar. *Sexo y traición en Roberto Arlt*, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1965; Viñas, David. "El escritor vacilante", en *Literatura argentina y realidad política. De Sarmiento a Cortázar*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1974.; Guerrero, Diana. *Roberto Arlt, el habitante solitario*, Buenos Aires, Granica, 1972; Amicóla, José. *Astrología y fascismo en la obra de Roberto Arlt*, Buenos Aires, Weimar, 1984; Rivera, Jorge. *Roberto Arlt: Los siete locos*, Buenos Aires, Hachette, 1986; Zubieta, Ana María. *El discurso narrativo arltiano. Intertextualidad, grotesco y utopía*, Buenos Aires, Hachette, 1987; Sarlo, Beatriz. *La imaginación técnica. Sueños modernos de la cultura argentina*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992 y *Una modernidad...*, cit; etc. Corpus abrumador, por cierto, que ha recopilado recientemente Omar Borré en *Arlt y la crítica*, Buenos Aires, América Libre, 1996.

10. Este posicionamiento, empero, se ve contradicho por la "bibliografía" incluida al final del ensayo, tic monográfico que, a su vez, queda conjurado por la circunstancia de que González cita sin consignar lugar ni fecha de publicación. Y por la inclusión, en la bibliografía, de una "conversación con David Viñas en el Bar La Academia" (Subrayado de González y sobre subrayado nuestro).

11. Hay un breve comentario sobre *El juguete rabioso*, otro sobre el cuento "La luna roja" y consideraciones sobre algunas aguafuertes. Pero se trata de menciones marginales o, en todo caso, subordinadas al análisis de *Los siete locos/Los lanzallamas*.

12. Sorprende la exclusión de Ingenieros en el tratamiento del tema de la simulación y, en cambio, el recurso a Ramos Mejía. El gesto de González se inscribe quizás en sus entredichos con la crítica académica.

13. González hace esta observación cuando comenta la pregunta del Abogado al Astrólogo acerca de "si es un loco o un cínico". Ésta es la pregunta que el ensayista considera impensable, ya que supone una moralidad, una distinción que justamente la novela busca abolir. "*En el momento definitivo de todo acto, flaquea la capacidad de decir si se es; por eso la duda metódica del 'si es, o se hace' es la duda que pertenece a la esencia de toda acción*" (p. 32). Toda acción (en cuanto praxis) que, por cierto, es un "afuera" de la novela. Siempre afuera de sus novelas, Osvaldo Lamborghini retoma la pregunta arltiana, la reescribe y la desdramatiza: "*¿Sos loco o te pica el culo?*" ("*El Pibe Barulo*", en *Novelas y cuentos*, Barcelona, Del Serbal, 1988, p. 285.)

14. Sería injusto con Arlt no recordar las líneas que le dedicó Borges en el prólogo a *El informe de Brodie*: "Recuerdo que a Roberto Arlt le echaron en cara su desconocimiento del lunfardo y que replicó: 'Me he criado en Villa Luro entre gente pobre y malevos, y realmente no he tenido tiempo de estudiar esas cosas'. No obstante, tampoco sería justo pasar por alto lo que, con referencia a la cuestión, escribió David Viñas: 'Con las palabras lunfardas el procedimiento es semejante: se escribe *chorro* y *quita* pero entre comillas. Es decir, si me atraen descendiendo sobre

ellas, y porque me seducen las utilizaré para fascinar montando un espectáculo alrededor de mi lenguaje. Pero con cautela, entrecomiéndolas y tomándolas con la punta de los dedos, no sea que me quede pegado en ellas..." (Viñas, David, op. cit., p. 67, subrayado en el original).





# CIENCIA Y VIDA, TEORÍA Y PRÁCTICA

(a partir de Esteban Vernik, *El otro Weber. Filosofías de la vida*, Buenos Aires, Colihue, Colección Puñaladas-Ensayos de punta, 1996)

¿Quién soñaría con evocar un viaje sin tener una idea del paisaje en el que se realiza?  
Pierre Bourdieu, "La ilusión biográfica"

