

(Segunda época)

EL Rodaballo

Revista de política y cultura

Año 3 N° 6/7 Otoño/Invierno 1997 \$ 8

CEDIMINCI

De Lukacs a Benjamin:
un diálogo con Michael Löwy

Toni Negri

El poder del Trabajo en los
Tiempos de la globalización

La narrativa utópica de Ursula K. Le Guin

Fredric Jameson/J. Brennan/M. Downs
y un cuento inédito de la autora de

Los desposeídos:

El día antes de la revolución

La izquierda argentina: historia y política

J. Cernadas/R. Pittaluga/H. Tarcus/G. Rot

B. de Santos, M. C. Labandeira, A. Oberti

Subjetividad, política, emancipación

(a propósito de E. Laclau)

Feminismo y política:

¿el fin del patriarcado?

Colectivo "Sottosopra"/Celia Amorós

Strafacce y Valente sobre Soriano/

La plaza vacía: Svampa-Martuccelli/

I. Muñoz sobre las revistas culturales/

Acha sobre el José L. Romero de Trímoli/

Grüner sobre Rozitchner/En torno al

Anti-Sábado de M. P. López y G. Korn

El Rodaballo

Año III • nº 6-7
otoño/invierno 1997

DIRECCION EDITORIAL:
Blas de Santos
Horacio Tarcus

DIRECCION DE ARTE:
Juan Marcos Ventura

COLABORARON EN ESTE NUMERO:

José Omar Acha
Celia Amorós
Jorge Cernadas
Carlos Cutral
Christian Ferrer
Eduardo Grüner
Raúl Illescas
María Celia Labandeira
Danilo Martuccelli
Armando V. Minguzzi
Irene Muñoz
Alejandra Oberti
Roberto Pittaluga
Martha Rosenberg
Gabriel Rot
Ricardo Strafacce
Maristella Svampa
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.

En tapa: Walter Benjamin.
Las ilustraciones del dossier sobre La Guin, pertenecientes a Moebius y Juan Giménez, fueron tomadas de *Fiarro*. Las ilustraciones de la sección sobre izquierda provienen de la revista *Izquierda*, nº 1 (1994) y nº 4 (1994). Las fotos de E. Laclau y H. Dianzotti son de *Clarín*, la de O. Soriano de *Página 12*. Los dibujos que acompañan la bibliografía sobre izquierda y las reseñas críticas son de Leopoldo Méndez.

CORRESPONDENCIA, SUSCRIPCIONES, COLABORACIONES

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

Indice

Editorial

2 "De György Lukács a Walter Benjamin"
Un diálogo con Michael Löwy / H. Tarcus

7 Antonio Negri, Valor y Deseo
(o el poder del Trabajo en los tiempos de la globalización)

Dossier: "La narrativa utópica de Ursula K. Le Guin"

11 Ursula K. Le Guin, El día antes de la revolución

16 Entrevista con Ursula K. Le Guin, El anarquismo, ideal necesario

18 Frédéric Jameson, La reducción del mundo en Ursula Le Guin

23 John Brennan/Michael Downs, Ursula Le Guin:
anarquismo y tradición utópica

La izquierda argentina: historiografía y política

28 Jorge Cernadas/Roberto Pittaluga/Horacio Tarcus,
Para una historia de la izquierda en la Argentina

39 Gabriel Rot, Jorge R. Masetti, el "Comandante Segundo",
y los orígenes perdidos de la guerrilla en la Argentina

Subjetividad, política, emancipación

47 María Celia Labandeira/Alejandra Oberti, *Emancipación y diferencia:*
¿una intervención con pedido de disculpas?

51 Blas de Santos, La sutura del sin/sentido

Feminismo y política: ¿el fin del patriarcado?

59 Martha Rosenberg, Introducción

60 Colectivo Sottosopra, El fin del patriarcado

67 Celia Amorós, La política, las mujeres y lo iniciático

Temas

72 Ricardo Strafacce/Alejandra Valente, *Boticarios, taxidermistas y reporteros* (en torno a Osvaldo Soriano)

77 Maristella Svampa/Danilo Martuccelli, *La Plaza vacía:*
política y subjetividades en la Argentina

82 José Omar Acha, José L. Romero como tradición
(para una discusión historiográfico-política)

86 Irene Muñoz, *Eppure si muove*

Reseñas críticas

88 *La Cosa Política y el nido de víboras.* A propósito de dos textos de León Rozitchner: *Las Desventuras del Sujeto Político* (El Cielo por Asalto, 1996) y *La Cosa y la Cruz* (Losada, 1997), por Eduardo Grüner

90 *El sentido común y la crítica.* A partir de María Pia López/Guillermo Korn, *Sábado o la moral de los argentinos* (América Libre, 1997), por Horacio Tarcus

92 *Cartas de lectores*
Guillermo Pessoa/Diogo Sztulwark

96 Noticias de ninguna parte



La izquierda y el cuento del pastorcito

—¿Años denunciando la inseguridad, la alienación, la explotación bajo el dominio del Capital! ¿Cómo podés entender que ahora, cuando efectivamente muestra su faz más voraz e inhumana, nadie nos da bola?

—Ahora que la realidad misma se encarga de mostrarlo, nadie nos escucha. Nos pasa lo mismo que al pastorcito: cuando fue verdad, nadie le creyó.

Diálogo imaginario (pero real) escuchado el 1º de Mayo en la Plaza

En la módica celebración del día de los trabajadores, en la Plaza de Mayo, había poco lugar para las viejas euforias. A través de algunos discursos, pero fundamentalmente en muchos corrillos, se hicieron llamados al sentido común, y se oyó hablar de crisis y de unidad de la izquierda. ¡Finalmente! Pero atención: ¿basta con aceptar nominalmente la crisis y querer inmediatamente la unidad? ¿Son síntomas de que algo está cambiando en la izquierda argentina o es una nueva astucia de la razón burocrática?

El que la izquierda acepte, finalmente, hablar de su crisis, no es prueba de que la asuma. Es el caso de una fotografía que duplica una realidad sin por eso esclarecerla. Para trascender este plano tendrá que recurrir a otra cosa que al sentido común. Situarse en él la conduce a confundir las muestras nostálgicas por sus deudos con el reclamo de una presencia y protagonismo que pocos parecen extrañar (salvo la propia izquierda).

El legado emancipatorio del que la izquierda es heredera no podrá realizarse mientras el ejercicio de la crítica no establezca si su inactualidad corresponde a la de las razones —emancipatorias y libertarias— que le dieron vigencia o si su marginación paga la inadecuación entre sus propios fines y los de los sujetos a los que se dispone expresar. Y cuando decimos inadecuaciones nos referimos a decisiones subjetivas y teóricas —esto es, políticas—, de las que la izquierda debe hacerse responsable. Sólo si la izquierda acepta esta opción crítica es posible que sortee el dilema que la paraliza, entre sacar fuerza de la repetición de sus verdades, eternas porque abstractas, o sucumbir a la desesperanza de reconocerse una y otra vez en la lealtad a sus fracasos. Una aporía —*virtudes públicas, vicios privadas*— que aun disociada constata el contraste de la grandilocuencia de su discurso público con lo desaperebido de sus efectos.

La izquierda hizo profesión de fe, razón de sus actos y justificación de su existencia el profetizar las exequias de un sistema y anunciar la inminente realización de la profecía superadora que lo reemplazaría. Lamentable equívoco que malgastaba los desvelos de un sepulcero sin difunto junto a los de una comadrona sin parto.

No es que los lobos fueran una irrealidad —pues que los hay, los hay. Quién puede negar la avidez del capital, su insensibilidad frente a los sufrimientos que provoca, o las luchas de sus víctimas por librarse de su yugo. El problema es que la izquierda confiaba con que la subjetividad colectiva —a la que tomaba como sinónimo de la racionalidad— se plegaría en automática conciencia a su glosa de lo que sancionaba como única realidad. Sabemos a qué precio la historia se encargó de desautorizarla. No en torno a la existencia de los lobos, sino desmintiendo el autoasumido deber de adelantarse a otear más allá del horizonte al que llegaba la visión de los que pretendían salvar, aun a pesar de sí mismos.

—Buono, nadie niega que algunos problemas tenemos.

—Pero ninguno comparado a los que atraviesa el capitalismo. ¿No saben qué hacer...?

—Es nuestra mejor oportunidad...

—Todo se arreglaría con la unidad de la izquierda.

—Una sola garganta, un sólo puño, una sola bandera pueden más que varias y distintas.

—"La unión hace la fuerza", eso el pueblo lo entiende. ¡Unidad!

La oportunidad que abre la consideración de la crisis puede resolverse, mágicamente, en un esfuerzo redoblado en probar otra vez lo que ya se sabe. Antes que relacionar el fracaso con una práctica que lo asegura, se busca concentrarla para garantizarlo aun más. La unidad, un recurso vital en cualquier circunstancia, se vuelve así en su mortífero opuesto: la fantasía de la vuelta a lo Uno. Si unirse es la vía para que los pares conjuguen la riqueza de lo diverso, lo Único en cambio, la sustituye por la monotonía de lo idéntico. Así como el Estado —en tanto relación social— no desaparece a pesar de su "reducción" o su parcial "desmembración", sino que reproduce su relación de poder en los fragmentos que lo suceden, la unidad de la izquierda tal cual es, aquí y ahora, no juntaría más que las miserias teóricas, los

vicios organizativos y el desprecio por la experiencia que campea hoy en sus pequeños feudos. La sumatoria de gestos y de lógicas provenientes de las mismas matrices no hará sino más honda la huella de sus marcas, porque mayor será la fuerza con que contarán para imprimir a su medida la realidad.

Para que esto no suceda es necesario empezar por reconocer esas miserias, esos vicios y ese desprecio en sus versiones particulares, sin pensar que la causa de sus problemas es estar dividida y la solución la costura de sus partes: la fragmentación de la izquierda no es la causa, sino uno de los tantos efectos de una crisis mucho más profunda.

La crítica actualizada al capitalismo debe emanciparse del fatalismo que permanentemente le diagnostica pies de barro, o que otea una senilidad que dé consuelo a su impotencia. El socialismo, o cualquiera de los nombres que pudiera tomar en el futuro la emancipación humana, deberá vitalizar su proyecto, si no quiere quedar identificado como la alternativa carroñera a una extinción espontánea. Deberá salir a disputar los deseos que mantienen vivo al capital, en vez de fascinarse en el monitoreo de sus rictus agónicos. El "socialismo real" explotó para adentro por el vacío que sucedió a su fracaso en mostrarse como la vía de realización de sus sueños.

Ese rol agorero repetido hasta el descrédito es el que remeda la parábola del pastorcito que mima la izquierda. La condena del capitalismo debe juzgarse por su lozanía. Los cargos que se le levante, deben fundarse en sus propios "éxitos". Haber planetarizado el mercado, mercantilizado toda actividad, rendido la subjetividad a la máquina, subordinado la ética a la ganancia. Cerremos filas en torno a la certeza no engañosa: la que señalan los propios deseos de emancipación de los sujetos y de las masas. Aquellos deseos que tienen por causa y horizonte a lo por-venir.

Buena parte de las reservas de la imaginación utópica de la humanidad se han guarnecido en el arte. En él pueden vivificarse la aridez del pensamiento político y la rutina de las prácticas políticas para ampliar su horizonte imaginativo. Tal es el caso de la narrativa de ciencia-ficción, y particularmente de una de sus cultoras más profundas, la norteamericana Ursula K. Le Guin. Tres críticos culturales americanos, Frédéric Jameson, John Brennan y Michael Downs, reflexionan sobre su narrativa utópica, en un *dossier* que se abre con un cuento inédito en castellano y una entrevista a la autora de *Los desposeídos*.

No habrá recomposición creíble de la izquierda sin una evaluación histórica de sus posturas y sus figuras, sin un debate colectivo sobre su pasado, sin una apropiación crítica de sus tradiciones. A la elaboración colectiva de una historia multidimensional de la izquierda argentina convocan Jorge Cernadas, Roberto Pittaluga y Horacio Tarcus. Gabriel Rot avanza en el balance de una figura mítica de nuestra izquierda, tan mentada como poco conocida: Jorge R. Masetti.

Sobre el proceso de racionalización (y barbarización) capitalista reflexiona Michael Löwy, el autor de *Redención y Utopía*, a través de una extensa entrevista que pasa revista de su itinerario intelectual. Toni Negri, por su parte, vuelve sobre la actualidad de la teoría marxiana del valor en los tiempos de la "globalización" capitalista, enfrentándonos al problema crucial de la subjetividad y el deseo como fundantes de cualquier proyecto emancipatorio.

María Celia Labandeira, Alejandra Oberti y Blas de Santos, a propósito de obras recientes de Ernesto Laclau, plantean cuestiones relativas a las luchas emancipatorias contemporáneas, en términos relativamente incorporados entre ciertas franjas intelectuales, pero que aún no tomó la izquierda política. Martha Rosenberg presenta el reciente debate entre las feministas europeas en torno a la vigencia de la dominación patriarcal, como un aporte significativo al debate del feminismo argentino.

Alejandra Valente y Ricardo Strafacce reflexionan sobre O. Soriano, el público y la crítica; Maristella Svampa y Danilo Martuccelli ofrecen un avance de su investigación sobre las metamorfosis de la identidad peronista; Omar Acha vuelve sobre el José Luis Romero que en el número anterior presentó Javier Trimholi e Irene Muñoz presenta un panorama de la red de revistas de izquierda en el país.

Salimos más tarde de lo previsto y con un número doble. No nos queda claro si la demora nos llevó a juntar más material y nos obligó a hacerlo más grande, o si el número, al ir haciéndose doble, nos hizo salir más tarde de lo previsto. O las dos cosas. Mientras usted recibe este número, nosotros estamos preparando el nº 8, que saldrá en noviembre, con un *dossier* sobre el tema "¿Vigencia o muerte de la utopía?". La recepción de colaboraciones (artículos, reseñas, cartas) se cerrará indefectiblemente el 30 de setiembre. Hasta la próxima.

Un diálogo con Michael Löwy

Benjamin Walter Lukács György

En pocos días estará en la calle el último de los libros de Michael Löwy traducido al español por Ediciones El Cielo por Asalto **Redención y Utopía**, estudio dedicado a aquella generación de pensadores judíos de Europa central —de Kafka a Benjamin, de Ruber a Lukács— atravesada doblemente por el influjo del romanticismo alemán y el mesianismo judío. Con motivo de la aparición de este libro, **El Rodaballo** dialogó ampliamente con el autor, proponiéndole una suerte de seguimiento de su itinerario intelectual y político, desde sus años de formación en el Brasil natal, hasta sus preocupaciones y desarrollos recientes. Michael Löwy es actualmente director de investigación en el CNRS de París y miembro del consejo científico del Grupo de Sociología de las Religiones.

—Empecemos por tus primeros años, tu formación, las raíces judías de las que hablas en **Redención y Utopía**...
—Bueno, nací en la ciudad de São Paulo, en el Brasil, en 1938, hijo de inmigrantes judíos provenientes de Viena. Soy un judío un tanto errante: nacido en Brasil de padres vieneses, viví en São Paulo, Ramal-Áviv y Manchester, instalándome (no sé si definitivamente) en París hace casi treinta años. Mi familia viene de Viena, pero la rama paterna, Löwy, es originaria de la provincia checoslovaca del Imperio Austro-húngaro. Ningún parentesco, que yo conozca, con Julia Löwy, la madre de Franz Kafka... En cuanto a la rama materna, Löwinger, su origen es húngaro. Ningún parentesco, tampoco, que yo sepa, con Joseph Löwinger, el banquero de Budapest, padre de György Lukács...
—Me gustaría saber algo de tus primeras influencias intelectuales y políticas... ¿Cómo llegas al marxismo, por ejemplo?
—Bueno, llegué al marxismo a través de un amigo, Paulo Singer, que hoy es un economista muy conocido en Brasil, militante del PT. Fue a mediados de los años 50 que me inicié al marxismo a través de los escritos de Rosa Luxemburg. Poco después, en el año

1956, participamos juntos en la formación de un pequeño grupo, en verdad una pequeña secta se podría decir, luxemburguista. Se llamaba Liga Socialista Independiente. Ahí empecé mi militancia política en los años '50. Y me acuerdo que tenía relaciones fraternales con el grupo Praxis de Silvio Frondizi y Marcos Kuplan, al que considerábamos una organización hermana. Durante años les envié nuestras publicaciones y en cambio —un cambio muy desigual—, Frondizi me mandó regularmente sus principales libros. Aprendí muchísimo con esos libros. Frondizi me causó gran impresión, pero no llegué a conocerlo. Sí conocí a Marcos Kuplan, que nos visitó en Brasil como emisario de Praxis, cuando era aún estudiante del secundario... Después vino la revolución cubana, que fue un marco fundamental en mi evolución política e intelectual. A partir de ahí se constituyó con este grupo y otros pequeños grupos independientes, una organización que se llamó Organización Revolucionaria Marxista Política Operaria, en febrero de 1960... Bueno, fue un poco la matriz de la cual salió gran parte de la izquierda revolucionaria del Brasil de los años '60 y '70. Por otra parte, en esa época empecé a estudiar en la Universidad de São Paulo, la licenciatura en Ciencias Sociales. Allí fui alumno de Fernando Henrique Cardoso y de Octavio Ianni, y fui colega de Francisco Weffort, un intelectual socialista que fue secretario nacional del PT. Fue en esos años, hacia 1959, en que descubrí algunos escritos de Lucien Goldmann, y me encantaron. Quedé literalmente fascinado con estos escritos de Goldmann; y ahí tomé la decisión de venir a Francia y estudiar con él. Ya en París empecé a trabajar en mi tesis de doctorado, lo que luego sería mi libro sobre **La teoría de la revolución en el joven Marx**. Goldmann tenía algunas divergencias conmigo, creía que la orientación de mi tesis, centrada en la autoemancipación de los trabajadores, era excesivamente luxemburguista. No estaba muy convencido de la relación que yo quería demostrar entre el pensamiento político de Marx y el movimiento obrero de su época. Pero de todos modos acepté dirigir mi tesis, que concluí en 1964. Este fue, entonces, mi primer trabajo. Mi inspiración metodológica es lukácsiana goldmanniana, ¿no?, pero con un matiz político, digamos, más radical. Por eso yo le decía en broma a Goldmann que mi trabajo era "neogoldmanniano de izquierda"... Es



Horacio Tarcus



un libro de inspiración luxemburguista, aunque el momento en que escribo, o mejor dicho, en que re-escribo la última parte (1970), es un período en que me aproximo al trotskismo, en que evoluciono en cierta medida más allá de un cierto luxemburguismo ortodoxo (que había sido mi formación política básica), tratando de integrar las intuiciones de Rosa Luxemburg —que sigo considerando muy, muy profundas, esenciales para cualquier pensamiento marxista contemporáneo—, tratando de integrarlas con algunas ideas de Lenin sobre el partido, tratando de verlas como dialécticamente complementarias y no simplemente como opuestas al leninismo, como se lo hacía tradicionalmente. La tesis fue publicada muchos años después, en 1970, por la editorial Maspero. Esto me permitió completarla con algunos apéndices, sobre todo la última sección sobre el Che Guevara. Después fue traducida al español, al italiano, al japonés, no sé qué más...
—Estos dos momentos de tu escritura han quedado marcados en tu libro, donde aparece cierta contraposición entre la tesis de la autoemancipación proletaria desarrollada a lo largo del libro y la teoría del "foco" en el Che Guevara que aparece en el último apéndice...
—Sí, es verdad...
—¿Hay un cierto forzamiento en presentar la teoría guevarista en términos de autoemancipación, no?
—Sí, tienes razón, es una época de mucho entusiasmo guevarista... Incluso en ese mismo momento, en 1969, escribí un nuevo libro al respecto, **El pensamiento del Che Guevara**... Pero el pensamiento guevarista aparece en esa última sección de manera un poco artificial, lo reconozco, en el intento de interpretarlo, o reinterpretarlo, la teoría de Guevara en términos del marxismo clásico y desde la concepción luxemburguista... Pero si hay cierto forzamiento con la teoría del foco, el tema central del libro es la relación entre la teoría del partido y la idea de la autoemancipación proletaria, donde sostengo que la teoría marxista del partido no contradice la autoemancipación...
—Pero insistís en que las concepciones, habituales en la izquierda, del partido como externo a la clase trabajadora, como portador por anticipado de una conciencia que va a insuflar a la clase, son totalmente contradictorias con la concepción marxista de la praxis y la autoemancipación...

—Sí, hubo por entonces otros aportes renovadores a la teoría del partido, como los de Antonio Carlo en Italia, o Tony Cliff en Inglaterra, pero el planteamiento tradicional de la izquierda siguió apegado a una lectura de Lenin muy limitada a sus textos previos a 1905, particularmente al **¿Qué hacer?**...
—Pero la distintivo de tu trabajo fue vincular el núcleo del pensamiento teórico marxista con el problema político-organizativo...
—Creo que lo que tuvo de original fue el ubicar a Marx en relación al movimiento obrero de su época, el ver cómo la experiencia del movimiento obrero y la reflexión sindical que ya venía apareciendo alrededor del movimiento obrero de su época, es una de las fuentes esenciales de Marx, ¿no? El marxismo no solo es la síntesis de la filosofía alemana, del socialismo utópico y de la economía inglesa, ¿como si el movimiento obrero de su época no fuera también una de las fuentes esenciales? Y eso también rompe con la idea de que el socialismo es algo unportado desde afuera, en términos de una dialéctica entre el intelectual y la clase...