El ensayo de Vernik —sociólogo UBA, profesor titular de la materia "Georg Simmel"—, se inscribe en el territorio poco explorado de aquellos que intentan relacionar la vida y la teoría. Como él mismo afirma, el ensayo apunta a *entender la obra desde la vida. Vida y Obra*. Para esto, Vernik elige dos caminos. Por un lado, analiza detenidamente los escritos de los últimos años de la vida de Weber —específicamente la conferencia "La Ciencia como Vocación" y la "Introducción" y el "Excurso intermedio" a los *Ensayos sobre sociología de la religión*— relacionándolos con el intelectual apasionado que toma conciencia de la tragedia de la cultura moderna. Por otro, dedica dos capítulos a estudiar las relaciones personales y teóricas que Weber mantiene con Georg Simmel y Otto Gross, a quienes Vernik identifica como los compañeros de Weber en su preocupación última por las grietas de la *Jaula de Hierro*. La muerte y la erótica se erigen para el autor como aquellos temas que alejan al pensador de la clásica preocupación por la racionalización y la burocracia y nos permiten reencontrarnos con *el otro Weber*. En medio de estas tribulaciones encontramos el *Interludio*, que recrea la vida de los círculos en la Alemania de las dos primeras décadas de este siglo, explorando *relaciones universitarias y de las otras*. Aparecen ante el lector imágenes que, dignas de ser captadas por la cámara de Ivory, nos alejan del "gris clasificador" de las páginas de *Economía y Sociedad*. Así, "Las reuniones

se celebraban en las tardes de los domingos. Marianne Weber preparaba el té y exhibía sus dotes de anfitriona. Además de pensadores como Jaspers, Lask, Gundolf, los Jaffé, los Simmel, Bloch y Lukács, también acudían artistas plásticos, escritores, músicos y actores" (p. 68).

Ante el título del ensayo, surge inevitable la pregunta: ¿puede hablarse de un Weber "oculto", de un Weber "verdadero", detrás del "falso" a quien conocemos? De contestarla afirmativamente, caeríamos en las interminables disputas de los que pretenden encontrar en algún período de la obra de los clásicos aquel que contiene la esencia de su pensamiento o, bien el período disruptivo que invalida toda la producción anterior. Hasta no hace muchos años era frecuente toparse con aquellos que sostenían la existencia de *dos Marx*, uno "Joven" y otro "Maduro", y, más aún, que inevitablemente, sólo uno de ellos era el auténtico. Creemos sin embargo, que *El otro Weber* de Vernik no comparte estas intenciones, sino que intenta iluminar aspectos de la vida y de la obra del autor con el propósito de releer al Weber por todos conocido en una nueva clave. Quizás sin saberlo, Vernik lee a Weber como Calvino propone que debe leerse a un clásico: "Toda lectura de un clásico es en realidad una relectura... Un clásico es un autor que nunca termina de decir lo que tiene que decir". En este sentido, para nosotras, la importancia de la relectura que hace Vernik no tiene que ver tanto con la pertinencia de su análisis teórico —capítulos 2 y 3— sino más bien con la valiosa intención de presentar la íntima relación entre la obra y la biografía como forma insoslayable de abordar a un clásico.

De algún modo, si Weber es identificado como el teórico de la racionalidad instrumental, Vernik abre la puerta para mirar a un pensador preocupado a la vez por la significación moderna de la muerte y la erótica, fundamentalmente a través de analizar la influencia que el *Movimiento Erótico* liderado por Otto Gross ejerció sobre él. Por otra parte, Vernik pone en evidencia algunas de las resonancias que de Weber podemos encontrar en nuestro presente. De este modo, se presentan al lector el tema de las relaciones de poder en la institución universitaria, el vapuleado "rol de los intelectuales", el significado del progreso en la Modernidad y sus consecuencias, la "tragedia de la cultura", problemas que no tardaría en reconocer como ineludibles ningún estudiante de Ciencias Sociales de nuestros días. ¿Cuál es la situación de un graduado que está resuelto a consagrarse profesionalmente a la ciencia dentro de la Universidad? ("La ciencia como vocación"). La pregunta, formulada por Weber en 1919, más allá de la respuesta, sigue siendo la misma. Lo anterior contribuiría a lo que podríamos llamar una cierta "desmitificación" de Weber. Si en los años '60 se produjo una revisión de la obra weberiana tendiente a "desparsonizar" su lectura y a permitir su "repolitización", quizás este ensayo permita otro punto de partida para seguir releendo a Weber.

La ciencia social académica no pudo escapar a la dualidad de entender biografía y teoría como momentos separados para comprender a los autores, donde a lo sumo la primera sólo podía ilustrar con datos contextuales a la segunda. Tal vez sólo cuando logre despojarse de esta Historia Oficial que construye "héroes de bronce", la Universidad pueda dar lugar a una teoría inmersa en la vida como modo posible de "fundir el bronce" y reconciliar una vez más la teoría y la práctica.

Mariana Luzzi  
y Mariela Sexer

I. Cfr. Galván Díaz, F. y Cervantes Jauregui, L. (comps.), *Política y des-ilusión (Lecturas sobre Weber)*, México, UNAM, 1984.

cional con que los artículos seleccionados — con diverso énfasis y desde distintas perspectivas— abordan dichas cuestiones. Mientras que el primero desarrolla los contenidos axiomáticos del nuevo paradigma de la reforma del aparato estatal, sin interrogarse acerca de la viabilidad de su aplicación en el contexto actual; los segundos —aunque sin salirse de esos lineamientos— muestran las carencias efectivas que han tenido los procesos de implementación, así como los efectos no deseados (en términos económicos y sociales) de su aplicación en el contexto del subdesarrollo.

Los lineamientos planteados por Kliksberg no son sino los impulsados (desde hace ya dos décadas) por los organismos multilaterales financieros y técnicos (FMI, BIRF, BID y Agencias del Sistema de las Naciones Unidas —OMS, PNUD, etc.). Sintéticamente, consisten en inducir la modernización del aparato estatal mediante la aplicación de nuevos modelos de gestión orientados hacia la eficiencia y la eficacia (reemplazando una organización piramidal por otra en "redes"); su democratización mediante la descentralización de sus actividades y la estimulación de la participación comunitaria a través de las ONG's; la reducción de las inequidades por la vía de la lucha contra la pobreza; una política de seguimiento y evaluación permanente de las políticas públicas (mediante sistemas informáticos); el fomento de la integralidad de las políticas mediante la coordinación intersectorial e interjurisdiccional.

Por su parte, los artículos hacen una revisión de los obstáculos encontrados para hacer realidad dichos objetivos, mostrando que si bien el principal propósito de los procesos de reforma es el de realizar las actividades públicas con el menor número de personal y de recursos posible, la experiencia en curso muestra que la simple reducción del aparato estatal no conduce necesariamente a su fortalecimiento o al incremento de su eficiencia.

La variable clave en el proceso de reforma sería entonces, para los autores, la dimensión de "lo público" (*publicness*), entendido como "el grado en que una organización está afectada por la autoridad pública". Por lo tanto, el pre-requisito básico para una transformación exitosa consiste en una sociedad civil fuertemente organizada y con una activa participación en la definición de los asuntos públicos y en la ejecución de las políticas, algo —obviamente— muy lejano a nuestra realidad presente.

Debido al supuesto de la validez general de las analogías, se realiza en los países subdesarrollados una aplicación acrítica de los lineamientos básicos de un paradigma ajustado a realidades que no son las nuestras; los estereotipos que presiden los diagnósticos y programas centra-

dos en el ajuste estructural suponen la pre-existencia de un Estado estructurado y fuertemente enraizado en las prácticas y las representaciones sociales. Sin embargo, toda evaluación concreta de esta pre-noción de "sobredesarrollo estatal" en nuestros países conduce a poner en evidencia los notorios límites de su control sobre el espacio social (en el sentido de su capacidad para regular los procesos sociales). Debido a estas carencias, la aplicación de las políticas de ajuste estructural han afectado el dinamismo (ya precario) de las economías subdesarrolladas y han producido la ruptura de los equilibrios sociales pre-existentes.

Esta aceptación acrítica permite aplicar políticas pretendidamente "universales" para organizar nuestras sociedades a través de nuevas reglas de comportamiento económico (basadas en la preeminencia del "mercado", que en sí pasa a ser una variable independiente del mismo Estado) y, por tanto, de comportamiento social ("disciplinando" a los actores). Vale decir que, contrariamente a la idea (clásica) de la primacía política de la estructura del Estado, actualmente la dimensión económica se ha transformado en el nuevo principio organizador de la Sociedad. Los diversos autores destacan que los escasos resultados obtenidos han hecho que la preocupación casi exclusiva por la contención de costos y la eficiencia productiva propia de los '80, esté cediendo paso —en los '90— al interés por los resultados sociales. Esto resulta particularmente evidente respecto de los programas de lucha contra la pobreza, los que han consistido en intentos de mitigar los efectos de la pobreza sin alterar el carácter estructural del fenómeno. Sin una modificación de estas políticas, como lo muestra la presente evolución negativa de las condiciones sociales en nuestro continente, se perpetuará la presente condición de la pobreza como un subsistema que ha adquirido una dinámica propia y relativamente independiente del subsistema económico formal (aunque con relaciones mutuas de retroalimentación).

Asimismo, las políticas de descentralización aplicadas consisten en un cambio del nivel intermedio de gobierno condenado al fracaso por haber sido efectuado aisladamente. Este fracaso se debe tanto a que no consideran el nivel municipal (el más cercano y perceptible por la población), como a la distorsión entre la creciente transferencia de competencias institucionales y la carencia de los medios financieros requeridos para realizarlas.