Los intelectuales y la revolución

—En qué trabajos desde que terminas la tesis, en 1964, hasta que emprendes tu investigación sobre el joven Lukács?
—Bueno, hice el libro sobre el Che Guevara, escribí ensayos diversos, sobre Rosa Luxemburg por ejemplo (en torno al tema del dilema "socialismo o huir"), algunos ensayos sobre Marx, pero no ya sobre el joven Marx, sino sobre el Marx maduro, uno sobre la relación entre Marx y Weber, otro sobre la lectura de Marx hecha por Althusser... En fin, una serie de ensayos escritos entre fines de los '60 y primeros '70 que aparecieron reunidos en un pequeño volumen que se llama **Dialéctica y revolución**. Tal vez lo más importante, para mí por lo menos, de ese período fue un artículo llamado "Punto de vista de clase y objetividad en las ciencias sociales" que lo publiqué en una revista francesa, **Critique de l'Economie Politique**, que encontró cierto eco, y eso me llevó a desarrollarlo después. Pero vamos a seguir el orden cronológico...
—Volvamos a los '70. Ahí empezás el estudio sistemático de Lukács...
—Sí, después de esos artículos empecé a trabajar sobre Lukács. Ya lo había planteado a Goldmann que quería seguir trabajando con él, intentando ahora hacer un análisis lukácsiano de Lukács, Goldmann estaba muy entusiasmado con la idea, pero falleció en el año '70, y me quedé un poco huérfano, ¿no?, lamentablemente. Seguí desarrollando el trabajo, pero prácticamente solo, no tenía con quién discutirlo. Le di mi cierto enfoque sociológico, tratando de estudiar el caso Lukács como un caso ejemplar de este nuevo intelectual revolucionario ideal, es decir que me propuse no solo estudiar la evolución política de Lukács, su camino hacia el marxismo y la elaboración de **Historia y Conciencia de Clase**, su gran obra. También hay un capítulo que analiza su involución hacia el stalinismo a partir de 1924. Pero además de estudiar la evolución política de

Lukács, mi tentativa fue plantear, a través de este caso, problemas del intelectual revolucionario, de cómo se explica que todo un sector de la intelectualidad adhiera al movimiento obrero, a la revolución, al marxismo, al socialismo. Traté de estudiar eso en el caso concreto de Lukács, a través de un estudio materialista histórico de la realidad de Hungría primero, y de la Europa de esos años en general. Lo que me interesaba era explicar el camino que hace que el intelectual se vuelva primero anticapitalista y en un segundo momento decida adherirse a la lucha revolucionaria. En la conclusión retomo el tema de una manera más general y más actual, tratando de plantear algunas hipótesis sobre los mecanismos que explican la radicalización de los intelectuales en el pasado y en el presente. Son más bien algunas hipótesis, algunos elementos para una interpretación de ese fenómeno, que es muy poco estudiado por el marxismo, ¿no?, en que aparte de los trabajos de Gramsci, hay muy poco. Es casi un punto ciego: los teóricos marxistas siempre han estudiado todos los grupos y clases sociales, salvo el suyo propio...
—Siguiendo el camino abierto por Merleau-Ponty y Goldmann, tus preocupaciones se centraron en el joven Lukács... Pero no envaraste una evaluación del Lukács posterior, preguntándote si hay en la **Estética** o en la **Ontología del Ser Social** elementos recuperables para un marxismo crítico como el que sustentas?
—Creo que la obra del viejo Lukács, o de todo el Lukács posterior a los años '20, es a la vez una obra de gran interés y una obra muy limitada. Es de gran interés porque simplemente era un personaje genial, con una cultura monumental, extraordinaria... Pero su inserción en el stalinismo pone inevitablemente trabas, límites muy grandes a su trabajo. Es ahí que sus trabajos literarios y estéticos se vean profundamente empobrecidos por el dogma del realismo socialista, al cual termina por adherir, a pesar de sus reservas, sus divergencias con la versión soviética. Es increíble hasta qué punto el dogmatismo stalinista puede cegar a un pensador del nivel de Lukács. A propósito, se cuenta una anécdota, parece que es verdadera, sobre Lukács y Kafka. La tesis de Lukács es que Kafka no era realista, era una especie de...
—Un vanguardista decadente...
—Sí, bueno, todo eso... Bueno, en 1956, Lukács, después del fracaso de la revolución antiburocrática en Hungría, es encarcelado. En el momento en que lo encarcelan junto con otro miembro del antiguo gobierno, los guardias soviéticos lo amenazan con la ametralladora y le piden que "entregue sus armas". Entonces él saca el bolígrafo de su bolsillo... Pero la anécdota continúa. Encarcelan a Lukács y lo llevan a un sitio perdido, a un castillo en Rumania, ni siquiera lo dejan en Hungría. Y lo llevan a este castillo en Rumania, sin que los detenidos sepan dónde están, los meten ahí. Entonces ahí en Rumania, con guardias soviéticos, en una

situación muy rara, ¿no?, en que ni siquiera saben de qué están acusados, si van a ser fusilados, o qué... Entonces Lukács se volvió a su compañera y le dijo: "Después de todo, Kafka era un realista". Cuento esto para decir que a pesar de que la obra del viejo Lukács sí tiene un gran interés —una obra como **El joven Hegel** tiene mucho interés, y aún **El asalto a la Razón**, que es un mal libro, muy deformado por el stalinismo, tiene cosas muy interesantes—, pero no es para nada comparable a lo que fue su producción en los años '20. **Historia y conciencia de clase** es una referencia fundamental en la filosofía marxista del siglo XX, tal vez la obra más importante de la filosofía marxista de todo el siglo. Lo que él escribe después, en la mejor de las hipótesis, son buenos trabajos de sociología de la literatura, pero ya no tienen la fuerza, la creatividad, la importancia metodológica crucial que tiene este libro...
—Y sus últimos escritos...
—Los últimos escritos de Lukács, la **Estética** y la **Ontología**, son una tentativa de salir del stalinismo, pero sólo parcialmente logrados, porque, bueno, uno no sale tan fácilmente de 50 años de ideología stalinista... En mi libro yo planteo la hipótesis de que en sus últimos textos y entrevistas, después de los acontecimientos de Checoslovaquia, empieza ahora sí, una crítica radical del stalinismo. Inicia también una vuelta a sus planteamientos revolucionarios de juventud: por primera vez empieza a criticar al stalinismo desde la izquierda, hablando de los consejos obreros de Hungría de 1919. En fin, hay algo ahí, un rebrote, un planteamiento nuevo que a la vez que volvía al que fue su marxismo revolucionario de los años '20. Fue quizás el principio de lo que podría ser una nueva etapa...
—Por ejemplo, ¿cómo evaluas su intento de fundar una teoría materialista del conocimiento otorgándole centralidad a la categoría de particularidad, o el intento de fundar una ontología marxista, una ontología del ser social centrada en la categoría de trabajo? ¿Qué actualidad pueden tener hoy?
—Tengo muchas dudas de si podemos hablar en términos de una ontología marxista. No es que lo que Lukács dice sobre la ontología no sea interesante, sobre todo la ontología del trabajo... Sí, me parece interesante. Pero yo no creo que la manera de desarrollar hoy en día el pensamiento marxista sea a través de la ontología. Incluso **Historia y Conciencia de Clase** no era un libro ontológico. Es un libro metodológico y político. En mi opinión es por ahí que pasa el desarrollo del marxismo. La crítica social, la teoría de la reificación, que es un instrumento de crítica social y los análisis metodológicos sobre qué es el marxismo y la política. Creo que ese es el camino más fecundo para hacer avanzar la teoría marxista, que conduce a otro enfoque, el de un marxismo abierto, que se desarrolla constantemente. La ontología me parece una manera de cerrar el sistema, por más productiva e interesante que re-





sulte todavía hoy su última obra inacabada, la *Ética*. En ese sentido, me parece que el balance que hacían Agnes Heller y otros miembros de la Escuela de Budapest de los últimos trabajos de Lukács, en *Lukács revalued*, es bien interesante.

La teoría del desarrollo desigual y combinado

—¿Cómo fue que te orientaste después a la investigación que desembocó en el libro sobre la teoría de la revolución permanente?

—Bueno, ese libro nació de una propuesta que vino de la editorial New Left Books, y más concretamente de Perry Anderson, quien manifestaba entonces —incluso en sus mismos trabajos— que la teoría de la revolución permanente era una pieza muy importante en el marxismo moderno, pero que no había sido desarrollada en forma consistente, más allá de ciertas referencias en la obra de Marx y de la generalización que inventó Trotsky. A partir del caso ruso, en los años 20, Anderson sostenía que faltaba un balance crítico de la teoría y de sus implicaciones políticas y me propuso que yo encasara ese balance. Bueno, me metí a trabajar en eso. Un trabajo bastante largo, de varios años, con una discusión permanente con la editorial. Es decir, a medida que escribía los capítulos, los enviaba a Londres y los iba disutiendo con Perry y con otra gente de la editorial, que me iban haciendo críticas, constructivas en general. En fin, yo creo que fue muy enriquecedor. El libro salió finalmente en Inglaterra en 1981 bajo el título *The Politics of Combined and Uneven Development*.

—Allí hueco una suerte de genealogía de la revolución permanente, desde Marx y la revolución de 1848 a la Nicaragua de fines de los 70...

—Sí, el tema del libro es retomar la teoría de la revolución permanente desde sus orígenes en Marx, donde todavía no se puede hablar de teoría, pero está la idea por lo menos, la idea de la revolución permanente a través de Marx. Es en su famosa circular a la Liga de los Comunistas de marzo de 1850 que aparece la primera formulación de la revolución permanente. La idea reaparece en sus escritos sobre Rusia, en los que plantea la posibilidad para este pueblo de saltar di-

rectamente al socialismo sin pasar por el capitalismo. Bueno, entonces, la cuestión es ver cómo se la va a reformular en el contexto ruso de principios de siglo, toda la discusión sobre el balance de la revolución de 1905 entre Lenin, Trotsky, Rosa Luxemburg, Parvus... Me centró allí en la posición de Trotsky sobre la revolución permanente, con todo lo que él trajo de innovador, de radicalmente nuevo para el marxismo del siglo XX. ¿no?, especialmente en su libro *Resultados y Perspectivas*. Estudiando los escritos de Trotsky de esos años descubrí que sacó el término de "revolución permanente" no directamente de Marx, sino a través de un artículo de Franz Mehring aparecido en *Die Neue Zeit* del año 1905...

—En su elaboración es clave el encuentro con Parvus, ¿no?

—El aporte de Parvus es importante. Parvus plantea el carácter internacional de la economía, y plantea también la idea muy nueva de que la revolución rusa va a ser una revolución obrera esencialmente y que va a llevar a la formación de un gobierno obrero, dirigido por la socialdemocracia. Esa idea heterodoxa (porque la tesis clásica del marxismo ruso decía que, dado que la revolución es democrática, el poder revolucionario será una coalición de las fuerzas democráticas, ya sea con la burguesía, o sea con el movimiento campesino de corte democrático, etc.) es avanzada por Parvus, y también Rosa Luxemburg. Ellos son los primeros en plantear esto, pero tanto Parvus como Rosa Luxemburg se quedan a medio camino, en la medida que plantean que ese gobierno obrero-socialista tendría que tomar su programa, su política, sus medidas prácticas del programa democrático-burgués, no podría rebasar los límites de la revolución democrático-burguesa. Trotsky es el único que va un paso más adelante y plantea que no, que si la revolución es obrera, si está en el poder un gobierno de los trabajadores, dirigidos por la socialdemocracia, es imposible que su práctica en el poder sea simplemente democrático-burguesa, porque no es compatible —dice Trotsky— el poder político del proletariado con su esclavitud económica. Y que si el proletariado tiene el poder político, no es posible que no apoye las huelgas de los trabajadores, por tanto rápidamente se enfrentaría con el poder del capital. Analiza muy bien la dinámica del poder de los trabajadores, de cómo la revolución democrática, antiabsolutista, se va a transformar necesariamente en una revolución socialista. En ese sentido, es una previsión notable de lo que pasará en 1917. Si bien hay mucha literatura al respecto, lo que trato de hacer, que es relativamente nuevo, es un análisis de las implicancias metodológicas y hasta filosóficas de este planteamiento de Trotsky, porque fue el único marxista ruso que rompió con los esquemas casi unánimemente aceptados por los exponentes del marxismo ruso, y por toda la Segunda Internacional, y que adoptó un pensamiento dialéctico del proceso histórico, antieconomicista, abierto históricamente... A continuación trato de ver cómo en los años '20 Trotsky va a formular por primera vez esa teoría de la revolución permanente, que en un primer momento es

una teoría únicamente formulada para Rusia. Entonces va a formular o intentar formularla para el conjunto de los países coloniales, semicoloniales, subdesarrollados o atrasados, a partir de la experiencia de la Revolución China, como crítica de la política de Stalin y del Komintern en China, de la alianza del PCC con el Koumintang. Todo esto está desarrollado en *La Revolución Permanente*, que es una polémica contra un manuscrito de Karl Radek. Todo el estilo del trabajo es, a veces, un poco escolástico: hay algunas digresiones sobre citas de Lenin, sobre lo que quiere decir Lenin en tal momento o en tal otro, y en realidad hay poco sobre China y sobre los problemas concretos de los países coloniales, pero lo poco que hay es extremadamente rico. Es un libro que a pesar de su forma medio rara, medio escolástica, medio incomprensible, porque está polemizando con un libro que no existe, a pesar de todas esas limitaciones formales, es uno de los grandes ensayos del marxismo político, es una obra de importancia capital. Pero hay que completarla con una serie de trabajos de Trotsky sobre los países coloniales, sobre México, sobre África... Trato de estudiar no sólo los aciertos de Trotsky sino también sus errores...

—¿Por ejemplo?

—Hay errores bastantes obvios, sobre todo en la subestimación del rol del campesinado en la revolución china, y que van a tener consecuencias luego en la incomprensión del papel revolucionario que, por ejemplo, jugará el campesinado en los países del Tercer Mundo, error que tiene que ver con la vieja concepción marxista del campesinado que remonta a Marx, a los escritos de Marx sobre los campesinos en *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte*, a la concepción del marxismo ruso sobre el campesinado como una clase de pequeños propietarios que aspiran a una transformación burguesa. Todo esto limita el análisis de Trotsky sobre el campesinado, aunque hay un texto de 1939, "Tres concepciones de la revolución rusa", donde parece cuestionar, por primera vez, ese enfoque marxista tradicional del campesinado, en el que plantea que posiblemente tendríamos que rever esa concepción marxista clásica, para comprender las profundidades socialistas del campesinado...

—Sin embargo, en tu balance de los alcances y límites de Trotsky, no te parecen pertinentes las críticas de Gramsci en los *Cuadernos de la Cárcel* a Trotsky, cuando dice que él tuvo razón... pero diez años después...

—No, me parece falsa. Me parece falsa esa concepción, porque Trotsky no planteaba que la revolución iba a tener lugar mañana. *Resultados y Perspectivas* fue escrito en la cárcel en 1906, cuando la revolución está destruida, ¿no? Lo que Trotsky dice es que en el futuro, cuando la revolución vuelva a aparecer, dentro de tres, cinco, diez o veinte años, el proletariado estará a su cabeza. Y que el proletariado, sólo el proletariado, pueda llevar a cabo radicalmente las tareas de una revolución democrática en Rusia. En esa medida, los campesinos la van a apoyar, y por lo tanto el proletariado va a llegar al poder, y una vez en el poder, va a tener que tomar medidas anticapitalistas... Y eso fue



lo que pasó diez años después. Entonces, el problema de que tuvo razón demasiado temprano es falso, porque Trotsky está haciendo un planteamiento de corte metodológico fundamental, y no sobre la actualidad política inmediata. Por otra parte, no creo que Gramsci haya podido estudiar de primera mano el texto de Trotsky...

—Esa dialéctica histórica abierta, no evolucionista ni economicista, que encontramos en Trotsky, la atribuis a su formación en el marxismo de Labriola.

—Sí, Labriola es uno de los pocos marxistas de la Segunda Internacional que tiene una lectura dialéctica de Marx, inspirada en Hegel. Fue una suerte para Trotsky iniciarse en el marxismo a través de Labriola, pues le permite desde el principio adoptar una actitud bien distinta del marxismo plejanoviano, es decir, evolucionista, materialista vulgar... Esto tuvo grandes consecuencias políticas. También Lenin, después que descubre la *Lógica* de Hegel, en 1914, empieza a forjar otra visión de la política. También el rompe con el materialismo mecanicista de Plejanov. En un trabajo de fines de los 60 insistí en las consecuencias políticas de su encuentro con Hegel, en relación con su lectura de Hegel y sus textos políticos, entre los *Cuadernos Filosóficos* y las "Tesis de Abril"... Allí quise mostrar cómo los problemas de filosofía y de método tienen mucho que ver con la política revolucionaria, que no son cuestiones académicas, que interesan sólo a los intelectuales profesionales, sino que son cuestiones muy políticas. Lenin mismo, que fue un dirigente político, un hombre eminentemente práctico, se tomó el trabajo de estudiar la *Lógica* de Hegel, pasando horas y horas en la biblioteca, ocupándose de temas aparentemente abstractos en un contexto de guerra mundial y de revolución...

Paisajes de la verdad

—¿Cuál es el origen de tu siguiente libro, *Paysages de la Verité*?

—Su punto de partida es el artículo de 1970, "Punto de vista de clase y objetividad en las ciencias sociales", cuyas ideas traté de desarrollar y profundizar. La cuestión central es la relación entre ideología y conocimiento

en las tres grandes corrientes del pensamiento científico-social: el positivismo, desde Augusto Comte hasta Durkheim y Karl Popper, el historicismo, de Dilthey y Simmel hasta Mannheim, y el marxismo, del mismo Marx hasta Lukács y la Escuela de Frankfurt. Rechazando a la vez la ilusión positivista de una ciencia social "libre de juicios de valor", y el relativismo de los historicistas ("cada grupo cultural tiene su punto de vista"), he tratado de explicar, partiendo de los trabajos de Lukács y Goldmann, por qué razones el punto de vista de los explotados ("el proletariado") representa la posibilidad —subrayo, la posibilidad, no la necesidad— de un conocimiento social en un nivel más elevado.

En otras palabras: si el conocimiento científico-social —al contrario de las ciencias de la naturaleza— es condicionado, con mayor o menor grado, por las ideologías y utopías de las clases sociales en conflicto, no todos los puntos de vista son igualmente favorables al conocimiento. La posición de la clase revolucionaria, que necesita de la verdad para su lucha, es la que ofrece las mejores posibilidades de un conocimiento efectivo de la realidad social. Pero no se puede ignorar la autonomía relativa de la producción científica, que tiene sus propias reglas y que no se puede reducir únicamente al punto de vista de clase.

—*Paisajes de la verdad* termina con un importante reconocimiento teórico a Pierre Bourdieu. En un artículo sobre la actualidad de Marx que publicamos precisamente en *El Rodaballo* nº 1 hablabas de la necesidad

Para seguir leyendo

(principales obras de Michael Löwy)

—*La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspéro, 1970 [La teoría de la revolución en el joven Marx, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973].

—*La Pensée de Che Guevara*, Paris, Maspéro, 1970 [El pensamiento del Che Guevara, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972].

—*Dialectique et Révolution*, Paris, Maspéro, 1973 [Dialéctica y revolución, México, Siglo XXI, 1974].

—*Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, Paris, PUF, 1976 [Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Lukács, 1909-1929, México, Siglo XXI, 1978].

—*El marxismo olvidado* (R. Luxemburg, G. Lukács), Barcelona, Fontamara, 1978.

—*Le marxisme en Amérique Latine de 1909 à nos jours*, Paris, Maspéro, 1980 [El marxismo en América Latina, México, ERA, 1982].

—*The Politics of Combined and Uneven Development*, Londres, Verso, 1981.

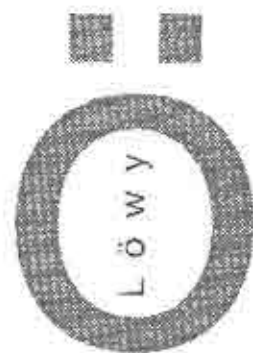
—*Paysages de la Verité*, Paris, Anthropos, 1986 [¿Qué es la sociología del conocimiento?, México, Fontamara, 1991].

—*Marxism and Liberation Theology*, Amsterdam, International Institute for Research and Education, 1988 [El cristianismo de los pobres. Marxismo y teología de la liberación, México, Colegio Nacional de Ciencias Políticas, 1994].

—*Redemption et Utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, PUF, 1988 [Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa central, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997].

(con Robert Sayre) *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

—*The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*, Londres, Verso, 1996.



campo de la sociología del conocimiento. Desgraciadamente, hasta los marxistas más próximos al historicismo, como Lukács o Goldmann, rechazaban de manera bastante unilateral los planteamientos de Mannheim.

Mesianismo y romanticismo

—Redención y utopía, tanto por su método (la recuperación de una noción como "afinidad electiva" proveniente de los alquimistas) como por su objeto (mesianismo judío, pensamiento libertario, romanticismo...), revela una ampliación del horizonte de sus preocupaciones teóricas y políticas... Puede decirse que hay un giro en sus preocupaciones teórico-políticas que se opera a partir de los 80, desde una perspectiva histórica inicial —digamos— más racionalista, a otra que otorga un peso mayor a la dimensión imaginaria, desde un interés inicial por la cuestión de la ideología y la sociología de la cultura a la sociología de las religiones, desde una centralidad del problema de la determinación material al de las afinidades electivas... Hasta podría decirse que hay en tu obra un desplazamiento que va del optimismo lukácsiano del "punto de vista del proletariado" a cierto pesimismo benjaminiano del "punto de vista de los vencidos"; ¿no? Si esto es así, ¿en qué medida poner este cambio en relación a una maduración y complejización de tu pensamiento, o cuánto jugó también el reflejo político mundial? Finalmente, ¿es posible decir que la bisagra de este giro sea tu encuentro con Benjamin?

El descubrimiento de Walter Benjamin, y en especial sus "Tesis sobre el concepto de historia" (1940) fue para mí, por la vuelta del '79, una verdadera "iluminación profana", por utilizar un término benjaminiano. Creo que este documento es, después de las "Tesis sobre Feuerbach" de Marx, el texto más importante del pensamiento revolucionario moderno. Es de esos escritos inagotables que a cada lectura y releitura nos ofrecen nuevas intuiciones, nuevas hipótesis, nuevos interrogantes. Su estudio ha cambiado considerablemente mis ideas sobre la historia, la política, la religión, el progreso, la revolución.

Una de las grandes contribuciones de Benjamin a la renovación del marxismo fue su rechazo a la identificación de la revolución con el progreso, con el desarrollo de las fuerzas productivas, con la dominación del hombre sobre la naturaleza. Hay en las tesis del 40

una crítica profunda de esta filosofía superficial del progreso, que había ganado también amplios sectores del marxismo. Para Benjamin, la revolución no es simplemente la continuación del proceso de desarrollo industrial, técnico, económico y social, en una evolución lineal hacia el socialismo, sino más bien la interrupción —"mesiánica", en sus palabras— de este proceso.