Por otra parte, como las instancias centrales del Estado no han acompañado dicha transformación con la renovación requerida para implementar las políticas públicas de un modo integral —ya que no han avanzado en la coordinación vertical de las distintas jurisdicciones (Nación, Provincias y Municipios), ni horizontal entre las áreas de gobierno— difícilmente puedan afrontar tareas aún más complejas como la coordinación de políticas en el marco de bloques transnacionales, como el Mercosur o el NAFTA.

Al decir de los autores, una verdadera descentralización y democratización de las sociedades pasa por la desmultiplicación del poder, fomentando la participación de la comunidad y, al hacerlo, fortaleciendo los contrapoderes locales. Sin embargo la práctica habitual ha sido absorberlos o anularlos. Esto se evidencia en la cautela con que los aparatos estatales han incurrido

nado en la premisa de "transferir poder al público" respecto de la definición de objetivos y la evaluación de la implementación de las políticas públicas.

El desarrollo efectivo de este nuevo paradigma de gestión requiere una definición más acabada de la noción de "público", debido a la presente superposición en su contenido de otras nociones tan diferentes como ciudadano, elector, consumidor, cliente o individuo.

Actualmente, cuando las presiones por demoler el Estado benefactor son sumamente fuertes y los gobiernos se esfuerzan por delegar en las asociaciones voluntarias un gran número de tareas educativas y de seguridad social, el sistema corre el riesgo de perder la mejor manera que tiene de obtener consejos colectivos, precisamente por que esta transferencia de responsabilidades se constituiría en una restricción a su capacidad para definir los intereses comunes y las opciones estratégicas de la población.

Respecto del seguimiento y la evaluación de las políticas públicas, los sistemas de monitoreo aplicados han fracasado debido a que se orientan más a medir los productos de las políticas, que a analizar el proceso por el cual deben obtenerse los mismos. Ello resulta particularmente grave si consideramos que las prácticas administrativas y organizacionales constituyen al mismo tiempo protocolos de resolución de problemas y mecanismos de gobierno de las relaciones inter e intra-institucionales.

Como conclusión, puede decirse que las presentes políticas de reforma difícilmente lograrán sus objetivos en nuestra región, no sólo por las diferentes condiciones de partida respecto de los países donde fueron elaboradas, sino porque consisten más en una expresión de deseos que una receta específica. En este sentido, los lineamientos estratégicos de Kliksberg giran en torno al plano de lo formal-prescriptivo (es decir el "qué" debe hacerse), pero nada establecen acerca de lo procedimental-operativo (es decir el "cómo" las ideas se traducen en la práctica mediante modalidades específicas de gestión). Ello conduce, no sólo a Kliksberg sino también al resto de los autores, a un abuso de las metáforas para caracterizar —más que definir— la situación del aparato estatal y sus características descabales. Esta sobrecabundancia de metáforas revela las carencias (teóricas y metodológicas) de los diagnósticos realizados y explica la pobreza de resultados en la implementación (caótica) de los procesos de reforma "estructural".

Manuel Irizar

## EL ESTADO EN CUESTIÓN: DISEÑOS Y REALIDADES

(a partir de Bernardo Kliksberg (comp.), *El rediseño del Estado: una perspectiva internacional*, México, FCE, 1994)



El rediseño del Estado busca resumir los principales aspectos y el estado en que se encuentra el debate sobre la reforma estatal, para lo cual Kliksberg ha selec-

cionado y compilado en este libro algunos de los trabajos presentados en la Conferencia Internacional Toluca '93 realizada en México. Según Kliksberg, en los últimos años, la discusión sobre el "Estado necesario" ha girado en torno a su dimensión relativa y al grado de su intervención en la economía y/o la sociedad, desdibujando dimensiones más sustantivas relaciona-

das con las formas y los medios que su actividad reguladora debe asumir (vale decir, la capacidad de gestión real del Estado) así como el modo de interrelación que debe establecerse entre Estado y Sociedad Civil. Resulta interesante destacar el contrapunto existente entre el artículo introductorio de Kliksberg y los análisis críticos de la experiencia interna-







**Carlos A. Brocato (1932-1996)**

El 22 de setiembre pasado murió silenciosamente Carlos Brocato. Su muerte, como su propia vida, apenas fue "noticia" para los medios de prensa. Acaso se mezclen en este silencio la fragilidad de nuestra memoria histórica con las heridas y rencores que puede haber dejado abiertos la pluma punzante de Brocato.

Brocato nació en Buenos Aires en 1932. Trabajó como bancario, corrector de pruebas y linotipista al mismo tiempo que desarrollaba una intensa actividad sindical. En las filas de comunismo argentino conoció a José Luis Mangieri, con quien fundó la ya mítica editorial La Rosa Blindada y luego la revista del mismo nombre. Los 60 son los años de la ruptura con el partido, de los artículos de teoría literaria, de la poesía. Publica entonces sus poemarios **La sonrisa del tiempo** (1962), **Mundo de sucia lágrima** (1964) y **Furia** (1969). Los primeros '70 son años de alegrías y esperanzas, de una nueva experiencia militante, ahora en las filas del trotskismo (PST) y de los ensayos de humor, bajo el heterónimo del crítico liberal Cayetano Bollini: **Testimonios marginales** (1970) y **Manual del Buen Argentino** (1972). Las columnas semanales de Bollini en **Avanzada socialista** siguen siendo memorables por su humor corrosivo.

El aislamiento y las desilusiones de los años del proceso militar lo empujan al ensayo político. Sus resonantes artículos en **Nueva Presencia** en los últimos años de la dictadura anuncian la reflexión crítica e impiadosa a que sometió su propia tradición de pensamiento, la cultura de izquierdas, reflexión que alcanza su mejor nivel en sus dos libros principales: **La Argentina que quisieron** (1985) y **El exilio es el nuestro** (1986). En 1989 retornó al ensayo de humor, bajo el nombre de Bollini, con **¿Quién incendió la Iglesia?**

Los últimos diez años lo tueron de repliegue de la vida pública, de pequeños grupos de estudio y talleres de reflexión, solo alterados por la aparición de algunas notas periodísticas (como las del diario de **Río Negro**) o por aquel memorable ensayo crítico que tuvo el atrevimiento de publicar sobre la Madres de Plaza de Mayo en **La mirada**. Alcanzó a concluir tres nuevos libros que esperan editor: **La izquierda inerte: una reflexión sobre la teoría del Estado y del Partido en el marxismo**, **¿Adónde va la democracia?** y **Anticoncepción y aborto: la última batalla de la moral dogmática**. En nuestro próximo número diversos autores y figuras que lo conocieron darán cuenta de su múltiple actividad como militante, editor, poeta, humorista y ensayista.

H.T.

**Libros recibidos**

-Escritos de Juan Bautista Alberdi: el redactor de la ley, pres. y sel. de Oscar Terán, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 1996.

-La Montaña. Periódico socialista revolucionario (1897). Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

-Ricardo Malfé, **Fantasmata**, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

-J. C. Vassen y otros, **Del invento a la herramienta**, Buenos Aires, Polemos, 1996.

-Américo Cristóbal, **Punta del Este. La política**

excluyente, Buenos Aires, América Libre, 1996.

-Eduardo Grüner, **El género culpable**, Rosario, Homo Sapiens, 1996.

-Eduardo Rinesi, **El último tribuno**, Buenos Aires, Colihue, 1996.

-H. González/E. Vernik/A. Grimson/E. Rodríguez/E. Rinesi, **La cultura menemista. Política, televisión y (o)posición**, La Plata, Cuadernillo de la revista La Grieta n° 1, 1996.

-Estela Grassi (coord.), **Las cosas del poder. Acerca del Estado, la política y la vida cotidiana**, Buenos Aires, Espacio, 1996.

-Paul Virilio, **El arte del motor. Aceleración y realidad virtual**, Buenos Aires, Manantial, 1996.

-Regis Debray, **El arcaísmo posmoderno**, Buenos Aires, Manantial, 1996.

**Revistas recibidas**

-La Grieta, n° 3, La Plata, primavera 1996. Secciones: Legados, caminos, cantos y mareas/La larga travesía del dolor y la esperanza/Gatos.

-Alfaguara, n° 15, Montevideo, 1996, especial "60 años de la revolución española".

-Milenio n° 4, especial sobre **Las multitudes argentinas**. Coordinado por Horacio González y Eduardo Rinesi, colaboran además M. López, J. Ha Kang, G. Korn, E. Valiente, G. Antonowicz, A. Yablón, M. Mancuso, K. Casella, J. Trímoli, A. Bonvecchi, J. Quiroga, D. Scarfó, J. Patrulla y J. Sasturain. Coeditan IDEP/Desde la Gente, 1996.

-Razón y revolución. Teoría, historia, política, n° 2, primavera 1996. Dossier "El futuro de la clase obrera argentina": Blanco, Iñigo Carrera, Manzano, Reinoso, Sartelli.

-Feminaria, año IX, n° 17/18. Número dedicado a las formas de la violencia y de la resistencia abordadas desde una perspectiva de género.

-Herramienta. Revista de debate y crítica marxista, n° 2, noviembre 1996/marzo 1997. Con notas de J. Petras, A. Gorz, P. Naville, R. Antunes, C. Smith, A. Romero, etc.

-Sociedad. Facultad de Ciencias Sociales (UBA), n° 9, setiembre 1996. Especial "Cultura, entre la permanencia y el cambio".