El desarrollo capitalista de la técnica, en particular en su aplicación al terreno bélico, pone en peligro la existencia de la cultura humana: permitir que siga simplemente este desarrollo, este "progreso", va a llevar a consecuencias catastróficas para la humanidad. Eso lo escribió Benjamin en 1940, pocos años antes de las dos mayores catástrofes de la historia humana, Auschwitz e Hiroshima. El no pudo, obviamente, preverlas, pero fue de los pocos —si no el único— en sostener que la civilización moderna, el "progreso" técnico e industrial, bajo la dirección de la burguesía, llevaría a catástrofes sin precedentes.

La lectura de Benjamin me llevó también a una reevaluación de las potencialidades revolucionarias, utópicas y libertarias del judaísmo, y el particular del mesianismo judío. Este fue el punto de partida de mi investigación sobre Buber, Scholem, Landauer, Kafka y otros, en **Redención y Utopía**. Creo que el cambio en mis planteamientos fue más bien el resultado de una "maduración", y de una tentativa de dar cuenta de las catástrofes de la modernidad en el siglo XX, que de la consecuencia del "reflejo mundial". Empecé a trabajar sobre Benjamin en los años 1979-1985, que no fueron para mí años de "reflujo" sino de esperanza (e ilusión!) en la victoria sandinista en Nicaragua, en el ascenso de la revolución salvadoreña, en el nuevo movimiento obrero y popular (el PT) en el Brasil y hasta en la victoria electoral de la izquierda en Francia...

—¿Por qué el interés en el romanticismo y qué consecuencias tuvo este interés en tu pensamiento? Tu obra de los años 60 y 70 tenía como referente social al proletariado, mientras tu obra de los 80 y 90 parece recostarse más sobre las prácticas y valores de ciertos movimientos sociales de



resistencia "romántica" a la modernidad... —En el curso de mi trabajo sobre Lukács y después sobre Walter Benjamin, me di cuenta de que el romanticismo es uno de los componentes esenciales de la obra

de algunos de los pensadores críticos más importantes de nuestra época. El romanticismo no es, como se piensa frecuentemente, una escuela literaria del siglo XIX, sino una *visión del mundo* que se manifiesta en todos los campos de la cultura: literatura, arte, música, filosofía, ciencias humanas, religión, teoría política... Tiene sus orígenes en la segunda mitad del siglo XVIII. Jean Jacques Rousseau puede ser considerado su representante y sigue desarrollándose como una de las principales estructuras de sentimiento de la cultura moderna, hasta nuestros días.

El libro que escribí en colaboración con mi amigo Robert Sayre, **Révolution et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité**, definimos el romanticismo como *una protesta contra la civilización industrial/capitalista moderna, en nombre de valores: éticos, sociales o culturales— del pasado*. Existen en el seno del romanticismo corrientes conservadoras, regresivas, y corrientes revolucionarias o utópicas, entre las cuales se puede situar al anarquismo, al surrealismo, y a lo que se podría llamar el "marxismo romántico" (el joven Lukács, Ernst Bloch, Walter Benjamin, Henri Lefebvre, Henri Marcuse...).

Por otra parte, no se trata para mí de sustituir por otros referentes al proletariado, que sigue siendo —mientras exista el capitalismo— la principal fuerza de transformación revolucionaria de la sociedad. Pero es importante tomar en consideración el surgimiento de movimientos sociales o culturales —por ejemplo, la ecología, o la teología de la liberación— que se rebelan contra el capitalismo desde una sensibilidad romántica, y que se pueden transformar en fuerzas subversivas contra el sistema.

Valor y deseo

(o el poder del Trabajo en los tiempos de la globalización)

Antonio Negri



La globalización capitalista, a través de un trabajo que se complejiza y de una economía crecientemente artificial, manipulable y abstracta, ha tornado ineficaz la medida del valor trabajo. El orden capitalista tiende a negar toda medida, incluso la monetaria. Ya no es posible, pues, para el autor de esta nota, fundar resistencia alguna sobre la base de la identidad del valor de uso del trabajo, sino que la resistencia debe fundarse en el deseo, esto es, en el trabajo vivo que se autonomiza de la relación capitalista. En otros términos, el trabajo-poder no está ya ni fuera ni dentro del capital, sino situado en un no-lugar respecto del capital. Es en este inconmensurable e inmenso no-lugar del deseo donde el autor busca fundar la radicalidad del trabajo poder.

El filósofo político italiano Toni Negri, exiliado desde 1983 en Francia, es conocido entre nosotros por las ediciones españolas de algunos de sus libros: **Del obrero masa al obrero social**, **Fin de siglo**, **El tren de Finlandia**, **La anomalía salvaje** y **El poder constituyente**. La revista **El Cielo por Asalto** (nº 2, 1991) había dado a conocer su "Keynes y la teoría capitalista del Estado", y Ediciones El Cielo por Asalto tiene en preparación una antología de su obra teórico-política inédita en español.

El siguiente texto es la comunicación que dirigió al congreso "Politics and Languages of Contemporary Marxism" organizado por la revista **Rethinking Marxism** en la Universidad de Massachusetts, en diciembre de 1996. Dada la persecución que aún pesa sobre el autor y que le impide salir de su país de asilo, en dicha ocasión la ponencia fue leída por Michael Hardt, coautor junto a Negri del libro **Labour of Dionysus**. Agradecemos a Hardt el envío de esta nota para su publicación en **El Rodaballo**.

No creo que, en la polémica que ahora lleva ya doscientos años acompañando el desarrollo de la teoría del valor, la economía política haya tenido éxito jamás en desacoplar el valor del trabajo. Aún las corrientes marginalistas y la escuela neoclásica (cuya vocación es ese desacople) están forzadas a tomar en cuenta esta relación (junto con su soporte: la masa de trabajo vivo) siempre que enfrentan la economía política en concreto. En la teoría neoclásica, los análisis de las relaciones de mercado, empresariales, financieras y monetarias, todos se refusan en principio a cualquier referencia al trabajo: de hecho, no es sorprendente que las teorías neoclásicas no tengan nada que decir cuando se enfrentan con decisiones políticas. La teoría de valor trabajo florece otra vez (y aquellas quedan heladas en sus carriles) precisamente donde los fundadores de la disciplina la situaron. El lugar del conflicto (y la eventual mediación) de la relación económica como una relación social revela la ontología de la teoría económica.

Lo que ha cambiado en forma irreversible, sin embargo, desde los tiempos del predominio de la teoría clásica del valor, involucra la posibilidad de desarrollo de la teoría del valor en términos de orden económico o, más bien, la posibilidad de considerar el valor como una medida del trabajo concreto, ya sea singular o colectivamente. Las consecuencias económicas de esta dificultad son ciertamente importantes, pero igualmente importantes son sus supuestos antropológicos y sociales. Sobre estos últimos elementos nos centraremos aquí —sobre esa novedad que transforma la teoría del valor "desde abajo", desde la base de la vida.

En los siglos de la modernización capitalista (en el pasaje, para usar los términos de Marx, de la manufactura a la gran industria), la posibilidad de medir el trabajo (que más o menos había funcionado en el período de la acumulación) progresivamente fue declinando por dos razones. En primer lugar, la posibilidad de medida disminuye porque el trabajo —en tanto deviene de más alta calificación y más complejo, tanto individual como colectivamente, no puede ser reducido a cantidades simples, susceptibles de cálculo. En segundo lugar, la posibilidad de medida disminuye porque el capital, al devenir más orientado financieramente y más ensambado en los regímenes del Estado, se hace crecientemente artificial y manipulable, y por consiguiente más abstracta la mediación entre los diversos sectores del ciclo económico (producción, reproducción social, circulación y distribución de ingresos). Pero todo esto es prehistoria. En el mercado global, en la posmodernidad, el problema mismo de la medida es no-situable. Cierta-

mente es verdad que en el período del pasaje a la posmodernidad, en la fase de las luchas antiimperialistas y anticolonialistas, la teoría del valor-trabajo pareció levantarse otra vez en términos macroeconómicos como una teoría de la división internacional de trabajo, del "intercambio desigual", de la explotación poscolonial. Pero este renacimiento rápidamente se demostró ilusorio, tan pronto como se hizo evidente que el conjunto de los procesos productivos, más allá de estar inmersos en la multinacionalización de la actividad industrial y la globalización financiera, era adicionalmente intensificado por los procesos tecnológicos de la cibernética y la comunicación, así como por la inversión de trabajo inmaterial y científico. Esto no significa que la división internacional del trabajo y la explotación poscolonial hayan llegado a su fin. Por el contrario, han sido extraordinariamente acentuadas. Pero, al mismo tiempo, han perdido su especificidad (y por lo tanto la posibilidad de reactivar la teoría del valor en instancias concretas) porque este tipo de explotación ha devenido ella misma globalizada, han rebasado los territorios metropolitanos, y la medida de la explotación ha declinado definitivamente.

En la economía de la posmodernidad y en los territorios de la globalización, la producción de mercancías se efectúa enteramente bajo comando; la división del trabajo está dada bajo comando, y la articulación de las medidas de trabajo está perdida en el comando global. Sin embargo, nuestro tema aquí, "valor y deseo", no ha sido introducido hasta ahora excepto a través de la sugestión sobre una reconsideración del problema del valor "desde abajo". En efecto, cuando miramos las cosas desde el punto de vista de la economía política, en otras palabras, "desde arriba", el tema del "valor-deseo" está tan integrado dentro del proceso macroeconómico que es virtualmente invisible. La ciencia económica ignora el problema en ningún reconocimiento de las dificultades. Entre numerosos casos, consideremos dos que son ejemplares:

1) El primero concierne al trabajo doméstico de las mujeres y/o madres/esposas. Ahora bien, en la tradición de la economía política este tema no puede ser planteado fuera de la consideración del salario directo o indirecto del trabajador (masculino, cabeza de familia); o más bien, en tiempos más recientes, fuera de las técnicas disciplinarias del control demográfico de la población (y del eventual interés del Estado —capitalista colectivo— en la regulación económica del desarrollo demográfico). El valor se asume entonces como extraído del trabajo (el trabajo de las mujeres, en este caso madres y espo-





ssis), extraído, en otras palabras, del afecto.

2) Un segundo ejemplo está en el extremo opuesto del espectro, en otras palabras: no solo mirando el paradigma tradicional de la economía clásica, sino considerando un tema realmente posmoderno: la así llamada "economía de la atención". Este término está coloreado al interés en asumir en el cálculo económico la interactividad del uso de los servicios de comunicación. En este caso también, aún en un claro esfuerzo por absorber la producción de subjetividad, la ciencia económica ignora la substancia de la cuestión. Como focaliza la atención en el cálculo de "atención", aplana, controla y comanda la producción de subjetividad en un horizonte desencarnado. El trabajo (la atención) es aquí subsumido extrayéndolo del valor (del sujeto), esto es, del deseo.

Para precisar el tema "valor-deseo" tenemos que dejar atrás la ignorancia de la economía política. Tenemos que delimitarlo precisamente sobre la base de una aparente paradoja que me gustan definir de esta manera: cuanto más ineficaz deviene la medida del valor, más determinante deviene el valor del trabajo poder en la producción: cuanto más enmascara la economía política el valor del trabajo poder, más se extiende el valor del trabajo poder e interviene en un terreno global, un terreno biopolítico. En esta forma paradójica el trabajo deviene deseo, o mejor, el trabajo encuentra su valor en el deseo, si el deseo se define como "el poder de hacer" (Spinoza). La paradoja puede entonces ser reformulada en estos términos: cuanto más pierde la teoría del valor su referencia al sujeto (mutilada esta referencia como la base de medición y comando), más reside el valor del trabajo en el deseo, esto es, en el trabajo vivo que se autonomiza de la relación capitalista, y expresa —a través de los poros de los cuerpos singulares y colectivos— su poder de autovalorización.

Deconstrucción

La primera tesis, una tesis deconstructiva e histórica, es la siguiente: medir el trabajo, y por lo tanto ordenarlo y conducirlo de vuelta hacia una teoría del valor, es imposible cuando, como hoy, el trabajo-poder no está más ni dentro ni fuera del comando capitalista (y de su capacidad de estructurar el comando). Para clarificar cómo ésta es nuestra

situación contemporánea, permitirme referirme a dos casos.

El primer caso está referido al trabajo-poder, realmente, al valor de uso del trabajo-poder, por fuera del capital. Está es la situación en la que la teoría del valor del trabajo fue construida, la era clásica en la que, estando por fuera de él, el trabajo-poder tenía que ser traído al espacio del capital. El proceso de acumulación primitiva consistió en llevar al interior del desarrollo (y control) capitalista ese trabajo-poder que vivía fuera de él. El "valor de cambio" del trabajo poder estaba así arraigado en el "valor de uso" que estaba constituido, en gran parte, por fuera de la organización capitalista de la producción. ¿Qué era, entonces este afuera? Marx trató extensamente esta cuestión. Cuando hablaba del trabajo-poder como "capital variable" aludía de hecho a una mezcla de independencia y subjetividad que estaban organizadas: a) en la independencia de la "circulación de pequeña escala" (el vínculo a la tierra, la economía familiar, la tradición de los "regalos", etc.); b) sobre los valores propios de la "cooperación de los trabajadores" como tal, en otras palabras, sobre el hecho de que la cooperación constituye un *surplus* de valor que es anterior o al menos irreducible a la organización capitalista del trabajo, aún si es recuperado por ella; c) en el conjunto de "valores históricos y morales" (como Marx decía) que eran continuamente renovados, como necesidades y deseos, por el movimiento colectivo del proletariado y producido por sus luchas. La batalla sobre el "salario relativo" (que Rosa Luxemburgo iluminó brillantemente, en su particular interpretación del marxismo desde la perspectiva de la producción de subjetividad) representaba un muy fuerte mecanismo disponible desde el "afuera". El "valor de uso" estaba entonces enraizado fundamentalmente, aún si de una manera relativa, por fuera del capital.

Una larga historiografía (desde los debates en torno a la obra de E.P. Thompson hasta el del obrerismo italiano y europeo de los 70, pasando por el brillante trabajo de la "historiografía subalterna" del sur de Asia) describe esta situación y la traduce en un vocabulario militante.

Por un largo período histórico, entonces, el desarrollo capitalista ha sobrellevado una determinación independiente del valor de uso del trabajo-poder, una determinación que está colocada (relativamente) "por fuera" del comando capitalista. El precio del "trabajo necesario" (para reproducir el proletariado) se presenta entonces, en este período, como una cantidad que es natural (y/o histórica), pero en todos los casos externa —una cantidad que media entre la efectividad productiva de la clase obrera y su inclusión social y monetaria.

La especificidad del análisis marxista, en la tradición que apunta a usar la teoría clásica del valor con fines revolucionarios, está basada también en la consideración de la (relativa) ajenezidad de la substancia del "valor de uso" del trabajo-poder con respecto a la unidad del comando capitalista sobre el desarrollo de la acumulación. Uno podría añadir que, para Marx, la medida del valor estaba

usada como una unidad de medida que estaba formada por afuera (o al menos al lado) del proceso capitalista de producción y reproducción de la sociedad.

El segundo caso se refiere al trabajo-poder, o realmente a su valor de uso en el interior de la sociedad capitalista. A través de su desarrollo, el capital ha continua y crecientemente encauzado al trabajo-poder al interior de su comando; ha progresivamente sacado las condiciones de reproducción del trabajo-poder externas a la sociedad capitalista —y así ha tenido éxito creciente en definir el valor de uso del trabajo-poder en términos de valor de cambio— no más sólo relativamente, como en la fase de acumulación, sino absolutamente. *Arbeit macht Frei* (en alemán en el original: "El trabajo hace Libre") Uno no tiene que ser posmoderno para reconocer cómo esta reducción (o subsumción) del valor de uso en el régimen coercitivo y totalitario del valor de cambio fue implementado al comienzo en los '30 en los Estados Unidos, en los '50 en Europa y en los '70 en el Tercer Mundo.

Por cierto, todavía existen, en el Tercer Mundo como en el Primer, situaciones en las que formas importantes de independencia se mantienen en la formación de valor de uso proletario. Pero la tendencia hacia su absorción es irreversible. El concepto de posmodernidad describe una continua, impetuosa y rápida tendencia. Uno podría de hecho sostener la distinción con lo que todavía persiste en el tiempo del análisis de Marx, pero hoy no puede siquiera imaginarse dar una definición del valor de uso que sea parcialmente independiente del valor de cambio.

Por consiguiente, el cálculo económico, originado con la economía clásica y marxista, que perseguía una unidad de medida independiente (o "por fuera") como la base de la dialéctica del capital, no tiene más ninguna razón de existir. Esta desaparición es real: la teoría de la medida del valor ha entonces devenido circular y tautológica: no hay más nada externo que le pueda ofrecer una base. En efecto, y aquí también no es necesario ser posmoderno para reconocerlo, ya desde los '60 (para lo que nos interesa aquí) todo valor de uso estaba determinado por el régimen de producción capitalista. Y también todo valor que en la teoría de la acumulación no estaba planteado inmediatamente en un régimen capitalista (tal como la capacidad social de reproducción, el *surplus* productivo de la cooperación, la "circulación en pequeña escala", las nuevas necesidades y deseos producidos por las luchas, etc.), todos ellos están ahora inmediatamente recuperados y movilizados dentro del régimen (globalizado) de control capitalista.

Entonces, si (para tomar una terminología clásica) la teoría del valor debe determinar un criterio de medida, éste sólo puede ser constituido hoy en la constitución global del valor de cambio. Ahora, esta medida es el dinero. Pero el dinero, precisamente no es una medida ni tampoco una relación sobre el valor de uso, sino —en este punto del desarrollo— precisamente su pura y simple sustitución. En conclusión, la teoría del valor ha dejado de llenar su función racionalizadora en la economía política (para no mencionar su rol

fundante). Esto proviene del desarrollo en los márgenes de la posmodernidad, transferida en teoría monetaria —construida en el horizonte de la globalización— organizada por el comando imperial. "Un dólar es un dólar". El dinero no es más el producto de un régimen de intercambio (entre el capital y el trabajo-poder más o menos subjetivado), sino el productor de un régimen de intercambio. La teoría del valor es banalizada como un instrumento de la medida monetaria, del orden del dinero.

Pero el valor de la producción no ha sido abolido. Cuando el valor de la producción no puede ser traído de vuelta a la medida, se vuelve a *misurato* (en italiano en el original inglés: desmesurado). Quiero enfatizar aquí la paradoja del trabajo-poder que no está más ni por fuera ni por dentro del capital: en el primer caso, el criterio que permitía su control, a través de la medida, en su relativa independencia (que hoy no existe más: el trabajo-poder está "realmente subsumido"); en el segundo caso, el criterio que permitía el comando del trabajo-poder, a pesar de la ausencia de medida, consistía en su absorción en el régimen monetario (keynesianismo, para mencionar la más refinada técnica de control). Pero también este segundo criterio ha desaparecido, hasta el extremo en el que el control monetario ha devenido completamente abstracto. Tenemos entonces que concluir que el trabajo-poder, al que volvemos a encontrar otra vez en la posmodernidad (en el sistema global y/o imperial de la economía capitalista), está situado en un no-lugar respecto al capital.

¿Cómo podemos definir este no-lugar?

Para introducir esta discusión, uno debe antes que nada identificar el desplazamiento (o lo que la globalización de la explotación capitalista ha determinado. Ahora, cuando uno habla de globalización, realmente está hablando de ella en un doble sentido: *extensivamente*, como el ensanchamiento global de la fábrica productiva a través de los mercados; e *intensivamente*, como la absorción de la vida social entera en la producción capitalista. En el primer sentido, el trabajo-poder se presenta bajo la forma de móviles e intercambiables agregaciones (o subjetividades) materiales e inmateriales, el poder de producción del cual está organizado de acuerdo a mecanismos de movilidad (y/o de segregación, segmentación, etc.); la fuerza productiva está aquí separada de la circulación. En el segundo sentido, el trabajo-poder se presenta como la fábrica social, como población y cultura, tradición e innovación, etc. —en síntesis, su fuerza productiva es explotada al interior del proceso de reproducción social. La producción deviene coextensiva con la reproducción, en el contexto "biopolítico" (el término "biopolítico" aquí define un contexto de reproducción social, que integra producción y circulación, a lo largo del mecanismo político que los organiza. Este no es el lugar para explorar esta temática más profundamente; permitámonos simplemente introducir el término).

El no-lugar del trabajo-poder está entonces

negativamente definido por la disolución de la separación que había existido entre las formas de realización del capital —las formas separadas que la economía clásica había reconocido. El no-lugar puede ser definido positivamente tanto por la intensidad de la movilidad como por la consistencia del nexo biopolítico del trabajo-poder.

Construcción

Tenemos entonces planteadas un cierto número de afirmaciones:

a) que la medida del valor trabajo, basada en la independencia del valor de uso, es ahora ineficaz;

b) que el dominio del comando capitalista que está impuesto en el horizonte de la globalización niega cualquier posibilidad de medida, incluso la medida monetaria;

c) que el valor del trabajo poder está hoy situado en un no-lugar y que este no-lugar es *o-misurado* —que significa que está fuera de medida, pero al mismo tiempo *más allá de toda medida*.

Para dirigimos ahora hacia el tema de "valor-deseo" nos gustaría proponer profundizar en uno entre los muchos temas que fue presentado en la introducción de la discusión: el del nexo entre la producción y la producción social, e indagar de acuerdo a la indicación que la investigación nos ha sugerido: 1) "de abajo"; 2) en el incommensurable e inmenso "no-lugar".

Para hacer esto uno debe todavía resistir la tentación de tomar un camino simple que se nos presenta por sí solo: el camino de reintroducir las figuras marxistas de valor de uso, pretendiendo renovarlas en el contexto de la nueva situación. ¿Cómo proceden los filósofos y políticos que se sitúan en esta perspectiva? Ellos, reconstruyen un valor de uso ficcional que nostálgicamente oponen al creciente proceso de globalización: en otras palabras, oponen a la globalización una resistencia humanista... En realidad, en su discurso tratan a la luz otra vez todos los valores de la modernidad y el valor de uso es configurado en términos de identidad (aun cuando el valor de uso no sea invocado explícitamente, termina siendo introducido subrepticamente). Un ejemplo debería bastar: la resistencia de los sindicatos obreros a la globalización. Para establecer esta resistencia ellos, resucitan la territorialización y la identidad del valor de uso del trabajo-poder e insisten en esto, ciegos a las transformaciones de la productividad, desesperados, incapaces de entender el nuevo poder que el incommensurable e inmenso no-lugar ofrece para la acción productiva. No se puede, por lo tanto, tomar este camino.