-Cuadernos del Sur n° 22/23, octubre 1996: ¿Que futuro para el sindicalismo?

**Encuentro de revistas en Montevideo**

Los días 24, 25 y 26 de mayo de 1996 se realizó en Montevideo un Encuentro de revistas del Cono Sur que tuvo por tema **Marxismo y Capitalismo hoy: modernidad y crisis**. La organización estuvo a cargo de la revista **Alfaguara**, de esa ciudad, participando además otras revistas del Uruguay, **Brasil revolucionario**, **Praxis y Teoría & Praxis** del Brasil, y **El Rodaballo**, **Cuadernos del Sur** y **Apuntes del mañana** de la Argentina. Presentaron ponencias, entre otros, H. Sarthou, C. Cores, R. Rocha, A. Ribeiro, I. Muñoz, V. García, J. Vazellles, A. Minarreta, R. Zibechi y F. Moyano. Por **El Rodaballo** participaron Blas de Santos y Horacio Tarcus.

El encuentro continúa la saga que se abrió el 7 de mayo de 1995 en Sta. Maria, Rio Grande do Sul — un primer Encuentro de revistas del Cono Sur, en el que se acordó un protocolo de intercambio de materiales, apoyo mutuo en temas de difusión y la promoción de un seminario temático anual — y acordó continuarse en Brasil en 1997, en torno a un seminario sobre el 80º aniversario de la revolución de Octubre.

**Actividades del Taller**

El Taller de Debates para una actualización del proyecto socialista, creado en 1995, funcionó a lo largo de todo el año 1996 con el programa que transcribimos:

-16/3: debate a partir de Adolfo Gilly, "¿A dónde trazar la raya del socialismo?", **El Rodaballo**/3, verano 1995/6.

-30/3: **Derrida y el marxismo**. A partir de J. Derrida, **Espectros de Marx**. Por Horacio Tarcus.

-13/4: Debate a partir de Blas de Santos, "El imposible por/venir", **El Rodaballo**/3, verano 1995/6.

-27/4: debate sobre coyuntura política.

-11/5: **El comunismo en la historia del siglo XX**. Presenta Irene Muñoz a partir de las obras recientes de E. Hobsbawm y F. Furet.

-18/5: Nuevos desarrollos en el marxismo analítico anglosajón. Presenta Pablo Gilabert.

-3/6: **La problemática de la pobreza, charla/debate a cargo de Edgardo Logiúdice**.

-15/6: **¿Adónde va el marxismo?** A partir de R. Williams, "Hacia varios socialismos" (**El Cielo por Asalto**/3), F. Jameson, "5 tesis sobre el marxismo realmente existente" (**El Rodaballo**/4).

-29/6: **La crisis del Estado Benefactor: políticas sociales y ajuste estructural**, por Susana Hintze, Estela Grassi y María R. Neufeld.

-13/7: **¿Qué aporta el feminismo a una teoría y a una práctica de la emancipación?** Por Silvia Vicente.

-20/7: **Los nuevos modelos de socialismo: Roemer, Elson, Block, Andreani, Laibman...** por Irene Muñoz.

-27/7: **Feminismo, teoría y emancipación**. Por Martha Rosenberg

-10/8: **Marxismo e individualismo metodológico**, por Pablo Gilabert.

-17/8: **¿Es el marxismo una Filosofía del Progreso?**, por Horacio Tarcus.

-24/8: **Matemática y ciencias sociales**, por Alberto Teskiewitz.

-7/9: **Globalización y Estados nacionales**. Presenta Carlos Schonfeld a partir de un texto de A. Dabat.

-14/9: **Subjetividad y política**. Por Blas de Santos.

-21/9: **Reestructuración y crisis del capitalismo**. Presenta Eduardo Glavich, sobre la base de textos de Shaik y Mandel.

-5/10: **¿Qué son los estudios culturales?**, por Alejandro Grimson.

-12/10: **La institucionalización de los intelectuales**.

-19/10: **La clase trabajadora: ¿fin o recomposición?**, por Ricardo Ruiz.

-2/11: **Cultura socialista y construcción del sujeto**, por Ezequiel Adamovsky.

-16/11: **El discurso político. El caso del zapatismo**, por Alejandro Raiter.

-30/11: **Del obrero-social al poder constituyente: itinerario teórico-político de Toni Negri**. Presenta H. Tarcus.

-14/11: Mesa redonda de revistas para exponer y discutir políticas culturales: **El Rodaballo**, **Dialéctica**, **Causas y Azares**, **Doxa**, **Cuadernos del Sur**, **El Ojo mocho...**

El Taller se reúne los sábados, a las 16 hs., en **IDEAS**: Pueyrredón 524, 5º izquierda, Capital Federal. Está en preparación la agenda para 1997, que daremos a conocer en nuestro próximo número.