Tenemos entonces que buscar otro. Pero ¿dónde podemos encontrarlo? Dijimos "de abajo". Hasta este punto de hecho hemos razonado sobre la base de la relación marxiana que lleva de la producción a la reproducción social y por lo tanto del valor a la realidad biopolítica. En esta relación —tomada en sentido amplio— puede ser incluido también el deseo (el deseo puede emerger como un "poder para hacer" en el límite más bajo de la definición del valor de uso. Pero este pun-

to de llegada de la deducción de las condiciones del valor no ha determinado efectos importantes excepto cuando era abstractamente asumida como un elemento de la unidad de cálculo. Ahora, entonces, uno debe cambiar la dirección del razonamiento, eludiendo la deducción y asumiendo más bien una *inducción* —desde el deseo al valor— como línea de construcción.

Esta línea de construcción ha sido adoptada con buenos resultados, pero no suficiente, no obstante, para demostrarnos el poder del deseo en la radicalidad y extensión de los efectos que ahora, en la posmodernidad, nos aguarda. Me refiero aquí a aquellas escuelas historiográficas y dialécticas que cité antes (desde E.P. Thompson a los "obreristas" europeos de los 70, a las historiografías "subalternas"). Ahora bien, desde esta perspectiva teórica, el deseo es asumido desde abajo. Más aún, es presentado en primer lugar como una producción de valor. A través de esta producción, es presentado, entonces, en segundo lugar, como un producto de luchas, como un signo, como un depósito ontológico o precipitado de las luchas. El deseo por lo tanto presenta una dinámica de construcción histórica en su complejidad. Y todavía esto es insuficiente. Desde esta perspectiva la dinámica de las luchas (y sus conductas afectivas) determina de hecho, en todos los casos, la reestructuración del comando capitalista (en términos técnicos, en términos políticos, etc.). El desarrollo del deseo está entonces estrechamente relacionado con una dialéctica que termina presentado su dinámica como completamente circular.

Como una dialéctica *tout court*. Y allí no hay buena dialéctica para separar de una mala dialéctica: todas las dialécticas son malas, todas son incapaces de liberarse por sí mismas de la ineficacia histórica y de su hechizo. La dialéctica, aún una dialéctica "desde abajo" es incapaz de presentar la innovación radical en el proceso histórico, la explosión del "poder para hacer" (deseo) en toda su radicalidad.

Una línea de reconstrucción "desde abajo" debe entonces ser añadida a la percepción del "no-lugar". Y sólo el radical punto de vista del "no-lugar" puede liberarse a sí mismo de la dialéctica de la modernidad, en todas sus figuras, incluso de aquellas que trataban de desarrollar "desde abajo" la construcción dialéctica del deseo. ¿Qué significa entonces reunir la aproximación "desde abajo", la percepción del "no-lugar" y la ruptura de toda instancia dialéctica en un camino que va desde el deseo al valor?

El deseo puede ser considerado, como una primera hipótesis, como un *poder para hacer*, que es singular y al mismo tiempo universal. Singular porque plantea la acción más allá de toda medida que el poder no contiene en sí mismo, en su propia estructura y en las continuas reestructuraciones que construye. Universal porque los deseos construyen una comunidad entre los sujetos. En esta comunidad está situado el "no-lugar" del deseo, porque esta comunidad no es un nombre sino un poder; no es la comunidad de la opresión o de la coerción sino de un deseo. Aquí, por lo tanto, deseo no tiene



nada que ver con valor de uso, porque no es una medida sino un poder y no se desplaza dentro de límites sino a través de los obstáculos para su expansión. Pero esta primera definición de deseo como poder para hacer nos abre hacia otras definiciones. Podemos de hecho notar, en segundo lugar, que si la relación entre singularidad y comunidad (o universalidad) no es estática sino dinámica, si en esa relación somos testigos de un continuo movimiento entre lo singular que es universalizado y "lo que es común" que es singularizado; bien, entonces podemos definir el deseo como un poder de transformación, una fuerza de autorización: la cual insiste sobre sí misma en relación a "lo que es común" y la cual por lo tanto lleva "lo que es común" a una expansión que no corre dentro de límites, sino sólo a través de obstáculos. Pero este proceso no es formal: al contrario, es material. Se realiza en la condición biopolítica. En tercer lugar, entonces, hablamos del deseo como poder de apropiación, en el sentido de que todo obstáculo que es superado por la acción del deseo determina una mayor fuerza de acción del deseo mismo, en la singularidad y universalidad de su poder. El proceso es ontológico, el poder es ontológico, las condiciones de acción y transformación son de tiempo en tiempo apropiadas y encaminadas hacia un enriquecimiento del poder de acción y de transformación. En cuarto lugar, podemos reunir la definición de "poder para hacer" con una definición ulterior: el deseo como un poder expansivo. En otras palabras, es el poder de la libertad, de la apertura ontológica, de la difusión omnilateral. En realidad, esta definición ulterior puede ser vista como un pleonasmo. Si de hecho el deseo construye el valor "desde abajo", si lo transforma de acuerdo al título de "lo que es común", si apropia las condiciones de su propia realización, es más que evidente que en todo esto reside un poder expansivo. Pero esta definición no es un pleonasmo. Podemos ver que, por el contrario, añade un nuevo concepto cuando insistimos en la tonalidad positiva del "no-lugar", en la irresistibilidad del deseo como poder "más allá de toda medida" y en la consecuente nota absolutamente anti-dialéctica (jugando con la historia de la filosofía, la que no merece más que un juego, uno podría añadir que mientras que las tres primeras definiciones del deseo son spinozianas, esta cuarta recupera un efecto nietzscheano). En cualquier caso, la expansividad omnilateral del deseo nuestra, se podría decir, el momento que transvalora su concepto, al punto de determinación de la capacidad para sostener el shock o el impacto de la posmodernidad.

De vuelta a la economía política

Desde el momento en que el valor está fuera de toda medida (fuera tanto de la medida "natural" del valor de uso como de la medida monetaria), la economía política de la posmodernidad lo busca en otros terrenos: el de las convenciones del intercambio mercantil y el de las relaciones comunicativas. Convenciones del mercado e intercambios comunicativos podrían así ser los lugares donde están instalados los nexos productivos (y los flujos deseantes) —fuera de medida, ciertamente, pero susceptibles de control biopolítico. La economía política posmoderna reconoce así que el valor está formado en la relación del deseo, que el deseo tiene calificaciones productivas fundamentales, etc., etc., consecuentemente, la economía política intenta controlarlo (y mistificar su naturaleza) limitando su poder. La economía política debe en todos los casos traer la fuerza productiva bajo control, y así debe organizarse ella misma con el objeto de superponer sobre las nuevas figuras de la valorización (y los nuevos sujetos que producen) nuevas figuras de explotación. Deberíamos reconocer aquí que, reconociendo el sistema de conceptos de esta manera, la economía política ha dado un enorme salto hacia adelante y ha intentado presentarse a sí misma (sin negar la instancia de dominación que la define, sino más bien reproduciendo esa dominación en nuevos discursos) por fuera de la dialéctica clásica del capital. Acepta la imposibilidad de determinar una medida de la productividad del trabajo-poder que sea "objetiva" (trascendente en el caso del "valor de uso" o trascendente en el caso del dinero). Coloca así su teoría en el terreno escogido por la "producción de subjetividad" o en realidad por la subjetividad productiva. El reconocimiento latente que la economía política da al hecho de que el valor es ahora una *envoltura del deseo* constituye una verdadera y oportuna revolución conceptual (una vez más jugando con la historia de la filosofía, la que casi siempre es una disciplina de la mistificación, uno podría echar luz sobre lo divertido que es hoy ver sobrevuado en la obra de Adam Smith *La Teoría de los Sentimientos Morales* en lugar de *La Riqueza de las Naciones*, en Marx los escritos juveniles antes que *El Capital*, y la *Sociología del Don* de Mauss en lugar de *Economía y Sociedad* de Weber, y así de seguido). En todo caso, esta revolución en la economía política es reveladora de su compromiso con la dominación en el contexto de los deseos que establece la realidad productiva como la superestructura de la reproducción social y como la articulación de la circulación de los signos de la comunicación. Aún si la medición de esta nueva realidad productiva es imposible, porque el deseo no es mensurable, no obstante en este preciso contexto productivo, un rico en subjetividad productiva, el deseo debe ser controlado. La economía política ha devenido una ciencia de-ontológica. En otras palabras, el proyecto de la economía política de las convenciones y la comunicación es el control de una incommensurable realidad productiva.

Y todavía la cuestión es más difícil que lo que la economía política sospecha. Ya hemos echado luz sobre el hecho de que "incommensurabilidad" significa "fuera de medida", pero también, y primariamente, "más allá de la medida". Probablemente, la contradicción central de la posmodernidad reside en esta precisa diferencia. El deseo (y sus efectos productivos) está en su núcleo. La economía política dice: *okey*, vamos a reconocer que lo que está fuera de medida no puede ser medido, vamos a aceptar que la ciencia económica deviene así una disciplina teórica no dialéctica. Pero lo que no quita el hecho —continúa la economía política— que este fuera de medida no pueda ser controlado. La convención (en otras palabras, el conjunto de modos de vida productivos y de intercambios) puede así representar para la economía política la oportunidad de colocar de vuelta la incommensurabilidad del deseo-valor bajo control. ¿Este proyecto de la economía política es ciertamente un interesante y titánico esfuerzo? Con todo, lo que escapa a la economía política (pero también lo que la retiene en sus carnes) es el otro aspecto: *el valor-deseo más allá de toda medida*.

Para empezar el análisis otra vez

Una economía del deseo está a la orden del día. No solamente en términos filosóficos sino también en los términos (disciplinarios) de la crítica de la economía política —en otras palabras, en la base (no tanto en el modelo) del punto de vista propuesto por Marx: el punto de vista de los oprimidos que construye la insurrección e imagina una reconstrucción revolucionaria, un punto de vista "desde abajo" que fuertemente restringe el "no-lugar" de una realidad revolucionaria. El valor-deseo abre el camino para una economía política revolucionaria, en la que la insurrección es un ingrediente necesario, que plantea el tema de la reapropiación del contexto biopolítico por los sujetos productivos. ¿Qué es lo que queremos y qué es lo que podemos hacer? Decirlo científicamente está más allá de la medida, no solamente fuera de la medida. Pero es paradójicamente fácil decirlo al interior de lo "que es común", en el diálogo con la gente, en toda lucha social cuando los acontecimientos se cargan de desen. Tal es la distancia entre ser y deseo. De hecho, nuestra vida social, para no mencionar nuestra vida productiva, está sumergida en la impotencia para la acción, en la frustración del no crear, en la eastración de nuestra imaginación normal. ¿De dónde viene esto? Del enemigo. Si para el enemigo medir el valor es imposible, para el productor de valor la propia existencia de un medidor de valor es irreal. Sobre la base del deseo, el enemigo debe ser destruido. Mientras que el deseo (producción, valor, subjetividad) es indestructible.

[traducido del original inglés por Irene Muñoz; revisión técnica de los editores]

L E G U I N

Hace treinta años, con la aparición de *El mundo de Rocannon*, nacía una de las narradoras más imaginativas y profundas de la literatura contemporánea: Ursula Kroeber Le Guin. Conocida inicialmente como autora de ciencia-ficción, esta californiana, hija de una escritora y de un antropólogo (Alfred Kroeber), alcanzó reconocimiento internacional con una serie de novelas y relatos que se han constituido en obras maestras de la narrativa utópica. Lejos de reducirse a la ciencia-ficción, puede decirse que su obra multidimensional se extiende a la política-ficción, la antropología ficción, la ecología-ficción o el feminismo-ficción... Tres críticos culturales estadounidenses se ocupan aquí de su obra: Fredric Jameson postula que la narrativa de la autora de *La mano izquierda de la oscuridad* se funda en una operación de "reducción de la realidad" por medio de la cual en su mundo utópico los seres humanos habrían vencido al determinismo histórico y han sido abandonados a sí mismos, para inventar su propio destino. Por su parte, J. Brennan y M. Downs, profesores de la Universidad de Indiana, se centran en *Los desposeídos* para mostrar su lugar dentro de la tradición utópica y libertaria, y ensayar una interpretación de una utopía que se confiesa "ambigua". El dossier se abre con una entrevista en que la autora revela las fuentes anarquistas de su narrativa y un cuento inédito en español que narra las vicisitudes del "día antes de la revolución" en la vida de Odo, su fundadora mítica: un complemento indispensable para todo lector de *Los desposeídos*.

El día antes de la revolución

Ursula K. Le Guin

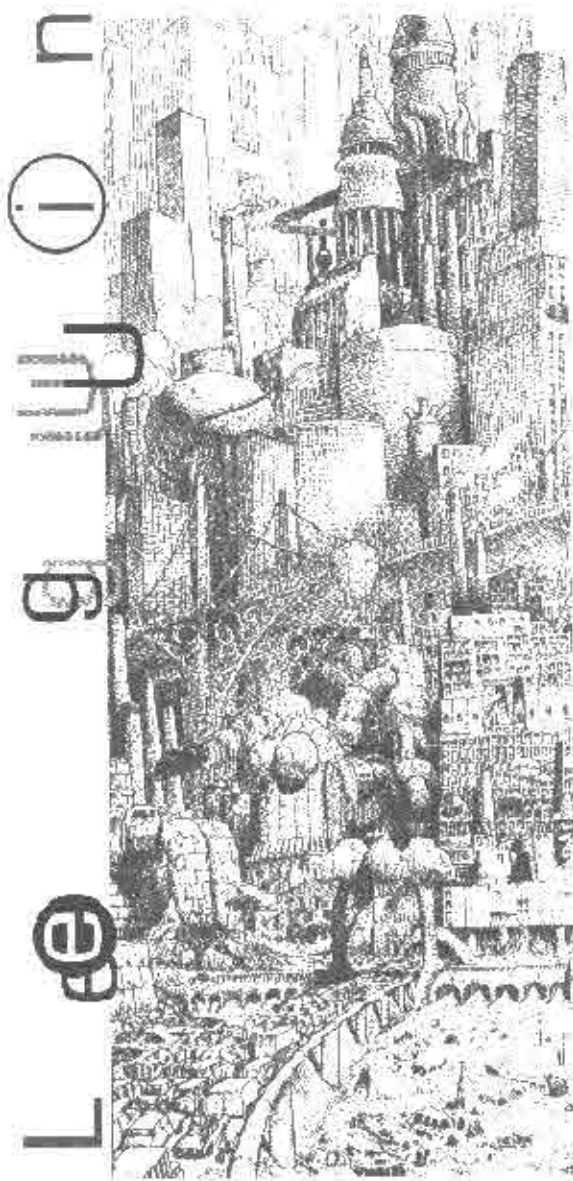
Mi novela *Los Desposeídos* habla de un pequeño mundo de personas que se ha dado el nombre de "odonianos". Este nombre deriva de la fundadora de la comunidad, Odo, quien vivió varias generaciones antes de la época en que se desarrolla la novela y que, por lo tanto, no participa en los acontecimientos (sino implícitamente, en el sentido de que todo ha comenzado con ella). El odonianismo es anarquismo. No el que roña llevando un bombín en el bolsillo, el que —cualquiera sea el nombre con que el quiera darse lustre— es terrorismo puro y simple; ni el libertarismo socio-darwinista de derecha; sino el anarquismo prefigurado en el primer pensamiento taoísta, y anticipado por Shelley y Kropotkin, por Goldman y Goodman. El principal enemigo del anarquismo es el Estado autoritario, sea capitalista o socialista: su principal componente práctico moral es la cooperación (solidaridad, apoyo mutuo). De todas las teorías políticas es la más idealista y para mí la más interesante. Introducirlo en una novela, cosa que en principio no era mi intención, fue para mí un trabajo duro y largo, y me absorbió completamente por varios meses. Cuando lo terminé me sentí parhiza aliviar una persona sin patria. Porque fue muy gratificante cuando Odo salió de las sombras brumosas de la probabilidad y quiso que escribiese un relato no sobre el mundo de la ley realizada sino sobre su ley misma.

U.K. Le Guin

a la memoria de Paul Goodman (1911-1972)

La voz del altoparlante resona como un furgón de cerveza vacío sobre una calle empedrada, y los presentes estaban apretujados unos sobre otros como las piedras de un adoquinado mientras el estruendo de la voz los dominaba. Taviri se encontraba quien sabe dónde en la otra parte de la sala. Ella debía conseguirlo. Se abrió fatigosamente paso serpenteando entre las personas apretuja-

das y vestidas de oscuro. No oía los sonidos de sus voces, no veía sus caras: existía solamente el sonido del altoparlante y aquellos cuerpos adosados los unos a los otros. No llegaba justamente a divisar a Taviri: era demasiado pequeña. La calle le fue bloqueada por un grueso vientre en un chaleco negro y de espaldas imponentes. Debía alcanzar a Taviri a cualquier precio. Toda sudada, dio un puñetazo violento. Fue como empujar una roca: el hombre no hizo ningún gesto, pero de sus grandes pulmones surgió un rumor prodigioso, como un mugido. Se hizo pequeña. Después comprendió que el mugido no era para ella. También los otros gritaban. El altoparlante decía algo, algunas cosas, palabras a propósito de *tasas o masas*. Toda excitada también ella gritó: —¡Sí! ¡Sí!— y mientras avanzaba no encontró dificultad para huir de la Plaza de Armas de Parico. El cielo sobre ella era profundo y descolorido y a su alrededor la hierba alta se doblaba bajo el peso de las florecitas secas y blancas. No había podido jamás llamarlas por su nombre, las florecitas ondulaban sobre ella, oscilando en el viento que soplaban siempre durante el crepúsculo. Se metió corriendo entre la hierba, que se plegó dócilmente y volvió a erguirse, ondulante y miada. Taviri estaba allí entre aquella hierba alta, vestido con su mejor ropa, aquella ropa oscura que le daba el aspecto de un profesor o de un actor, con una elegancia severa. No parecía alegre; sin embargo reía, y le hablaba. El sonido de su voz la hizo lagrimear: extendió el brazo para aferrarse la mano, pero no se detuvo. No podía detenerse. —¡Oh, Taviri —dijo—, el lugar está un poco más adelante!— El olor peculiar y dulce de aquella hierba blanca se hacía más intenso a cada paso. Sobre el suelo percibía zarza, espinos, sentía declives, agujeros. Temía caerse, caerse: se detuvo. Sol sobre sus ojos, implacable fulgor de la mañana. La tarde anterior se había olvidado de bajar los postigos. Dio la espalda al sol, pero sobre el costado derecho no reposaba. Inútil. Era de día. Suspiró dos veces, se irguió para sentarse, puso las piernas fuera de la cama y se quedó allí doblada en dos contemplándose los pies, sólo con la camisa puesta.



Los dedos, comprimidos desde la más tierna edad en zapatos baratos, tenían la superficie de contacto casi recta y estaban llenos de callos; las uñas estaban descoloridas e informes. De un tobillo al otro corrían arrugas secas y sutiles. En la base de los dedos, la pequeña área plana había conservado la delicadeza; pero la piel era del color del barro y el cuello del pie era recorrido por venitas amudadas. Desagradable. Triste, deprimente. Miserable. Lastimoso. Puso todas las palabras a prueba: todas iban bien, como pequeños cabellos repugnantes. Repugnante, sí también. Verse y reconocerse repugnante, ¡qué alegría! ¿Pero cuándo no había sido repugnante, nunca se había observado de aquel modo? No verdaderamente! Un cuerpo eficiente no es un objeto, no es un instrumento o una propiedad para admirar: es simplemente positividad misma. Sólo cuando no es más *nosotros* sino *aquello*, un objeto poseído, entonces nos preocupamos. ¿Sus condiciones son buenas? ¿Estará a la altura? ¿Resistirá?

—¿Qué importa?— dijo Laia con rabia, y se puso de pie. Levantarse de improviso le dio vértigo. Tuvo que estirar la mano y apoyarse en la cómoda, porque tenía miedo de caerse. En aquel instante recordó el sueño y cómo se había tendido junto a Taviri.

¿Qué le había dicho? No lo recordaba. No recordaba ni siquiera si había llegado a tocarle la mano. Con la intención de violentar su memoria, la frente se le arrugó. ¿No soñaba con Taviri desde quién sabe cuánto tiempo, y ahora no recordaba ni siquiera sus palabras? Desaparecidas, todo desaparecido. Parecía una jorobada en su camión, la frente arrugada, una mano sobre la cómoda. ¿Desde cuándo no pensaba en él (para no hablar de soñarlo) como "Taviri"? ¿Desde hace cuánto ni pronunciaba su verdadero nombre? Decía "Asieo". "Cuando Asieo y yo estábamos prisioneros en el norte" "Antes de encontrar a Asieo": "La teoría de la reciprocidad de Asieo". Oh, cierto, hablaba de él, hablaba seguramente demasiado de él, sin ton ni son, lo incorporaba continuamente en sus palabras. Pero como "Asieo", con el último nombre, aquel del personaje público. El ciudadano común había desaparecido del todo. Quedaban pocos de aquellos que lo habían conocido. Toda gente que había estado en prisión. Entonces se reía del hecho de que todos los amigos hubieran estado en todas las prisiones, pero ahora ya no estaban ni siquiera en prisión: estaban en los cementerios de las prisiones, o bien se encontraban en las urnas comunes.

—Querido mío— dijo Laia, y se dejó caer sobre la cama porque no soportaba el peso de los recuerdos de aquellas primeras semanas en el fuerte, en la celda, aquellas primeras semanas después que le habían dicho que Asieo había sido asesinado en un choque en la Plaza del Capitolio y había sido sepultado con los Milcuatrocientos en los fosos de cal detrás de la Puerta de Oring. En la celda, las manos se ubicaron en su antigua posición, la izquierda apretada y cerrada con fuerza en la derecha, el dedo pulgar derecho que ejercía una pequeña presión mientras iba y venía sobre el nudillo del índice izquierdo. Horas, días, noches. Había pensado en todos ellos, uno por uno, todos los Milcuatrocientos, en el hecho que yacían sepultados, que la cal actuaba sobre sus carnes, que los huesos se conmovían en aquella oscuridad ardiente. ¿Quién lo había conmovido a él? ¿Cómo eran ahora los delicados huesos de las manos? Horas, años.

—Taviri, no te he olvidado jamás!— susurró, y la estupidéz de la frase la hizo retornar a la luz de la mañana y a la cama deshecha. Naturalmente que no lo había olvidado. Entre marido y mujer, estas cosas no hace falta decir las. Ahora sus viejos y fosos pies estaban de nuevo sobre el piso, como antes. No se había ido a ningún lugar, sólo había girado sobre sí misma. Se puso de pie con un gemido de desaprobación y de esfuerzo, se acercó al armario y se puso la bata.

Los jóvenes circunlambían por los ambientes de la casa con placentera inmodestia, pero ella era demasiado vieja para hacerlo. No quería arruinar el desayuno de ellos mostrando la propia vejez. Y después de todo, los jóvenes habían creído con el principio de la libertad en el atuendo y en el sexo y en todo el resto, y ella no. Ella no había hecho otra cosa que inventar la libertad: no era exactamente lo mismo.

Como, por ejemplo, llamar a Asieo "mi marido". La palabra la hacía siempre sobresaltarse. Un buen odoniano, naturalmente, debía usar "compañero". ¿Pero quién había dicho alguna vez que ella debía ser una buena odoniana?

Arrastró las chinelas a lo largo del corredor dirigiéndose a los baños. Mairo se estaba lavando el pelo en una piletta. Laia observó admirada aquella larga y lisa madeja empapada de agua. Ya tan raramente salía de la Casa que no recordaba cuándo había visto por última vez una cabeza respetablemente rapada; pero la vista de una gran corona de cabellos le daba placer, un placer intenso. ¿Cuántas veces había sido huída (*Mele-nuda, Mele-nuda!*), cuántas veces los policías o los malhechores le habían tirado de los cabellos, cuántas veces, a cada cambio de prisión un soldado la había rapado con el ceño fruncido? Y después los cabellos volvían a crecer de pelusas a bucles, a mechones, a melena... Mucho tiempo antes. Por amor de Dios, justamente aquel día tenía que pensar en el tiempo transcurrido?

Después que se vistió y rehizo la cama, bajó a la mesa. El desayuno era bueno, pero ella no había vuelto a recuperar el apetito después de aquel maldito golpe apoplejético. Bebió dos tazas de té de hierbas, pero no llegó a terminar la fruta que había tomado. De chica tenía tantos deseos de comer fruta que la robaba; y después, en el Fuerte... Pero por amor de Dios, terminala! Sonrió y respondió a los saludos y a las corteses preguntas de los comensales y del gordo Aevi que aquella mañana prestaba servicio en el Banco.

Era él quien la había tentado con la pesca: —¡Pero mira qué maravilla! La guardé para vos. Y cómo habría podido rechazarla? Había tenido siempre ganas de comer fruta, y no se saciaba jamás. Una vez, cuando tenía seis o siete años, había robado una fruta en un puesto callejero en el camino del río. Pero ahora, en medio de todas aquellas personas que conversaban animadamente, era difícil comer. Habían llegado noticias de Thu, importantes noticias. Desde el principio, siempre atenta a no entusiasmarse demasiado fácilmente, se había inclinado a no darle demasiada importancia; pero después de haber leído también entre líneas, pensó, con una extraña seguridad profunda pero fría:

"Bien, honos aquí, ha llegado el momento. Y en Thu, después, no aquí. Thu nos aventurará. La revolución tendrá la delantera allí primero que en otro lugar. ¡Como si importara! No habrá más naciones". Y sin embargo, de algún modo importaba: se sentía un poco triste y fría... Envidiosa, esa es la palabra. ¡Tomerías! No participó mucho en la conversación, y después de algunos minutos se levantó y volvió a su habitación, con un sentido de autoconmiseración. No lograba compartir el entusiasmo de ellos. Ella permanecía fuera, fuera en verdad. "No es fácil", se dijo a sí misma para justificarse, mientras bajaba cansadamente las escaleras, "aceptar encontrarse fuera cuando se ha estado dentro, bien en el medio, por cincuenta años. Por amor de Dios. ¡Qué pena!" Dejó a sus espaldas escaleras y autoconmiseración cuando entró en la habitación. Era

una buena habitación. Era una gran cosa estar allí sola. Qué alivio. Si bien, en verdad, no fuese correctísimo. Algunos de los jóvenes de los pisos superiores vivían de a cinco en una habitación no más grande que esa. Las personas que querían vivir en las Casas Odonianas eran siempre más de las que aquellas estaban en condiciones de contener. Ella tenía aquella gran habitación toda para sí sola porque era una vieja que había tenido un ataque de apoplejía. Y quizá porque era Odo. ¿Si no hubiera sido Odo sino sólo una mujer que había tenido un ataque de apoplejía la hubiera obtenido igual? Era probable. Después de todo, ¿quién hubiera querido compartir la habitación con una vieja habosa? Pero no era fácil averiguar. Favoritismo, exclusivismo, culto de la personalidad, volvían sutilmente y germinaban por todas partes. Pero ella no había jamás osado esperar que hubieran sido erradicados durante su generación, antes de su muerte. Es solamente el tiempo el que produce los grandes cambios. En tanto aquella habitación era hollá, espaciosa, solada, justo aquello que se necesitaba para una vieja habosa que había puesto en movimiento una revolución mundial.

Su secretario llegaría dentro de una hora para ayudarla a acelerar el trabajo cotidiano. Arrastrando sus pies llegó al escritorio, un objeto bello y macizo que le había regalado la cooperativa de los muebleros de Nio porque una vez uno le había oído decir que el único mueble que verdaderamente necesitaba tener era un escritorio con cajones de gran superficie... Diablos, en la práctica estaba todo cubierto de papeles con notas pinchadas, por lo demás con la graña pequeña y clara de Noi. Urgente. Provincias septentrionales. ¿Consultar R.T.?

Su graña no era la misma después de la muerte de Asieo. Y al pensarlo, era extraño. Después de todo, en los cinco años que siguieron a su muerte había escrito de arriba a abajo *La Analogía*. Y después estaban las cartas que el guardia, aquel tipo alto de los ojos acusados (¿cómo se llamaba?, no importa!) había hecho salir del Fuerte por dos años. Ahora las llamaban *Cartas de la Cárcel*, y existían una decena de ediciones diversas. Todas aquellas cosas, aquellas cartas de las que la gente continuaba diciendo que estaban llenas de "energía espiritual" —lo que significaba quizás que las había escrito con la cara livida, para tener alta la moral— y *La Analogía* que ciertamente era su obra intelectualmente más consistente, todo esto lo había escrito en el Fuerte de Drio, en la celda, después de la muerte de Asieo. Había que hacer algo, y en el Fuerte papel y pluma eran concedidos... Pero todo había sido escrito en la graña frías y trémula que ella no había reconocido jamás como propia, mientras sí había sido suya aquella redondeada y adornada del manuscrito de *Sociedad sin gobierno*, de hace cuarenta y cinco años. Taviri había llevado consigo en sus medias no sólo sus pasiones físicas y espirituales sino también su graña clara.

Pero le había dejado la revolución. "¿Qué coraje demuestras continuando con el trabajo, escribiendo, en prisión, después de una derrota semejante para el movimiento,

después de la muerte de tu compañero!" esto le decían. ¿Qué raza de estúpidos! ¿Qué otra cosa se podría haber hecho? Energía, coraje... ¿Pero qué era el coraje? No había logrado imaginarlo jamás. Los otros decían: jamás tenés miedo. Otros aún: tenés miedo pero sin embargo continuás. ¿Pero qué otra cosa se podría haber hecho sino continuar? ¿Existía una verdadera posibilidad de elección? Morir significaba solamente continuar en una dirección diferente.

Si se quería arribar a la meta era necesario continuar: esto entendía de las palabras "el verdadero viaje es el retorno"; pero no había sido otra cosa que una intuición, y en aquel momento ella se encontraba más que nunca imposibilitada de racionalizarla. Se encorvó con demasiado ímpetu, tanto que giró un poco con los crujidos de los huesos, y se dispuso a revolver en uno de los cajones inferiores del escritorio. La mano se le detuvo en una etiqueta deteriorada por el tiempo; la sacó, habiéndola reconocido primero con el tacto que con la vista. Era el manuscrito de "La organización sindical en el período revolucionario de transición". En la etiqueta Taviri había impreso el título y debajo su propio nombre: Taviri Odo Asieo, IX 741. Aquella sí que era una hermosa graña, con letras bien modeladas, decididas, seguras. Pero él había preferido servirse de un impresor de voces. El original era enteramente impreso, y también de alta calidad: dudas anuladas a idiotismos personales normalizados. No se percibía aquel modo de pronunciar la "o" desde el fondo de la garganta según el hábito de la costa septentrional. No aparecía otra cosa de él que no fuera su inteligencia. De Asieo no le quedaba otra cosa que su nombre escrito sobre la etiqueta del libro. No había conservado sus cartas: había sido sentimental. No le daba por pensar en nada que hubiera poseído por más de algún tiempo: haciendo excepción de su desventurado cuerpo, naturalmente, pero ella lo llevaba pegado encima...

De nuevo la oscisión. "Ella" y "su cuerpo". La vejez y la enfermedad lo llevaban a escindir, a evadir; su cerebro insistía: "No soy yo, no soy yo". Sin embargo eran vos. Quizás a los místicos les era posible separar intelecto y cuerpo, ella había envidiado siempre esta posibilidad, sin esperar poder emularlos. La evasión era un juego al que jamás había jugado. Sin embargo había buscado la libertad, sin demora, para el cuerpo y el alma. Primero autoconmiseración, después autoadulación: siempre allí con el nombre de Asieo entre las manos. Por amor de Dios, ¿pero por qué? ¿No conocía ya aquel nombre sin tener la necesidad de tenerlo bajo los ojos? ¿Acaso había algo en ella que no iba? Se llevó a los labios la etiqueta y besó con decisión y determinación aquel nombre escrito a mano, repuso la etiqueta en el cajón, lo cerró y se apoyó erecta en el respaldo. La mano derecha le hormigueaba. Se la rascó, después la agitó en el aire con rabia. Jamás se había repuesto del todo del golpe. Así también la pierna derecha y el ojo derecho y el ángulo derecho de la boca. Estaban insensibles en parte, inertes, llenos de hormigueos. La hacían sentir como un robot con un cortocircuito.

Mientras el tiempo pasaba. No habría llegado, ¿y ella qué había hecho después del desayuno?

Se levantó tan de improviso que tambaleó y tuvo que aferrarse a la silla para cerciorarse de que no se caería. Atravesó el corredor dirigiéndose al baño y se observó en el gran espejo. El moño gris le caía mal: no se había peinado bien antes de desayunar. Puso un pedito tratando de rehacerlo. Qué arduo era tener los brazos levantados. Amai, entrando a la carrera para ir al baño, se detuvo y le dijo: —¡Lo hago yo! —; y se lo anudó con cuidado y pericia en un instante, con aquellos dedos suyos tan redondos y fuertes, sonriendo en silencio. Amai tenía veinte años, menos de un tercio de los años de Laia. Sus padres habían sido ambos miembros del Movimiento: uno había sido asesinado en la insurrección del '60, el otro estaba todavía a la búsqueda de nuevas adhesiones al partido en las provincias meridionales. Amai había crecido en las Casas Odonianas: nacida para la revolución, verdadera hija de la anarquía. Una niña tan tranquila y libre y bella que el sólo pensar conmovía: es por esto que hemos trabajado, era esto lo que quisimos construir, esto, aquí lo tienes, viva nuestro futuro feliz y radiante.

El ojo derecho de Laia Asieo Odo dejó caer algunas minúsculas lágrimas, mientras ella estaba allí de pie entre los lavabos y las letrinas y mientras la lija que ella no había engendrado le arreglaba el pelo; pero el ojo izquierdo, aquel fuerte, no lloraba e ignoraba qué hacía el derecho.

Laia agradeció a Amai y volvió rápidamente a su habitación. En el espejo había notado una mancha sobre el cuello del vestido. Probablemente jugo de durazno. Vieja habosa. No quería que Noi entrase y la encontrase con aquella haba sobre el cuello.

Mientras la camisa limpia pasaba a través de la cabeza pensó: ¿pero qué tiene Noi de especial?

Unió lentamente los alambreros del cuello con la mano izquierda.

Noi tenía alrededor de treinta años, delgado, musculoso, con una voz cálida y vivos ojos oscuros. Esto era todo lo que lo caracterizaba. Simplísimo. El buen sexo de antes. Los





hombres rubios o gordos no habían ejercido jamás sobre ella la mínima fascinación, y tampoco se había sentido atraída por los tipos altos y dotados de grandes bíceps, no, ni siquiera cuando tenía catorce años y caía como una pera madura al paso de un galán cualquiera. Bruto, espigado y fogoso: ésta era su receta. Taviri, naturalmente. Aquel muchachito no se podía por cierto parangonar con Taviri por inteligencia, ni aún físicamente; pero el punto era éste: ella no quería que la viese con aquella mancha de baba sobre el cuello del vestido y con los cabellos todos desordenados.

Aquellos cabellos suyos cutiles, grises. Envió Noi, que se había entretenido apenas un instante en el umbral. ¡Santo Dios, ella no había ni siquiera cerrado la puerta mientras se cambiaba la camisa! Lo vio y se vio a sí misma. Una vieja.

Que se cepille los cabellos y se cambie la camisa, o en cambio se ponga la camisa de la semana anterior y luzca las trenzas de la noche anterior o todavía se ponga un vestido entretropado de oro y se esparza con polvo de diamantes la cabeza rasurada, no hace la mínima diferencia. Una vieja parece solamente más o menos grotesca.

Se arrojó por puro sentido de la decencia, por pura y simple higiene mental, para con sentimiento del prójimo. Y después de todo, esto tampoco tiene valor, y se baba vaciada sin recato.

¡Buen día— dijo el muchacho, con aquella voz gentil.

—Hola, Noi.
No, por Dios, no era *solamente* por un sentido de decencia. Al diablo la decencia. ¿Ni el hombre que ella había amado, y para el cual su vida no había sido importante, porque estaba muerto, solamente por aquel motivo ella debía fingir ser ahora asustada? ¿Por esto debía reprimir la verdad, como cualquier estúpida puritana autocrática? Sólo seis meses antes, previo al golpe apoplejético, era tan hermosa que los hombres se iban vuelta, y con placer, para verla; y ahora, no siendo capaz de dar placer a los otros, por Dios podía al menos complacerse.

Cuando ella tenía seis años y un amigo de papá —Gadoo— venía a hablar con él de política después de la cena, ella se ponía el collar dorado que la madre había encontrado en un montón de cosas viejas y había llevado a casa escondido en el cuello donde ninguno lo podía ver. Pero ella sabía que esto a Gadoo le gustaba. Era morocho, tenía dientes blancos que brillaban. A veces la llamaba "su bella Laia". "Aquí llega mi bella Laia", besaba y seis años antes.

—¿Qué? Siento la cabeza vacía. He pasado

una noche terrible. Era verdad. Había dormido menos de lo habitual.

—Te pregunté si leíste los diarios de hoy. Ella hace un signo afirmativo con la cabeza.

—¿Satisfecha del Soinehe?
Soinehe era la provincia de Thu que la noche anterior había declarado la secesión del Estado de Thu.

Él estaba satisfecho de esto. Los dientes blancos le brillaban sobre el rostro oscuro y lleno de vida. La bella Laia.

—Sí. Y preocupada.

—¿Por qué? Pero esta vez es la hora de la verdad. Es el inicio del fin para el gobierno de Thu. ¿No han tratado ni siquiera de hacer llegar tropas a Soinehe, comprendes? No harían otra cosa que llevar los soldados a la rebelión antes de lo inevitable, y lo saben. Ella estaba de acuerdo. Había probado su misma certeza. Pero no llegaba a complacer su satisfacción. Después de una vida gastada en la esperanza porque nada se le había dado, se perdía el gusto de la victoria. Un verdadero sentido de triunfo debe estar precedido por una verdadera desesperación. Y ella había olvidado desesperar mucho tiempo antes. El triunfo ya no era posible. Se seguía viviendo.

—¿Hoy escribimos aquellas cartas?

—Está bien. ¿Cuáles cartas?

—Para esos del norte— dijo con paciencia Noi.

—¿Esos del norte?

—Parico, Chashin.

Ella había nacido en Parico, ciudad sucia situada sobre un río sucio. Había venido a la capital con veintidós años, cuando se había sentido lista para tener la revolución, si bien entonces, antes que ella y los otros lo replantearan, su revolución fuera muy inmadura y pueril. Huelgas para mejorar los salarios, para hacer entrar en el parlamento una representación femenina. Votos y salarios, poder y dinero, ¡por amor de Dios! ¡Bien, después de todo, en cincuenta años algo se aprende! Y después se vuelve a olvidar todo.

—Comienza con Damin— dijo, sentándose en el sillón. Noi estaba en el escritorio, listo para trabajar. Tontos fragmentos de las cartas que esperaban la respuesta de Laia. Ella buscó ser atenta, y logró bastante bien dictar una carta entera y comenzar otra. —Recuerda que en ese momento su sentimiento de fraternidad pudo ser forzado a... no, en peligro... de... — Anduvo a tientas con las palabras hasta que Noi le sugirió: —¿El peligro del culto de la personalidad?

—Bien. Es que nada se deja corromper por el deseo del poder cuando el altruismo... No. Es que nada corrompe el altruismo... No. Por amor de Dios, vos sabés lo que quiero

decir, escribílo vos. También ellos lo saben. Sou siempre las mismas cosas. ¡Pero porque no lo leen en mis libros!

—Quedar en contacto— dijo Noi con gentileza, citando uno de los temas centrales de la filosofía odoniana.

De acuerdo, pero yo estoy cansada de estar en contacto. Si vos escribís la carta, yo la firmo, pero esta mañana no tengo ganas de ocuparme de eso. — Noi la observaba con una expresión ligeramente interrogativa o preocupada. Laia dijo, con enojo: —¿Tengo otras cosas que hacer!

Cuando Noi se fue, Laia se sentó en el escritorio y colocó las cartas como para trabajar, porque se había sorprendido —aterrizado— por las palabras que había pronunciado. No sabía hacer otra cosa. No había hecho jamás otra cosa. Era aquel su trabajo: el trabajo de su vida. Los viajes de propaganda y las reuniones y la plaza estaban ya fuera de su alcance; pero siempre podía escribir, y éste era su trabajo. Y de todos modos, si ella hubiera tenido otra cosa que hacer, Noi la habría sabido; tenía en orden su agenda y le recordaba con tacaños ciertos cosas, como por ejemplo la visita de los estudiantes extranjeros, justamente aquel mediodía.

¡Diablos! Los jóvenes le gustaban, y de un extranjero siempre se aprendía algo, pero ahora estaba cansada de caras nuevas y de mostrarse. Ella aprendía de los extranjeros, pero los extranjeros no aprendían de ella: todo lo que tenía para enseñar lo habían aprendido mucho tiempo antes, de sus libros y del Movimiento. Venían solamente a verla, como si ella fuese la gran torre de Rodarod o el cañón de Tulaveya. Un fenómeno, un monumento. Observaban con temor místico, adorador. Les hablaba con violencia: "Sean ustedes los que piensen sin que nadie les diga lo que deben hacer". "Esto no es anarquismo, es pura y simple oscurantismo". "No pensarán que la libertad y la disciplina son incompatibles, verdad?". Y aquellos aceptaban los azotes déciles como cordelitos conscientes, como si ella hubiera sido una diosa madre, el dios del universo. ¡Justamente ella! ¡Ella que había minado las canteras navales de Scissero y que había insultado al presidente del concejo fuorite ante sistemil personas, cuando le había dicho si jamás había pensado en traer aquí una herramienta para cortarse a sí mismo los testículos, los habría hecho laminar en bronce y después los habría vendido como souvenir: ella que había gritado, insultado, agarrado a patadas a los policías y escupido a los curas, y que había orinado en público en la Plaza del Capitolio, sobre la gran plaza de latón que decía: "Aquí fue fundado el Soberano Estado de la Nación de A-IO", (etc, etc) ¡Pppuuuhhh! a todo esto! Y ahora era la abuchita de todos, la cara viejita, el buen monumento antiguo, vengán a adorar su regazo. El fuego se la apagado, muchachos: háganlo después, no hay más peligro.

No— dijo en voz alta. —No lo habrá. No se horroriza de hablar sola, porque siempre lo había hecho. "El público invisible de Laia", lo llamaba Taviri, mientras ella daba vueltas en la pieza murmurando. —No hay necesidad que vengán, yo no estaré— dijo a su público invisible. Había

apenas decidido qué hacer. Hubiera huido de allí. Por las calles.

Era irresponsable desilusionar a estudiantes extranjeros. Era una extravagancia típica de la senilidad. Era muy poco odoniano. ¡Pppuuuhhh! a todo esto! ¿Qué sentido había en luchar toda la vida por la libertad y después terminar por no tener ni siquiera un poco? Se hubiera escapado de allí para hacer un paseo. "¿Qué es un anarquista? Aquel que por elección acepta la responsabilidad de la elección". Estaba bajando por las escaleras cuando decidió, reticentemente quedarse y recibir a los estudiantes extranjeros. Hubiera huido después.

Eran jovencísimos, muy serios, con ojos de cervatillos, hirsutos, fascinados: venían del hemisferio occidental, de Benbili y del reino de Mand. Las chicas llevaban pantalones blancos, los muchachos faldones largos, marciales y arcaicos. Hablaban de sus expectativas. — En Mand estamos tan lejos de la revolución que quizás estemos cerca. Dijo una de las chicas, con melancolía, sonriendo. — ¡El círculo de la existencia! — Y mostró el encontrarse de los extremos en el círculo de los dedos sutiles y morenos, Amai y Aeyl les sirvieron vino blanco y pan negro, la hospitalidad de la casa. Pero los visitantes con mucha modestia se levantaron para despedirse después de media hora. — No, no, no— dijo Laia. —¡quédense, hablen con Aeyl y Amai. Es sólo que si estoy sentada me entumezco toda, entienden, y debo moverme un poco. Me ha hecho mucho bien conocerlos. ¡Hermanitos y hermanitas, volverán pronto a verme! — Su corazón estaba con ellos y el de ellos con ella; y antes de retirarse los saludó a todos con un beso, riendo, llena de alegría por aquellos jóvenes, tez morena, ojos afectuosos y cabellos perlmurados. Estaba en verdad un poco cansada, pero irse a su habitación a descansar hubiera sido reconocerse vencida. Antes había tenido la intención de escapar. Y habría escapado. No huía sola desde... ¿desde cuándo? Desde fines del invierno, antes del golpe. No tenía por qué admirarse por sentirse un poco extraña. Justamente como haber estado en prisión. Afuera, en la calle, su mundo era aquel.