**EL rodaballo**  
Revista de política y cultura

• n° 1 (nov. 94): **Centroizquierda: la estrategia de la ilusión**: de Santos, Guillis, Tarcus / **Marx en el siglo XXI**: Löwy, Holloway, Petras/ **Heidegger, todavía**: E. Grüner/Los desafíos del socialismo: P. Anderson/**Homosexualidad e izquierda**: R. Angel/**Política y terror**: N. Casullo, G. García Reynoso, J.M. Pasquini Durán, L. Rozitchner/**Ética, política, finalidad**: M. Vázquez Montalbán.

• n° 2 (mayo 1995): **Elecciones, la política está en otra parte**: Scavino, Grüner, de Santos, Tarcus/**Capitalismo, las figuras de la crisis**: Katz, Caviño, R. Astarita, Guillis/**Estética y poder**: R. Angel, Battistozzi, Longoni/E. Mari: **la Viena de Musil/Abolir el trabajo**: J.-M. Vincent/**La correspondencia Trotsky/Serge**.

• n° 3 (verano 1995/96): **Perspectivas para la izquierda**: Adolfo Gilly, R. Lourau, B. de Santos/Perry Anderson: **las lecciones del neoliberalismo**/H. Tarcus sobre Ernest Mandel/**Desocupación**: M. Matellanes, R. Ruiz/**Entrevista con R. Castel/Igualdad, diferencia, emancipación**: Celia Amorós, A. Grimson/Straface sobre Saer y la crítica/Ch. Ferrer/P. Gilabert/M. Caparrós.

• n° 4 (otoño/invierno 1996): **"Tierra y Libertad", la trinchera de la memoria**: Chr. Ferrer, G. Orwell/F. Jameson: **Marx y los marxismos**/R. Rocha, B. de Santos, T. Eagleton: **el Marx de Derrida**/R. Hora y E. Palti sobre **Hobsbawm**/L. Rozitchner contra **Baudrillard**/H. Tarcus: **S. Glusberg, entre Mariátegui y Trotsky**/Entrevista con Robin Blackburn/I. Muñoz, R. Straface, D. Martucelli

Suscripción por cuatro números (incluye gastos de envío):  
-Capital Federal: \$ 25/Interior: \$ 35/Extranjero: US\$ 50  
Cheques y giros a nombre de Blas Alberto de Santos

El Rodaballo es una publicación de Ediciones El Cielo por Asalto



**mora**

Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

**causas y azares**

Los lenguajes de la comunicación y la cultura en (la) crisis

**Dialéctica**  
Revista de Filosofía y Teoría Social

**Novedades y Anticipos del Cielo**

NOVEDADES 1996



Tulio Halperin Donghi  
**Ensayos de historiografía**

León Rozitchner  
**Las desventuras del sujeto político**  
Ensayos y errores

Horacio Tarcus  
**El marxismo olvidado en la Argentina**  
Silvio Frondizi y Milcíades Peña

Susana Checa/Martha Rosenberg  
**Aborto hospitalizado**  
Una cuestión de derechos reproductivos, un problema de salud pública

ANTICIPOS DEL PLAN EDITORIAL 1997

Michael Löwy  
**Redención y Utopía**  
El judaísmo libertario en Europa Central

Julia Varela/Fernando Alvarez-Uría  
**Genealogía Y Sociología**  
Materiales para repensar la modernidad

Perry Anderson / E.P. Thompson / T. Nairn  
**Debates en el marxismo inglés**  
con un estudio introductorio de José Szabón

Adolfo Gilly  
**La anomalía argentina**  
y otros ensayos de historia y política

EDICIONES EL CIELO POR ASALTO

Dean Funes 447 • Tel. 932-5533  
(1214) Buenos Aires - Argentina

**El Ojo Mocho**  
Revista de crítica cultural

**Razón y Revolución**  
Teoría - Historia - Política



# Editorial Biblos

Pasaje José M. Giuffra 318 - 1064 Buenos Aires  
Tel./fax 361-0522 / 3243

## NOVEDADES

- Ruben Horacio Rios** **Ensayo sobre la muerte de Dios.**  
Nietzsche y la cultura contemporánea
- G. Prece y otras** **Mujeres populares.**  
El mandato de cuidar y curar
- Jacobo Kogan** **Temas de filosofía.**  
La belleza, el bien, el hombre, la realidad
- Pedro Brieger** **¿Guerra santa o lucha política?**  
Entrevistas y debates sobre el Islam
- Miguel Wiñazki** **Ataque de pánico.**  
Crónicas del miedo en la Argentina
- Mario Margullis (ed.)** **La juventud es más que una palabra.**  
Ensayos sobre cultura y juventud
- Alicia Megias** **La formación de una elite**  
**de notables-dirigentes,**  
Rosario, 1860-1880
- Mirta Lobato (ed.)** **Política, médicos y enfermedades.**  
Lecturas de historia de la salud en la  
Argentina
- Oswaldo D. Ortemberg** **Mediación familiar.**  
Aspectos jurídicos y prácticos