Salió tranquila por la puerta lateral, superó el cantero verde, y llegó a la calle. Aquella sutil franja de sepepa tierra ciudadana había sido cultivada magníficamente y mostraba una buena cosecha de papas y cecá, pero Laia no se interesaba por los cultivos. Cierta, aparecía claro que las comunidades autóctonas, aunque durante los períodos de transición, deberían operar en dirección de una autosuficiencia ideal, pero en qué modo dicha autosuficiencia se debía obtener en términos reales de terreno o de plantas, no era cosa suya. Había campesinos y técnicos agrónomos para esto. Asunto suyo eran sin embargo las calles, las calles ruidosas y sucias, los adoquines donde ella había crecido y donde había visto enteramente la vida, con excepción de aquellos quince años de cárcel.

Examinó con afecto la fachada de la casa. El hecho de que haya sido construida para ser un Banco proporcionaba a los actuales habitantes un placer totalmente particular. Conservaban los sacos de harina integral en la

caja fuerte, y obtenían el estacionamiento de la silla en barrilitos colocados en las cajas de seguridad. En la parte superior de las impecables columnas sobre el frente de la calle se leían todavía las siguientes palabras: Asociación Bancaria Nacional para la Agricultura. El Movimiento no era particularmente versado para poner nombres. No tenía una bandera. Los slogans iban y venían de acuerdo a la necesidad. Estaba siempre el "círculo de la existencia" para ser trazado sobre los muros y en las calles donde la autoridad lo habría visto. Pero cuando se trataba de denominar algo, se mostraban nuevamente indiferentes, y aceptaban o ignoraban los nombres con los cuales se tropezaban, por temor a ser vinculados y obligados, y sin temor de mostrarse contradictorios. Y así aquella casa cooperativa, antes por novedad y luego por vejez, no tenía otro nombre que "el Banco".

Estaba frente a una calle espaciosa y tranquila; pero a una manzana de distancia estaba la Temeba, un mercado al aire libre, en un tiempo famoso como mercado negro de sustancias psicofánicas y alucinógenas, y ahora reducido a mercado de frutas y verduras y de ropa de segunda mano, y a un miserable lugar de actividades menores. Su vitalidad embriagadora había desaparecido, dejando tras de sí solamente alcohólicos semi-paralíticos, drogadictos, listados, mendigos, bultos de bajo precio, casas de empeño, garitos volantes, adivinas, esculturas del cuerpo y hoteluchos infames. Laia retornaba a Temeba como el agua a su condición de equilibrio.

No había temido ni despreciado nunca la ciudad. Era su patria. No existirían más los bajos fondos como aquellos una vez que la revolución hubiese vencido. Pero permanecería la miseria. Existiría miseria, despillada, crueldad. Ella no había pretendido jamás cambiar la condición humana, de ser la mamita que aparta o que carga todas las duras de la vida de sus pequeños para que no se lastimen. Todo menos esto. Con tal que la gente fuese libre de elegir, ya no era asunto suyo si después vivía en cloacas y bebía insecticidas. Con tal que esto no sea asunto de Alfaro, fuente de provecho y miedo de poder para otros. Cosas, éstas, que había intuido quizás antes de saber algo preciso. Antes de escribir su primer panfleto, antes de dejar Parico, antes de conocer el significado de "capital", antes de traspasar los confines de Vía de la Abundancia donde jugaba con otros chicos de seis años apoyando en la tierra las rodillas lastimadas, ya sabía todo esto: que ella y los otros chicos y sus padres y los padres de sus padres y los borrachines y las prostitutas y toda la gente de Vía de la Abundancia estaban en el fondo de algo, eran el fundamento, la realidad, lo surgente. Pero ninguno de aquellos que se pensaba hecho de un material más noble que el barro estaba dispuesto a comprender. Ahora Laia, agua en busca de la condición de equilibrio, barro en el barro, avanzaba pesadamente por la calle sucia y ruidosa, y se sentía a sus anchas en toda la obscena debilidad de su vejez. Las somnolientas prostitutas con el peinado laqueado que estaba todo torcido y a punto de deshacerse, la vieja bizca que gri-

taba ruidosamente los nombres de sus verduras, el mendigo idiota que intentó gazar las moscas a manotazos: eran éstos sus conciudadanos. Se le asemejaban, en su tristeza, en su repugnancia: pobreza, desprecio, obscenidad. Eran sus hermanos, su gente. No se sentía muy bien. Hacía tiempo que no se aventuraba tan lejos —cuatro o cinco manzanas— sola, en el rumor y en la muchedumbre y bajo el ardiente sol del verano. Había tenido la intención de ir al parque Koly, aquel triángulo de hierba miserable al fondo de Temeba, y sentarse por un momento con los otros hombres y las otras mujeres que iban allí cada día, para comprender qué significaba estar sentados allí y ser viejos; pero era demasiado lejos. Si no hubiese vuelto atrás ahora, quizás la habría alcanzado un golpe de vértigo; y tenía miedo de caerse, caer y observar a la gente que se acercaba a mirar a una vieja en pleno estado convulsivo. Dio una mediuuelta y se dirigió a su casa, con los signos de la fatiga y del disgusto de sí misma visibles en su cara que sentía arder. Advirtió en sus oídos un zumbido que cesó súbitamente. Había sido sin embargo intenso, y ella temió en verdad caminar en el aire. En las sombras se saltó un escalón: se diría se dejó caer poco a poco, se sentó y lanzó un suspiro.

Un vendedor de fruta se sentaba en silencio detrás de su mercadería sucia y marchita. La gente pasaba. Nadie compraba. Ninguno la observaba. Odo: ¿quién era? La famosa (evolucionaria, la autora de Comunidad, La Analogía, etc. ¿Y quién era? Una vieja de cabellos grises y de rostro enrojecido, sentada sobre el suelo umbral de un tugurio, que masculaba palabras entre dientes.

¿Era verdad? ¿Era esto lo que ella era? Sin ir más lejos, era esto lo que cualquier persona que pasaba veía. Pero ella, justamente ella, era más de aquello que la famosa revolucionaria, etc. había sido? No. No era algo más. ¿Pero entonces quién era? La mujer que había amado a Taviri. Sí, suficiente en verdad. Pero no lo suficiente. Aquello había terminado. Taviri estaba muerto desde hacía tanto tiempo!

¿Quién soy? — masculillo Lan a su público invisible, que sabía responder a sus preguntas y le respondió al unísono. Ella era la chica con las rodillas lastimadas, sentada sobre el umbral mirando en la niebla sucia y dorada de Vía de la Abundancia, bajo el sol de una tarde de verano, la nena de seis años, la chica de dieciséis, feroz, irascible, con la cabeza llena de sueños, indiferente, incalculable. Ella era ella misma. Sí, había sido la indefensa trabajadora y pensadora, pero un coágulo de sangre en una vena le había robado aquella mujer. Sí, había sido la amante aquella que se abría un camino en la vida, pero Taviri muriendo le había quitado aquella mujer. Nada había quedado, en realidad, sino lo fundamental. Había vuelto; no se había ido jamás. "El verdadero viaje es el regreso". Polvo y barro y el umbral de un tugurio. Y además, en el fondo del camino, aquel campo lleno de hierbas altas y secas bajo el soplo del viento en el crepúsculo.

—¡Laia! ¿Pero qué estás haciendo acá? ¿Estás bien? Uno de los habitantes de la casa, natural-

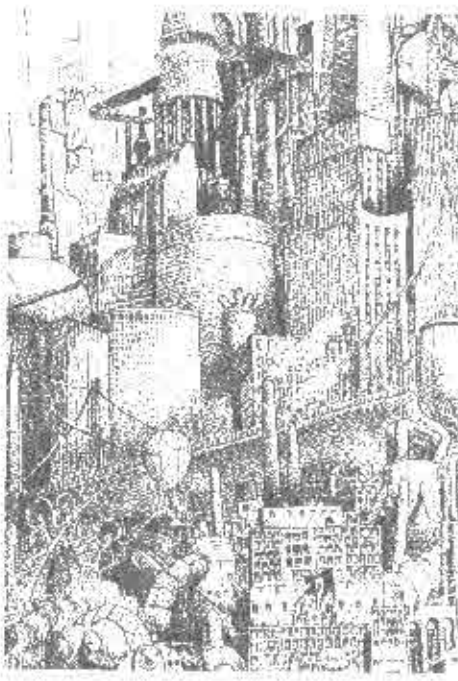
mente: una buena mujer, un poco fanática y un poco charlatana. Laia no se acordaba de su nombre si bien la conocía de años. Dejó que la llevase a su casa, y dejó que hablase durante todo el camino. En el gran salón (en un tiempo ocupado por cajeros intentando contar el dinero detrás de ventanillas brillosas bajo la mirada de guardias armados) Laia se sentó en una silla. No estaba como para, por el momento, subir las escaleras, aunque preferiese estar sola. La mujer continuaba hablando y otra gente ingresaba excitada a la sala. Parecía que estuviesen programando una demostración. Los eventos, en Thu, se sucedían tan rápidamente que también allí los ánimos estaban caldeados, y era preciso hacer algo. Pasado mañana —no, mañana— habría una marcha, una gran marcha, de la ciudad vieja a la Plaza del Capitolio, recorriendo el viejo itinerario.

Otra Revuelta en el noveno mes — dijo un joven, inflamado y sonriente, observando a Laia. En el tiempo de la Revuelta del noveno mes no había ni siquiera nacido, para él era solamente historia. Ahora quería hacer también él su pequeña contribución a la historia. La sala se había llenado. Se tendría mañana una asamblea general a las ocho de la mañana. Laia debería hablar.

—¿Mañana? Mañana yo no estaré — dijo

bruscamente. Aquel que había hablado esbozó una sonrisa y algún otro se rió. Amai la miró con aire interrogativo. Hablaron de nuevo y alzaron la voz. La revolución. ¿Pero qué la llevó a hablar así? ¿Pero era necesario decir semejante cosa en la vigilia de la revolución, aunque hubiese sido cierta? Esperó sentirse bien, logró ponerse en pie, y a pesar de la torpeza se escapó sin ser vista entre la gente excitada y pronto a subir los escalones uno a uno. En la pieza de abajo, a sus espaldas, una, dos, diez voces estaban diciendo "huelga general" —Huelga General— murmuró Laia tomando aliento en el descanso de la escalera. Arriba, delante de ella, en su habitación, ¿qué la esperaba? Su golpe apoplejético privado. Sin embargo, cómico. Inició el ascenso por la segunda rampa, un escalón a la vez, una pierna a la vez, como una nena de dos años. Estaba mareada, pero no temía caerse. Delante de ella, allá abajo, las florecitas blancas y secas hacían oscilar sus corolas y susurraban en los vastos campos del atardecer. Setenta y dos años y no había tenido jamás el tiempo de llamarlas por su nombre.

[trad. de L'Œcchio dell'airone, Milano, Einaudi, 1987, por Armando V. Minguzzi y Raúl Illescas]



En ocasión del Primer Simposio Internacional sobre Anarquismo, organizado en Italia por Pietro Ferrua, le fueron efectuadas una serie de preguntas a la autora de **Los Desposeídos** por miembros del Pacific Street Film Collective. Algunas de sus respuestas fueron incluidas en la banda sonora del film *Anarchism in America*.

—Su filosofía política proviene del anarquismo. ¿Se siente Ud. obligada a ponerlo de manifiesto en sus escritos y a tratar de persuadir a sus lectores?

—Usted trae a colación enormes problemas. Me parece que de la discusión que nos ha reunido podríamos extraer opiniones más o menos matizadas sobre este vasto tema moral del adiestramiento, de la propaganda, de la educación y de la formación. ¿Cómo se da todo esto en la literatura, de manera explícita o de manera velada? En este preciso momento en que le contesto, me resulta muy desagradable considerar una utilización de mi arte para fines de lo excederían. Durante años, con firmeza y constancia, lo usé de forma interesada, y me siento ahora bastante más prudente y no sin cierto sentimiento de culpa. No es que esté insatisfecha con obras que he escrito, pero no quiero volver a escribir nunca más de ese modo. Toda nueva obra, pieza de teatro, poema, es un descubrimiento cuando se la escribe. Tal fue el caso de mi libro **Los Desposeídos**.

—¿Se podría interpretar **Los Desposeídos** en la forma siguiente: un sistema de sociedad anarquista deviene, con el tiempo, más opresivo que una sociedad capitalista?

—¡No! Si hubiera querido decir algo concreto sería, simplemente, que los seres humanos no son más que seres humanos, y que con el tiempo estamos en condiciones de destruirlo todo. Ud. no puede dejar que el Estado desaparezca y entonces sentarse a proclamar: "Bueno, se acabó. No tenemos más necesidad de trabajar y la próxima ge-

El Anarquismo, ideal necesario

neración ya no tendrá que trabajar?

—¿Cuál es el mensaje sobre el anarquismo que busca transmitir en sus obras, especialmente en **Los Desposeídos**?

—El libro representa lo que he querido decir, no necesita otra respuesta. Si yo hubiese podido expresar mejor mi opinión sobre el anarquismo, hubiera escrito otro libro. Lo que tenía en mente, me parece, cuando me puse a escribir el libro, era que nadie, que yo siquiera, había escrito una utopía anarquista. Había habido un montón de utopías, socialistas, marxistas, la de Moro, la de Morris y demás, pero no una utopía anarquista. Además, yo no conocía ninguna utopía escrita por una mujer, lo cual era raro.

—¿Cuáles de las ideas del anarquismo ha introducido en la redacción de su libro? ¿Lo ha considerado como una filosofía utópica o como algo realizable?

—Yo pienso que es, por lo menos, un ideal necesario. Es un ideal sin el cual no se podría continuar. Si Ud. me pregunta si el anarquismo es, en este período, un sueño realizable, surgen cuestiones prácticas: ¿dónde se hará la tentativa?, ¿a quién se en las fronteras?, etc.

—¿Lo que se ajusta al concepto de anarquismo como movimiento realizable, como filosofía o idea realizable, o alguna cosa cargada de sentido, en todo caso?

—En cierta medida, y en la vida de cada uno, sí. En pequeñas comunidades, por supuesto. Realizable, hoy en día, en algún país, ya es otra cuestión. Se podría decir lo mismo acerca del cristianismo: nadie lo intentó jamás.

—**Los Desposeídos** contiene numerosas ideas distintas sobre el anarquismo. ¿Cuáles le gustaría poner ahora en claro?

—Sin duda, ud. se refiere a las fuentes que utilizé. En lo esencial, **La ayuda mutua** de Kropotkin, los sindicalistas, Paul Goodman en lo que toca a la topografía urbana y Murray Bookchin para la tecnología y el urbanismo. De ahí me he nutrido plenamente.

—Lo que es interesante e llamativo del libro, es que el anarquismo aparece para mucha gente como algo inconcebible e inapreciable, yo me pregunto si será factible y si no se trata de una cuestión de imaginación, de manera que recurriendo a la ciencia-ficción y a la literatura en general, Ud. llega a despertar la imaginación con respecto a cosas que no existen por el momento.

—¡Exactamente! Y de hecho, las reacciones suscitadas por **Los Desposeídos** me muestran que el anarquismo es, realmente, una idea muy simple. Fácil de imaginar, agradable de imaginar. La gente que lo juzga impensable es porque no sabe muy bien qué es. Para muchos, anarquismo es sinónimo de bombas. Ni sospechan que refleja una vigorosa tradición de la filosofía moral y política.

—¿Lo que era particularmente sabroso en su libro eran los detalles de la vida cotidiana en una sociedad constituida según la idea anarquista.

—Y cómo funciona, etc. Sí, es evidente que ese es el encanto de la novela en cuanto tal. Se trata de darle vida a otro mundo, incluso en los detalles. Precisamente, lamentó no haber podido incorporar en mi libro un detalle muy minucioso: en la esquina de las calles, en cada barrio de la ciudad, hay tomates de pepinos, cualquiera puede, cuando se lo da la gana, servirse, y los barrios compiten entre sí para ver quien ofrecerá los mejores pepinos gratuitos. No pude encontrar un lugar para introducir este detalle tan característico de la ciudad, y es verdaderamente frustrante mencionar todos los datos ausentes de la obra.

—Ud. menciona a Bookchin como una de sus fuentes, a pesar de que localiza su comunidad anarquista en la luna, que es un lugar caracterizado por la escasez. ¿Cuál es el papel de la escasez? ¿Habrá elaborado también una utopía de la abundancia? En la cuestión de la censura, por ejemplo, usted la explica la escasez de papel y también por diversos otros fenómenos. ¿Funcionaría de la misma manera su utopía en un planeta con recursos limitados que un mundo de abundancia?

—Por qué no? Si yo fuera de Arzax en lugar materialmente tan pobre, fue para simplificar mi tarea en tanto que novelista, verdaderamente. En absoluto por presupuestos ideológicos, que pretenderían que toda sociedad anarquista debía ser pobre. Yo no veo por qué un excedente a repartir complicaría las cosas. Más bien al contrario, probablemente.

—¿Por qué le habría complicado su tarea?

—Como novelista, ciertamente. Yo no hubiera obtenido ese contraste sabroso entre el pobre y noble anarquista, de un lado, y el rico y ruin capitalista, por otro. Tenía que proceder así. Debía crear un contraste dramático.

Los desposeídos es uno de los pocos de sus trabajos donde la acción se desarrolla en una sociedad que podría ser actual. Sus otras obras se desarrollan en una atmósfera de cuento de hadas, de sociedad medieval o en un ambiente de vida tribal. **Los Desposeídos** evoca un mundo que está muy cerca del nuestro. ¿Lo hizo con una intención precisa?

—Toda novela exige una simplificación. Ud. tiene un tema predominante: usted debe fijarlo, concentrarse en él; no se pueden acumular variables porque si no los personajes se vuelven incomprensibles, perderían su humanidad y no sería más que marionetas o simples portavoces. **Los Desposeídos** es el más político de mis libros y, en este sentido, el más cercano a nuestra sociedad actual.

—Ud. elige expresar sus ideas a través de una ficción utópica o de la fantasía. ¿Es esa, para Ud., una forma natural de expresar o hay alguna razón especial para tal elección?

—Los artistas no son gente razonable. No, no se elige, se es elegido. Eso es todo. Yo he escrito siempre esa clase de cosas porque es todo lo que puedo hacer.

—Ud. ha mencionado las fuentes de su anarquismo. ¿Podría hablarnos de sus rela-

ciones con el movimiento anarquista? ¿Está en contacto con grupos o militantes anarquistas?

—Me he cartado con diversos grupos de personas en los años que siguieron a la publicación de **Los Desposeídos**. Dejé de hacerlo porque al cabo de cierto tiempo porque me di cuenta que no estaba dispuesta a comprometerme con ningún movimiento.

—¿Cómo descubrió a Kropotkin?

—Por necesidad! He sentido por años necesidad de él; buscaba sin saber qué buscaba. Pienso que es Paul Goodman quien me introdujo en este universo, y es él, probablemente, el que me guió hasta Kropotkin.

—¿Ha leído **Vivir mi vida**, el libro de Emma Goldman?

—¡Y cómo! Es una biografía extraordinaria, y Emma una mujer notable.

—En el proceso que conduce al cambio, parece importante que su libro **The Lathe of Heaven** haya dado lugar a una película (*The Lathe of Heaven*). Hay una suerte de efecto estimulante en la gente que habitualmente mira televisión. Hemos hablado con muchas personas y hemos comprobado que luego de apagar el aparato continuaron reflexionando.

—¿No estarán tratando de comprender qué había pasado? Sin dudas, ese es el primer paso hacia el anarquismo, hacia la autonomía y el dominio de sí. Recomendar a pensar despertar el espíritu. Así es como empieza el proceso que, por lo tanto, no termina. Lo que es fascinante en la ciencia-ficción es la posibilidad de decir: "¿Qué pasaría si...?" y proyectar eso en el futuro, en un ambiente diferente. Las gentes se sienten así menos amenazadas, prefieren considerar el futuro más que el presente. Pero esto no es simple, Ud. puede evocar un montón de cosas espantosas sin por ello sumergir a la gente en la desesperación o la apatía.

—Si yo tomo su libro **El nombre del mundo es bosque**, partiendo de mi experiencia de lector, y no de razones políticas, es perturbador ver como la violencia estalla sobre este planeta, yo me pregunto pues cuál es su actitud personal respecto de la violencia y cómo la encuadra dentro de su concepción del anarquismo?

—¿Hace Ud. distinción a la violencia en el arte o a una real violencia física? ¿A qué se refiere exactamente?

A la violencia física.

—Con respecto a esto, soy pacifista. De hecho, es la cuestión de la violencia en el arte la que más me interesa. He leído el último libro de Doris Lessing, **Los matrimonios de la Zona Tres, Cuatro y Cinco**, segundo como de una serie de ciencia-ficción. Ella alude en un momento al hecho de escribir sobre la violencia, sosteniendo que escribir es participar. Eso es del todo acertado. Desde este punto de vista, yo tomo lo que escribe con la mayor seriedad. Ud. es lo que escribe y si Ud. escribe sobre la clase de personas de las que hablo en **El nombre del mundo es bosque**, eso implica que ud. también es esa clase de persona, le guste o no.



Para seguir leyendo

- Principales libros de Ursula K. Le Guin (Berkeley, California, 1929).
- Rocannon's World**, 1966
 - City of Illusions**, 1967
 - La mano izquierda de la oscuridad**, Barcelona, Minotauro, 1980. Premios Nebula y Hugo.
 - Tetralogía "Los libros de Terramar":
 - Un mago de terramar**, Barcelona, Minotauro, 1985. Premio Boston Globe-Hornbook.
 - Las tumbas de Atuán**, Barcelona, Minotauro, 1986.
 - La costa más lejana**, Barcelona, Minotauro, 1987. Premio National Book Award.
 - Tehanu**, Barcelona, Minotauro, 1991.

- La Rueda Celeste**, Barcelona, Edhasa, 1987.
- Los desposeídos**, Barcelona, Minotauro, 1983. Premios Nebula, Júpiter y Hugo.
- Las doce moradas del viento**, Barcelona, Edhasa.
- El nombre del mundo es bosque**, Barcelona, Minotauro. Premio Hugo.
- Países imaginarios**, Buenos Aires, Sudamericana, 1978.
- Planeta del exilio**, Buenos Aires, Hyspanérica, 1987.
- Malafrena**, Buenos Aires, Sudamericana, 1980.
- La rosa de los vientos**, Barcelona, Edhasa, 1987.