## Libros para buscar

**La mujer fatal (según ellos).** *Mirelle Dottin-Orsini* La imagen de la vampiresa como manifestación de la misoginia en textos literarios e ilustraciones (obra de varones): las mujeres concebidas como vírgenes inmaculadas o como encantadoras (y destructoras) de hombres, en un fascinante caleidoscopio que reúne fantasías y disparates sobre el eterno objeto de deseo masculino.

**¿Qué porquería es el glóbulo! 2.** *José María Firpo.* Una nueva recopilación de los díslates —a menudo significativos y denotadores de situaciones sociales y políticas— que emiten los chicos en la escuela, coleccionados por un maestro uruguayo que sabía escuchar. A más de 20 años e igual cantidad de reediciones del primer "Glóbulo", una nueva dosis de diversión y ternura.

**Lo que me gustaría ser a mí si no fuera lo que yo soy.** *Cesar Bruto.* Tras su insólita ortografía y su enrevesada sintaxis, los artículos de César Bruto en la revista "Rico Tipo" desbordaban humor y crítica de costumbres. En este libro que se reedita luego de décadas durante las cuales se lo buscó como a un tesoro, se rescata un repertorio de profesiones reales o inventadas sobre cuyas virtudes el autor fantasea en broma y estrafalarias crónicas de viajes.

**Conversaciones con el Viejo.** *César Fernández Moreno.* Poemas de Baldomero Fernández Moreno (el de los "Setenta balcones y...") referidos a su hijo César, "contestados" por otros de César en una insólita payada generacional entre grandes poetas: las relaciones entre padres e hijos aparecen convertidas en rica sustancia poética prodigiosamente intertextual.

**Los contrabandistas de la memoria.** *Jacques Hassoun.* Un psicoanalista francés, de origen egipcio, examina a través de su experiencia clínica con inmigrantes y exiliados el "contrabando de la memoria" como única salida posible para la transmisión de una cultura en condiciones extremas.

**Llamame cuando llegues al Nirvana. Chistes para la New Age.** *Liza Donnelly y Michael Maslin.* Dos humoristas norteamericanos se (nos) divierten a costa de los devotos de la macrobiótica, el Zen y las campanitas de viento.

**El libro de Clemente.** *Caloi.* Los primeros veintitres años de historietas del mágico personaje a través de una antología esencial en la que se agrupan por temas las tiras más significativas, precedida por un reportaje integral al autor, que es como un reportaje a la Argentina de estos tiempos.

**Nuevos humoristas argentinos.** *Tute, Marito, El Ruso y Dany the O.* Con prólogos de sus "padrinos" Fontanarrosa y Caloi, una recopilación de los mejores trabajos gráficos de los más sobresalientes representantes de la nueva generación, que recogen con brillo una bandera de larga trayectoria en el país.

**El caballo alado.** *Silvina Ocampo.* Ilustrado por Juan Marchesi. (Colección "Libros de la Florcita"). Un bellissimo cuento para chicos de la gran escritora argentina reeditado tras estar agotado mucho tiempo: una invitación a viajar a través de la fantasía partiendo del misterio de un museo de arte.

**Los botones del elefante.** *Noriko Ueno.* (Colección "El Libro en Flor"). Para los más chiquitos, una historia para "leer" sólo con imágenes: las sucesivas transformaciones de un elefante que se convierte en otros animales al quitarse sus trajes.

**Ediciones de la Flor**  
Gorriti 3895 (1172) Buenos Aires  
Fax: 963-5616  
Email edic-flor @ datamarkets, com.ar



**Una invitación a la reflexión**

**Paul Virilio**  
El arte del motor  
Aceleración y realidad virtual

**Geneviève Fraisse**  
La diferencia de los sexos

**Régis Debray**  
El Estado seductor:  
Las revoluciones mediológicas del poder

**Pierre Rosanvallon**  
La nueva cuestión social  
Repensar el Estado providencia

**Régis Debray**  
El arcaísmo posmoderno:  
Lo religioso en la aldea global

**Roger Chartier**  
Escribir las prácticas  
Foucault, De Certeau, Marin

**MANANTIAL** Libros