Entrevista con Ursula K. Le Guin

Euflexibilidad Urbana

—En este libro, parece que la violencia es el resultado inevitable de la situación que había sido instaurada.

—Yo escribía sobre la guerra de Vietnam. No había otra opción.

—¿Cree que hay situaciones en las que la violencia no puede ser detenida?

—Sí, las hay. Las situaciones en las que nadie va a ser vencedor. Vivíamos una de ellas cuando escribí el libro. Podíamos escaparle, pero no podíamos resucitar a los muertos y no podíamos vencer. Y ellos no podían tampoco. Nadie podía. Ese libro trata de la guerra de Vietnam. Como lo digo en la introducción, yo estaba en Inglaterra en esa época y ni siquiera podía participar en las manifestaciones de protesta. De tristeza y de rabia, pues, escribí un libro.

—Aparte de *Los Desposeídos*, ¿ha influenciado el anarquismo alguna de sus obras?

—En tanto está emparentado con el taoísmo, el anarquismo ha inspirado casi todo lo que he escrito. Al hablar de él como una política, como una ideología social, tendemos a perder de vista sus otros aspectos: el anarquismo como actitud ante la vida, como un viejo parente del taoísmo, el anarquismo como rica fuente artística, tanto en lo teórico como en la elección de los temas, etc. La misma escritura de *Los Desposeídos*, la forma de liberarse del espacio y del tiempo, el espíritu del libro, y la historia de amor. Todo eso, me parece, es el anarquismo, tanto como lo es lo que se dice de política o economía, y quizás más.

—Cuando Ud. muestra al gobierno torti ofreciendo Anarres a los odonianos, tuvo en cuenta la mención atribuida a Lenin de dejar Ucrania (o alguna otra región de Rusia) a los anarquistas a comienzos de los '20?

—No, ignoraba eso. ¡Increíble! Pero yo creo que esto no parece inverosímil en el libro.

—Y describiendo la burocratización progresiva de los odonianos, tomó Ud. en cuenta espíritu de los reformistas de la CNT durante la revolución española de 1936-1939?

—Sí, efectivamente; pero esta triste historia sucedió numerosas veces, en numerosos sitios, y con gentes muy honradas.

Pensaba en el esperanto o en alguna lengua universal cuando concebí el prólogo para los habitantes de Anarres, o estaba interesada en las teorías de nuestro camarada anarquista Noam Chomsky?

—Mi punto de partida no fue Chomsky sino Whorfian. Una sociedad nueva necesita un idioma nuevo. No se puede pensar correctamente si el lenguaje usado es totalmente inapropiado para el tipo de pensamientos que se busca elaborar. Tal es el fundamento teórico. Podría agregar que me serví de él sin creerlo del todo.

¿Conoce otros escritores de ciencia-ficción que hayan recurrido al anarquismo como tema novelesco después de la aparición de su libro?

—No, ninguno. Me parece que todos ellos escriben sobre los Imperios en este momento!

[Trad. de *Anarchies*, n.º 91/92, París, 1981. Una versión abreviada fue traducida por Marcelo G. Bursillo para *La Jetra A.*, año II, n.º 2, 1991.]

La reducción del mundo en :niue 9J .K elu2ru el surgimiento de la narrativa utópica



Formas agazapadas envueltas en pieles, nieve compacta y caras sudorosas, antorchas de día, una espátula ritual y una piedra fundamental puesta en su lugar... Así es nuestra entrada al otro mundo de *The Left Hand of Darkness* [La mano izquierda de la oscuridad], un mundo que, como todos los de ficción, despierta reminiscencias irresistibles de éste, el real —menos el Muscovy de Eisenstein, quizás, que el de alguna Alta Edad Media esquimal. Sin embargo, este exotismo superficial oculta una serie de lo que podría llamarse "discontinuidades generativas" — y puede decirse que la novela está construida a partir de un grupo heterogéneo de formas narrativas superpuestas y entrelazadas con destreza, que constituye, de ese modo, una antología virtual de lirios narrativos de diferentes clases. Así, encontramos entremezclados, la narrativa de viajes (con información antropológica), el pastiche del mito, la novela política (en el sentido restringido del género dramático de intrigas palaciegas), ciencia ficción pura (la colonización hamish, la nave espacial en órbita alrededor del sol de Gethen), distopía orwelliana (la reclusión en la Granja de voluntarios y la Oficina de Restablecimiento), aventuras (el vuelo sobre el glaciar), y, por último, hasta una suerte de historia de amor multiracial (el drama de la comunicación entre dos culturas y especies).

Estas discontinuidades estructurales, en tanto que dan cuenta de la eficacia de *La mano izquierda de la oscuridad* en comparación con libros que sólo pueden hacer una o dos de estas cosas, de inmediato hacen surgir la cuestión básica de la unidad fundamental de la novela. Deseo extenderme en el análisis de la coherencia temática, que no tiene mucho que ver que ver con un argumento como éste, pero que puede servir para aclarar el proceso de construcción del mundo en la narrativa de ficción en general. Temáticamente,

podríamos distinguir cuatro temas dilemáticos en la novela, de los que la sexualidad hermafrodita de los habitantes de Gethen es el más sorprendente y obvio. No obstante, el mensaje "oficial" del libro, parecería ser muy diferente de esto, y comprende una meditación social e histórica sobre las instituciones de Karhide y la capacidad, de esa o de cualquier otra sociedad, para montar una guerra total organizada. Después de esto, sin duda descartaríamos mencionar la ecología peculiar, que junto con el modo de vida que impone, hacen de *La mano izquierda de la oscuridad* algo parecido a un anti-Dune; y finalmente, los mitos y prácticas religiosas del planeta, que da el título a la obra.

La cuestión, ahora, es ver si podemos encontrar algo que tengan en común todos estos temas, o mejor aún, si podemos aislar alguna homologación estructural que los una. Para comenzar, con respecto al clima de Gethen (conocido por los ecúmenos como Invierno), el primer Investigador propone en una interpretación inicial de este tema en términos de la resistencia de la vida humana a este medio de la Edad Glacial.

"El clima de Invierno es tan implacable, tan cerca del límite de la tolerancia aún hasta para ellos, que se han adaptado de tantos modos al frío, que quizá el espíritu de lucha se agota en la lucha contra el frío. Los pueblos marginales, los pueblos que pasan sin dejar muchas huellas, no son casi nunca guerreros. Y, en última instancia, quizá el factor dominante en la vida guedeniana no sea el sexo o cualquier otra actividad humana sino el medio, ese mundo helado. Aquí el hombre ha tropezado con un enemigo más cruel que él mismo" [p.90 de la ed. cast.]

Sin embargo, ésta no es la única connotación que podría tener el frío; el *motif* podría tener otro significado simbólico encubierto más profundo, que quizá puede ser ilustrado mejor por el simbolismo conexo del trópico en la ciencia ficción reciente, particularmente en las novelas de J.G. Ballard. Se presenta al calor aquí, como un tipo de disolución del cuerpo en el mundo exterior, una pérdida de esa rígida independencia de la ropa y los objetos externos que proporcionan a uno la autonomía y permiten moverse con libertad, un sentido de contaminación y pegoteamiento creciente en el contacto entre el organismo físico y las superficies que lo rodean, el aire húmedo en el que se baña, las hojas que lo golpean. Por eso la jungla, con su naturaleza no o anti-wordsworthiana, se percibe como algún organismo inmenso y extraño dentro del cual nuestros cuerpos corren el riesgo de ser absorbidos, y la expresión más alarmante de esta ansiedad en ciencia ficción sea probablemente en esa terrible

escena en *Downward to Earth* de Silverberg, en la que el protagonista descubre a una pareja humana que tiene larvas de parásitos desconocidos que se mueven, como fetos monstruosos, dentro de sus cuerpos, todavía vivos.

Esta pérdida de autonomía física —dramatizada mediante el medio de la jungla en la que los que los europeos se desintegran— es entendida entonces como figura de la pérdida de la autonomía psíquica: de la cual la desmoralización absoluta, la costumbre colonial de beber whisky y la destrucción general del protagonista tropical es símbolo canónico en la literatura. (Más relevante aún para el presente estudio es la relación entre el calor extremo y la ansiedad sexual —tema particularmente manifiesto en los tratamientos no de ciencia ficción de temas similares por novelistas católicos como Graham Greene y François Mauriac, para quienes la identificación del calor con la angustia sexual adolescente proveen amplia motivación para la subsiguiente desexualización experimentada por los personajes principales.)

El trabajo de Ballard es sugestivo en el modo en el que traduce la desintegración física y moral al gran mito ideológico de la utopía, en el cual el desmoronamiento histórico del Imperio británico se proyecta hacia afuera en una inmensa desacceleración cósmica del universo mismo, así como de los bloques moleculares que lo constituyen. Esta clase de mensaje ideológico hace difícil dejar de percibir que el simbolismo del calor en cuestión aquí es peculiarmente occidental y etnocéntrico. Prueba de ello, si fuera necesaria su confirmación, es *Car's cradle* de Vonnegut, donde el desplazamiento sistemático de la acción desde la parte norte de Nueva York hasta el Caribe, desde los desthumanizados científicos americanos hasta las algebras y esotéricas prácticas religiosas del Bokonomismo, indican una meditación escasmamente encubierta sobre la relación entre el poder americano y el Tercer Mundo, entre la represión y el conocimiento científico en el mundo capitalista, y una evocación nostálgica y primitivista de las posibilidades humanas más genuinas que se pueden hallar en una cultura más antigua y más simple. La preocupación por el calor, el temor a la transpiración como si fuera algún tipo de desintegración de nuestro ser, serían entonces el equivalente a la ansiedad inconsciente sobre el trabajo de campo tropical (se puede encontrar un simbolismo cultural análogo en el eco histórico del trabajo de las fábricas del Norte en jeans y camisas de trabajo de nuestra opulenta sociedad). La pesadilla del trópico expresa, así, el temor encubierto ante la amenaza inconcebible e inexcusable, que plantean las masas del Tercer Mundo a nuestra propia prosperidad y privilegio, e indica un marco nuevo e inesperado para interpretar el clima helado del Gethen de Le Guin.

En esa lectura se debe entender el gélido clima del planeta Invierno, principalmente no tanto como un medio desuapable e inhóspito para la vida humana, sino más bien como una afirmación simbólica de la autonomía del organismo, y una realización de la fantasía de la independencia, casi total, del cuerpo de su medio o ecosistema. El frío *aisla*, y

el frío de Gethen es lo que hace evocar a los personajes (y al lector) su distanciamiento físico, su aislamiento como individuos, la piel de gallina que transforma a la piel en una suerte de envoltura externa, las temperaturas bajo cero del planeta que obligan al organismo a recurrir a recursos interiores y hacen de cada uno un alto homo autosuficiente. Gethen constituye, así, un intento de imaginar un paisaje experimental en el que nuestro estar en el mundo se simplifica al extremo, y en el que nuestros vínculos sensoriales con los múltiples y cambiantes campos perceptuales que nos rodean son abstraídos de manera radical para garantizar, quizá, una nueva mirada con respecto a la naturaleza elemental de la realidad humana.

Me parece importante insistir en esta función cognitiva y experimental de la narrativa con el fin de distinguirla de otras representaciones más espeluznantes del cerramiento de la conciencia al mundo externo (como, por ejemplo, en la "semi-vida" del muerto en *Ubik* de Philip K. Dick). Una de las potencialidades más significativas de la ciencia ficción como forma es, precisamente, esta capacidad de presentar algo parecido a una variación experimental de nuestro propio universo empírico; y Le Guin describe su invención de la sexualidad guedeniana siguiendo las líneas de un "experimento del pensamiento": según la tradición de los grandes físicos: "Einstein proyecta un rayo de luz a través de un ascensor en movimiento; Schrödinger pone un gato en una caja. No hay ascensor, ni gato ni caja. El experimento es realizado, el problema es formulado en la mente". Sólo que a uno le gustaría recordar que, en otro tiempo, la "literatura superior" también sostuvo esos objetivos. Tan anticuadas como las nociones de Zola sobre la herencia y tan ingenua como su fascinación por la explicación de la investigación experimental de Claude Bernard podría ser el concepto naturalista de la novela experimental que en la víspera del surgimiento del modernismo, era similar, precisamente, a tal afirmación de la función cognitiva de la literatura. Que su aseerión ya no sea creíble sólo indica que nuestro medio particular —el sistema del reciente capital monopolista y de la sociedad consumista— se erige tan masivamente en su lugar, y su materialización tan abrumadora e impenetrable, que el artista serio ya no es libre para ocuparse de o para proyectar variaciones experimentales. Las oportunidades históricas de la ciencia ficción como forma literaria están relacionadas estrechamente con esta parálisis de la así llamada literatura superior. El carácter oficialmente "no serio" o utilitario de la ciencia ficción es un rasgo indispensable de su capacidad para suavizar ese tiránico "principio de realidad" que actúa como una censura incapacitante sobre el arte superior, y para permitir, de tal modo, que la forma "paraliteraria", herede la vocación de damos versiones alternativas de un mundo que parece, resistir en otra parte, hasta la imaginación del cambio. (Esta explicación de la transferencia de una de las funciones tradicionales más vitales de la literatura a la ciencia ficción parecería estar confirmada por los crecientes esfuerzos de la "literatura

artística" de nuestros días —por ejemplo, Thomas Pynchon— para reincorporar esas capacidades formales a la novela literaria.) Las principales técnicas de tal experimentación narrativa —de la variación sistemática, de la ciencia ficción, del mundo empírico e histórico que nos rodea— han sido codificadas de manera muy conveniente bajo los encabezamientos dobles de *analogía* y *extrapolación*. La lectura que hemos propuesto de la ecología experimental de Le Guin sugiere, sin embargo, la existencia de una tercera técnica de variación, bastante diferente, que pasaremos a describir. Es posible, sin duda, considerar que el medio guedeniano extrapola una de las estaciones de la Tierra, actividad que realiza de acuerdo con su propia lógica interna y que lleva hasta sus principales conclusiones finales —como, por ejemplo, cuando Pohl y Kornbluth proyectan, en una escala planetaria, en *The Space Merchants*, las tendencias al buhonerismo ya manifestadas en la naciente sociedad de consumo de 1952; o cuando Brunner, en *The Sheep Look Up*, aumenta en forma catastrófica la polución ambiental ya en marcha. Sin embargo, esto me pareció lo menos interesante del experimento de Le Guin, que está basado en un principio de exclusión sistemática, una suerte de extirpación quirúrgica de la realidad empírica, parecida a un proceso de atenuación ontológica en el que la fecunda multiplicidad de lo que existe, de lo que llamamos realidad, es limpiado y eliminado deliberadamente mediante una operación de abstracción y simplificación radical, que denominaremos en lo sucesivo *reducción del mundo*. Y una vez que aprehendemos la esencia de esta técnica, se tornan ineludibles sus efectos sobre las otras áreas temáticas de la novela —como, por ejemplo, en la llamativa ausencia de otras especies animales en Gethen. La omisión del trabajo total de una grilla de filiación evolutiva puede, por supuesto, ser explicada por la hipótesis de que la colonización de Gethen, y la anómala sexualidad de sus habitantes, eran resultado de algún experimento biológico olvidado por la civilización original hamish, pero no hace menos inquietante esta carencia; "No hay comunidades de insectos en Invierno. Los guedenianos no comparten el planeta, como los terrestres, con esas sociedades más antiguas, esas sociedades innumerables de pequeños trabajadores asexuados que no responden a otro instinto que la obediencia al grupo, al todo" (p.162). Pero es en la novela posterior de Le Guin, *The Dispossessed* [Los desposeídos], donde esta situación es llevada hasta sus últimas consecuencias, proporcionando el espectáculo de un planeta (Anarres) en el que la vida humana no tiene (virtualmente) compañeros biológicos:

Es una situación extraña, desde el punto de vista biológico. Nosotros, los anarrens, estamos artificialmente aislados. En el Viejo Mundo hay dieciocho familias de animales terrestres, hay clases, como la de los insectos, que tienen tantas especies que nunca han podido contarlas; y algunas de estas especies tienen poblaciones de miles de millones de miembros. Piensa en ello; por donde



mines se ven animales, otras criaturas, que comparten contigo el aire y la tierra. Hacen que te sientas tanto más una parte" (p.190).

De ahí el asombro de Shevek cuando, a su arribo a Lrras, una cara lo observó: "No se parecía a ninguna cara humana. Era larga como un brazo, y de una blancura espectral. El aliento le brotaba en vapores de lo que parecía ser la nariz; y terrible, inconfundible, había un ojo" (p. 30). Sin embargo, la ausencia, en el Anarres, de **Los desposeídos**, de grandes animales como el burro que aquí sorprende a Shevek, es la cara negativa de una omisión mucho más positiva, sobre todo la del ciclo vital darwiniano, con sus depredadores y víctimas por igual: es el signo de que los seres humanos vencieron el determinismo histórico, y fueron abandonados a ellos mismos, para inventar sus propios destinos. En **Los desposeídos**, entonces, el principio de la reducción del mundo se convierte en un instrumento de la elaboración consciente de una utopía. En *Gethen*, sin embargo, sus efectos permanecen más trágicos, y el experimento hainish tiene como resultado la involuntaria evolución de individuos que profeta más que de un gran laboratorio social autoconsciente y revolucionario de autodeterminación colectiva.

Vuestra raza está apabullantemente sola en vuestro mundo. Ningún otro mamífero. Ninguna otra especie ambisexual. Ningún animal suficientemente inteligente para ser domesticado. Debe influir sobre su pensamiento, esta soledad... estar tan solo en un mundo tan hostil debe afectar toda su cosmovisión (p.16)

No obstante, la importancia más profunda de estos detalles, y del principio constructivo en juego en ellos, sólo se aclararán después de que observemos modelos similares en otros campos temáticos de la novela, como, por ejemplo, en la religión guedeniana. Manteniendo la composición antitética del libro, a las dos principales unidades nacionales, Karhide y Orgoreyn, le corresponden dos cultos religiosos adecuadamente antitéticos: el orgora de Meshe, que es una suerte de heresia o descendiente de la original haidlara karhidense, de modo muy similar al surgimiento del Cristianismo a partir del Judaísmo. La religión de Meshe de conocimiento total refleja la experiencia mística de la cual emerge y en la cual el tiempo y la historia se hacen negativamente co-presentes: el énfasis en conocer, no obstante, implica una inclinación positivista que es tan adecuada a la sociedad comercial de Orgoreyn; uno podría pensar, como lo fue el protestantismo para el nascente capitalismo de Europa Occidental. Es: no

obstante, la otra religión, la de Karhide, la que es más relevante para nuestro argumento presente: la haidlerense es, en antítesis a la última secta, precisamente una mística de la oscuridad, un culto del no conocimiento padecido al drástico reduccionismo del clima guedeniano. El objetivo de esta práctica espiritual es eliminar de la mente lo que no es esencial y reducirla a alguna función sustancialmente simplificada:

Estaban practicando la disciplina haidlara de la Presencia, que es una suerte de trance. Los haidlaras, inclinados a las negaciones, lo llaman atrance— que implica pérdida del yo (inflación del yo?) mediante una extrema conciencia y receptividad de extrema sensualidad. Aunque la técnica parece oponerse a la mayoría de las llamadas técnicas del misticismo, es quizá también una disciplina mística, cuya meta sería la experiencia de la Inmanencia... (p.57)

De este modo, el propósito fundamental de la práctica ritual de la predicción — dramatizada en uno de los capítulos más notables de la novela— es, al contrastar preguntas que tienen respuesta sobre el futuro, "Para mostrar que no sirve de nada tener una respuesta cuando la pregunta está equivocada" (p.68), finalmente, de la actividad de hacer preguntas en general.Cuál es el significado verdadero de estas preguntas incorrectas o incontestables, lo diremos más adelante pero esta valorización mística de la ignorancia es ciertamente bastante diferente de la impetuosa curiosidad comercial con la que el enviado es tan gratamente sorprendido a su llegada a Orgoreyn. Ahora debemos examinar nuestra hipótesis sobre el principio básico de construcción de **La mano izquierda de la oscuridad** en comparación con la figura de una especie ambisexual— de hecho, una sociedad ambisexual— que es su rasgo más sorprendente y original. La obvia deshabitación con la que esta figura confronta al *lecteur moyen sensuel* no es exactamente la de la tradición permisiva y contracultural de la escritura masculina de ciencia ficción, como en Farmer o Sturgeon. Antes que una posición a favor de una tolerancia más amplia de todo tipo de comportamiento sexual, parece más adecuado insistir (como lo hace Le Guin en un artículo posterior) sobre la dimensión feminista de su novela, y sobre su desmistificación de los roles sexuales mismos. El punto básico sobre la sexualidad guedeniana es que el rol sexual no colora todo el resto de la vida, como sucede con nosotros, sino que está más bien contenido y difuso, reducido a ese breve período del ciclo mensual cuando, como con nuestras especies animales, los guedenianos están en "celo" o "kemmer". Por lo tanto, el primer Investigador enviado por el Ecuemencio este "efecto de alejamiento" básico de *Gethen* sobre los seres sexuales "normales":

El Móvil Primero, si es que se envía alguno, ha de recordar esta advertencia: si no está muy seguro de sí mismo o es un anciano se sentirá humillado a menudo. Un hombre desea que se tenga en cuenta su virilidad; una mujer desea que se aprecie su

feminidad, por más indirectos y sutiles que sean este tener en cuenta y estas apreciaciones. En invierno no existen. Uno es juzgado y respetado sólo como ser humano. La experiencia es espantosa (p.90).

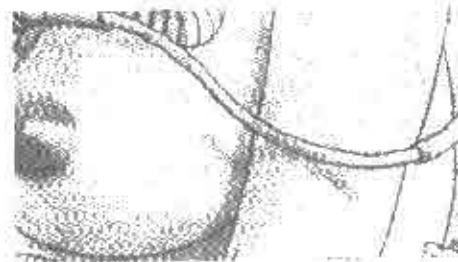
Que hay dificultades en esa representación (por ejemplo, la inevitable asignación de sexo por los pronombres del idioma inglés), la autora lo admite en el artículo referido. Sin embargo, las deficiencias del lector no se deben a ella, y la empedernida tendencia de los estudiantes a describir a los guedenianos como "asexuados" dice algo acerca de los límites impuestos a sus imaginaciones por los estereotipos de género. Lejos de eliminar el sexo, de hecho, en la biología guedeniana se eliminan la *represión sexual*:

Siendo tan estrictamente definido y limitado por naturaleza, el instinto sexual de los guedenianos no está muy sujeto a imposiciones de la sociedad. Hay menos códigos, normas y represión del sexo que en cualquier sociedad bisexual. La abstinencia es del todo voluntaria; la indulgencia es del todo aceptable. El miedo y la frustración sexuales son muy raras (p.162).

La autora fue, de hecho, muy cuidadosa no solamente al decir que estas personas no eran eunucos, sino también— en un episodio particularmente espantoso, el de la *granja prisión con sus drogas para reducir el kemmer*— al *mostrar* por contraste cómo serían los eunucos en esta sociedad (p.161). En realidad, la visión de las casas públicas kemmer (junto con la libertad sexual de utopía en **Los desposeídos**) debe ganar el fervor de los futuristas más *hard core*. Si no lo hace es porque hay otro sentido muy diferente en el que mis alumnos no estuvieron equivocados al reaccionar como lo hicieron, y en el que encontramos, una vez más, el fenómeno que hemos llamado reducción del mundo. Porque si en el *Gethen* de Le Guin no eliminan el sexo, debe indicarse que eliminan todo lo que sea *problemático* en relación con este tema. Esencialmente, la fisiología guedeniana resuelve el problema del sexo, y esto es seguramente algo que ningún ser humano ha podido hacer (debido, en gran medida, a la naturaleza no biológica del deseo humano en oposición a la necesidad animal "natural" o instintiva). El deseo es siempre escandaloso precisamente porque no admite "solución"—la promiscuidad, la represión y la pareja son igualmente intolerables. Sólo una concepción como la guedeniana, con sus limitaciones al deseo a unos pocos días del ciclo mensual, puede posiblemente erradicar el problema. Tal concepción indica que el deseo sexual es algo que puede ser erradicado completamente de otras actividades humanas, lo que nos permite observarlas en su forma más pura. Aquí, una vez más entonces, en la construcción de esta proyección particular de deseo que es la ambisexualidad guedeniana, encontramos un proceso en marcha que es estructuralmente análogo a aquella operación de la reducción del mundo o la atenuación ontológica que hemos descrito más arriba: la producción experimental de una situación imaginaria por extirpación

de lo real, por la supresión radical de las características de la sexualidad humana que no puede sino producir una poderosa catexis de fantasía por derecho propio. El sueño difícilmente imaginable de una libertad del sexo, en realidad, es una fantasía muy antigua del ser humano, casi tan poderosa como el cumplimiento de los deseos sexuales mismos. Lo que podría ser el significado simbólico más general en **La mano izquierda de la oscuridad**, sólo lo podemos descubrir percibiendo su relación con el otro tema principal de la novela que es la naturaleza de los sistemas sociales guedenianos y en particular, sus respectivas capacidades para librar la guerra. Parece, a primera vista, que el paralelismo aquí es obvio y que, en este nivel particular, el objeto de lo que hemos llamado reducción del mundo sólo puede ser la lucha institucional misma, que no ha sido aún desarrollada en el sistema feudal de Karhide. No hay duda de que toda la obra de Le Guin es pacifista, y su novela **The World for World is Forest** (El nombre del mundo es bosque) constituye (junto con **Dark Light Years** de Aldiss) una de las principales denuncias de la *guerra ficción del género americano* en Vietnam. Aunque representa una visión ática del imperialismo más que socioeconómica, y extiende la culpa de la violencia a incluso esa guerra de liberación nacional de la que ha mostrado, precisamente, el triunfo: "Quizá después que me muera la gente será como era antes de que yo naciera, y antes de que usted viniera. Pero yo no lo creo". Sin embargo, si no hay violencia justa, entonces el largo atardecer y crepúsculo de la Tierra resultará ser sólo esa molesta distopía que los científicos de ciencia ficción siempre auguraron. Esta posición de Le Guin, ciertamente más liberal que radical, parece estar resaltada por su predilección por los protagonistas quietistas y su valorización de una posición antipolítica, antiactivista, ya sea en la religión de Karhide, las pacíficas tradiciones de los "creeches", o en el propio temperamento reflexivo de Shevek. Lo que hace más ambigua y más interesante a su posición, sin embargo, es que los trabajos de Le Guin rechazan la institucionalización de la violencia, más que a la violencia misma: nada hay más impactante en **Los desposeídos** que la escena en la que Shevek es golpeado hasta que va inconsciente, por un hombre que está irritado por el parecido de sus narices.

—Tú no eres más que uno de esos aprovechados miserables que van a la escuela para no ensuciarse las manos— dijo el hombre— siempre tuve ganas de sacarte a golpes esa mierda de aliento.



—[No me llamo aprovechado!—dice Shevek, pero no se trataba de una batalla verbal. Shevek le asedió un doble puñetazo, y recibió a cambio varios golpes, tenía los brazos largos y era más temperamental de los su su adversario suponía, pero fue derrotado. Varias personas se detuvieron a mirar. Vieron que era una pelea justa y poco interesante, y siguieron de largo. La puñalada no les ofendió ni lo irritó. Shevek no pidió ayuda, no era asunto de nadie más que de él. Cuando volvió en sí estaba tendido de espaldas en la oscuridad, entre dos tiendas (p.59).

Utopía es, en otras palabras, no un lugar en el que la humanidad está liberada de su violencia, sino más bien donde está aliviada de los múltiples determinismos (económicos, políticos, sociales) de la historia misma: donde salda sus cuentas con los viejos fatalismos colectivos, precisamente con el fin de poder hacer lo que desea con sus relaciones interpersonales—ya sea para la violencia, el amor, el odio, el sexo o lo que fuere. Todo esto es erudo y fuerte, y va más lejos en la autenticación de la visión de Le Guin—como un retorno a lo fundamental más que al embellecimiento de la existencia—que cualquiera de las explicaciones de la organización económica y social que proporciona **Los desposeídos**.

Lo que parece liberalismo convencional en Le Guin (y por supuesto es todavía ideológicamente dudoso hasta el punto de que si que "pareciendo" liberalismo) es, en realidad, un uso de la tradición jeffersoniana y humanitaria contra características políticas importantes de ese liberalismo imperializante que es la ideología dominante de los Estados Unidos en la actualidad—como lo aclara su novela contemporánea, **The Late Age Haven** [La rueda celeste]. Esto es seguramente el significado de la de la oposición temperamental entre la pasividad de Orr y la obsesión de Haber con proyectos aparentemente de reforma y de mejoramiento de todo tipo.

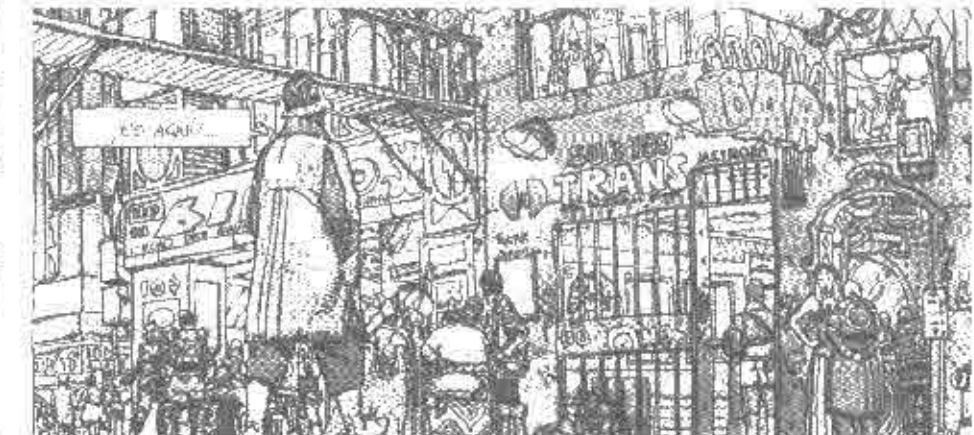
La calidad de la voluntad de poder es precisamente el crecimiento. El lugar es su cancelación. Para ser, la voluntad de poder debe crecer con cada triunfo, convirtiéndolo sólo en un pedazo para un nuevo triunfo. Cuánto más grande el poder obtenido, tanto mayor el deseo por obtener más. Como no había límite visible para el poder que Haber esgrimía por mediación de los sueños de Orr, tampoco tenía fin su decisión de mejorar el mundo (p. 167).

La tendencia pacifista de **La mano izquierda de la oscuridad** es, así, parte de un rechazo más general a la dinámica del poder orientado hacia el crecimiento del liberalismo americano actual, incluso donde las correlaciones que indica entre la lucha institucionalizada, la centralización y la agresión física pueden suprimirse como preocupaciones de características típicamente liberales. Para mí, sin embargo, debajo del tema oficial de la guerra, hay detalles diseminados en toda la novela que indican la presencia

de una intención más importante de reimaginar la historia. Qué lector realmente no se ha impresionado—sin quizá ni saber por qué— por las descripciones como las de la ceremonia de la piedra fundamental: "Los albañiles han puesto en marcha un montacargas eléctrico, y a medida que el rey asiente, el cubestrillo que sostiene la clave del arco se eleva pasando junto a él, y se detiene en el aire, y haya hasta posarse casi en silencio— un bloque que pesa toneladas— sobre los dos apoyos, transformándose en una sofa rosa: un arco" (p.12), o de la partida de la primera caravana de primavera hacia la lejanía del Norte: "veinte camiones voluminosos, de marcha tranquila, camiones parecidos a barcas sobre orugas, que descendían en una sola fila por las empinadas calles de Erhenrang a través de las sombras de la mañana" (p.50). Por supuesto, el concepto de *extrapolación* no significa nada si no designa precisamente detalles como éstos, en los que elementos heterogéneos y contradictorios del mundo real empírico están juxtapuestos y se recombinan en purzantes montajes. Aquí la premisa es claramente la de una cultura feudal o medieval que conoce la electricidad y la tecnología mecánica. Sin embargo, las máquinas no tienen los mismos resultados en nuestro propio mundo: "La Edad de los Inventos Industriales y mecánicos se inició en Karhide hace tres mil años, y durante todo ese tiempo se desarrollaron allí excelentes y económicos sistemas de calefacción central, de vapor, eléctricos, y otros, pero nunca se los instaló en las casas" (p.32). Lo que hace a esto más complicado que la habitual proyección extrapolante es, me parece a mí, el prolongadísimo período que abarca, y la gran antigüedad de la ciencia y la tecnología de Karhide, que tiende a poner el énfasis no tanto en lo que sucede cuando combinamos o amalgamamos las diferentes etapas históricas de nuestra propia historia empírica de la Tierra, sino precisamente en *lo que no sucede*. Esto es, en realidad, ciertamente con seguridad) lo más significativo del ciclo de Karhide, principalmente que no sucede nada, el orden social inmemorial permanece exactamente como era, y la introducción de la electricidad—bastante inexplicable y sorprendente para nosotros— no produce ningún impacto en la estabilidad de una sociedad básicamente estática y sin historia. Ahora, seguramente, hay lugar para el debate con respecto al papel de la ciencia y la tecnología en la evolución del así llamado Occidente (esto es, los países capitalistas de Europa Occidental y de Norteamérica). Para los marxistas, la ciencia se desarrolló como resultado de necesidades tecnológicas y de los modos de pensamiento cuantificantes inherentes en el sistema de mercado emergente; mientras que la historiografía antimarxista pone el énfasis en el papel fundamental que desempeñan la tecnología y las invenciones en lo que ahora se ha hecho estratégicamente conocido como la Revolución Industrial (más que el Capitalismo). Tal disputa sería en cualquier caso inconcebible si la tecnología y el capitalismo no estuvieran tan inextricablemente entrelazados en nuestra propia historia. Lo que ha hecho Le Guin,

Ursula Le Guin: anarquismo y tradición utópica

John Brennan y Michael Downs



beral — el Ecomen como una variedad de Naciones Unidas de las galaxias — que ofrece la autora y sus protagonistas. Uno está tentado a preguntarse si la estrategia de no hacer preguntas (“La humanidad”, de acuerdo con Marx, “siempre considera los problemas que puede resolver”)¹ no es la manera como la imaginación utópica se protege contra un retorno fatal a esas contradicciones históricas de las que se supone proporciona alivio. En ese caso, el tema más profundo de *La mano izquierda de la oscuridad*, de Le Guin, no es la utopía como tal, sino nuestra incapacidad para concebirla en primer lugar. En este caso también, sería una campo de prueba para *Los desposeídos*.

[Traducido por Alicia de Santos de *Science-Fiction Studies*, 2, n.º 3, 1975. Revisión técnica de Maita Rosenberg]

Notas

- Véase mi “Generic Discriminatives in SF: Brian Aldiss’ *Yearning*”, *Science-Fiction Studies* (SFS) 1 (1973), 27-38.
- Evocando la justificación para omitir de esta lista el tema de la comunicación — lenguaje de la mente y predicción — en el importante trabajo de Ian Watson “Le Guin’s *Lathe of Heaven* and the Role of Dick”, *SFS* 7, 1975, pp. 67-75.
- La utopía es, por supuesto, un mito muy característico de la burguesía de las postrimerías del siglo XIX (por ejemplo, Henry Adams, Wells, Zola). Véase para una mayor justificación de este tipo de interpretación, mi trabajo “In Retrospect”, *SFS* 1, 1974, pp. 272-76.
- Ursula K. Le Guin, “Is Gender Necessary?”, en *Answers: Beyond Equality*, ed. Susan J. Anderson y Vonda McIntyre, Harvett, 1975.
- He intentado de argumentar una reducción analítica de posibilidades para la novela histórica en *Marxism and Form*, Princeton, 1971, pp. 248-53.
- Véase Darko Suvin, “On the Poetics of the Science Fiction Genre”, *College English* 34, 1972, 372-82; y “Science Fiction and the Genetological Jungle”, *Genre* 6, 1973, pp. 251-73.
- Ver nota 4. Algunos problemas que Le Guin no advierte — por ejemplo, la sincronización de hombre y la continuidad de los roles sexuales ante los patrones amorosos — son señalados por el inflexible lógico Stanislaw Lem en “Lost Opportunities”, *SF Commentary*, n.º 24, pp. 22-24.
- En vista de que *Los desposeídos* — con seguridad la utopía más importante desde *Walden* Dos de Skinner — ciertamente tiene un papel importante en la reflexión política, parece importante cuestionar su abolición de *Anarchos* como una utopía “anarquista”. Por ello, indudablemente intenta diferenciar su organización descentralizada del modelo clásico soviético sin tener en cuenta la importancia de “la declaración del Estado”, también en el marxismo — un objetivo político subrayado por la Revolución Cultural y las comunas experimentales de China y los diferentes tipos de autogestión de los trabajadores.
- William Morris, *Noticias de ninguna parte* (Londres, 1901), pp. 91, 95, 96 [trad. trad. esp.: Barcelona, Ciencia Nueva].
- Karl Marx y Friedrich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. Lewis S. Feuer (Garden City, N.Y., 1959), p. 44.

ría más completa de la técnica: al mismo tiempo que constituye una repulsa poderosa y oportuna a los intentos actuales de convertir la abundancia americana y los productos de los consumidores en una visión final de la “gran sociedad”.

No quiero decir que todas las grandes utopías históricas hayan sido construidas alrededor de la operación imaginativa que llamamos reducción del mundo. Parece posible, en realidad, que sea el entorno de consumo masivo del capitalismo tardío que ha convalidado a esta estrategia particularmente literaria e imaginativa, que significa, entonces, también una posición política. Por lo tanto, en *Noticias de ninguna parte*, de William Morris, el protagonista — un visitante del futuro del siglo XIX — se asombra al ver que los lineamientos de la naturaleza reaparecen debajo de la descolorida inscripción de la sombra metrópolis industrial, los viejos nombres del río transformados del triste *Watte* a la evocación de paisajes de las praderas, las laderas y arroyos, durante tanto tiempo afixados debajo del pavimento de los edificios municipales de arrendamiento y canalizados a las cloacas, que reemergen ahora a la luz del día:

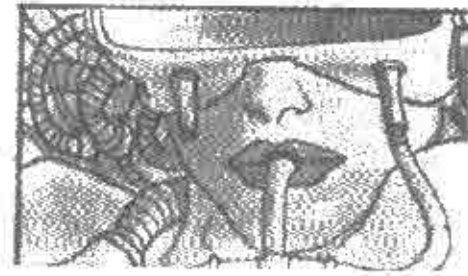
Londres. — sobre la que he leído que es la moderna Babilonia de la civilización, parece haber desaparecido... Con respecto a los grandes lugares sombríos que existían entonces, como sabemos, los centros fabriles, lo mismo que el desierto de Tadrif, los yacimientos de Londres, han desaparecido; sólo que dado que eran centros “manufactureros” y no tenían otro propósito más que el de ser mercados de arriesgar dinero, han dejado menos signos de su existencia que Londres... Por el contrario, ha habido más bien una escasa limpieza, aunque mucha reedificación, en los pueblos más pequeños. Sus suburbios, en realidad, cuando había alguno, se desvanecieron en el campo en general, y en sus centros se ha conseguido lugar y espacio amplio; pero todavía hay ciudades con sus calles y plazas y lugares para el mercado por lo que es a través de estas pequeñas ciudades que podemos tener alguna idea de como eran las ciudades del mundo antiguo — quiero decir, en su mejor momento.

La utopía de Morris es, entonces, el verdadero prototipo de una visión social orientada hacia lo estético y libidinal, en oposición de *Looking Backward* de Bellamy, cuyo énfasis está puesto en la tecnológica y en la ingeniería — “visión más en la línea de Fourier que en la de Saint-Simon, y más profética de los valores de la Nueva Izquierda que de la del centralismo soviético, visión en la que encontramos este mismo proceso de eliminación del paisaje de base del capitalismo y una gratificación artesanal en la erradicación sistemática y masiva de edificios de una geografía urbana atascada. Implica y apoya esta proyección imaginativa una posición política miligrante? Lo hace, por cierto, en el caso de Morris; pero la cuestión en nuestros días es, en general, la de la militancia de la política ecológica. Me

inclinaría a sugerir que esos “no lugares” proporcionan poco más que un espacio para respirar, un alivio momentáneo de la presencia agobiante del último capitalismo. Su dulzura idílica, aunque efímera, sus tonos pasteles, la salida más bien patética que ofrece de las tristes realidades victorianas, parecen estar caracterizadas más apropiadamente por el subtítulo de Morris de *Noticias de ninguna parte*: “An Epoch of Rest”, (“Una época de reposo”). Es como si — después de la gran lucha para independizarse, incluso en la imaginación, de la infección de nuestras mentes y valores y hábitos de un omnipresente capitalismo consumista — al surgir repentinamente y contra toda expectativa en un espacio narrativo radicalmente diferente, no contaminado por todas esas propiedades de las viejas existencias y las viejas preocupaciones, el espíritu sólo puede ya ir allí, jadeando en el reciente silencio (demasiado débil, demasiado nuevo, para hacer) algo más que contemplar lánguidamente a su alrededor un mundo rechazado. Algo de la fascinación de *La mano izquierda de la oscuridad* — así como la ambigüedad de su mensaje principal — seguramente deriva del impulso subterráneo en la obra hacia un “descanso” utópico de este tipo, hacia el “no-lugar” de una colectividad que no está atormentada por el sexo o la historia, por las superfluidades culturales de un mundo-objeto irrelevante para la vida humana. Sin embargo, no debemos concluir sin hacer la observación de que, a ese respecto, la novela incluye también su propia crítica. Es, por cierto, un tributo a la exactitud con la que se imaginó el marco que, tan pronto se desvanece la historia dentro de él, se inserta fatalmente de nuevo; que *Karhide*, proyectado como un orden social sin desarrollo, comienza a desarrollarse con el inicio de la narrativa misma. Esto es, me parece a mí, el significado fundamental de este *motif* de interrogantes correctos e incorrectos mencionados más arriba y se puede resumir de la manera siguiente: “¿saber qué interrogantes no pueden ser respondidos y no contestarlos: esta habilidad es muy necesaria en tiempos de stress y oscuridad. No es casual que esta máxima siga muy de cerca otra discusión mucho más práctica sobre problemas políticos e históricos.

Para estar seguros, si le da la espalda a Mishnory y se va de allí, todavía está en el camino de Mishnory... Debe ir a otro lugar; debe tener otro objetivo; entonces transita por otro camino. Yeggy en el salón de los Treinta-y-tres, hoy: — Me opongo una vez más a este bloqueo de expansión de granos a *Karhide*, y el espíritu de compenencia que lo motiva. — Correcto, pero por ahí no saldrá del camino de Mishnory. Tiene que ofrecerles una alternativa. Tanto Orgoreyn como *Karhide* han de abandonar el camino que siguen ahora, en direcciones opuestas; deben ir a algún otro lugar, y romper el vínculo (p. 140).

Pero, por supuesto, la alternativa real para este dilema, el único modo concebible de romper este círculo vicioso que es la opción entre el feudalismo y el capitalismo, es otra completamente distinta de la “solución” li-



en su proyecto, es reparar a los dos de un modo perentorio y dramático:

A lo largo de esos cuatro milenios había aparecido el motor eléctrico; y la máquina de leer, los vehículos de motor, la maquinaria agrícola pasaron a ser de uso común; la Edad de la Máquina continuó desarrollándose, gradualmente, sin revolución industrial, sin revolución alguna (p. 93).

¿Qué es esto sino decir que *Karhide* es un intento de imaginar algo parecido a un Occidente que nunca hubiera conocido el capitalismo? La existencia de la tecnología moderna en medio de un orden esencialmente feudal es el signo de esta operación imaginativa, así como el indicador con el cual se puede medir el éxito. La presencia milagrosa, entre todos esos picles y *shiferechor* feudal de esta tecnología emblemáticamente quieta, pacíficamente susurrante es la prueba de que en *Karhide* no tiene nada que ver con una especie más de ciencia ficción feudal, sino más precisamente con un mundo alternativo al nuestro, en el que — por que extraño subterfugio del destino? — el capitalismo nunca tuvo lugar.

Se hace difícil eludir la conclusión de que el intento de repensar la historia de Occidente sin el capitalismo es consistente, estructuralmente y en su espíritu general, con el intento de imaginar la biología humana sin deseo, que hemos descrito más arriba, porque es esencialmente la dinámica interna del sistema de mercado lo que introduce en el ritmo cónico, estacional y cíclico, de las sociedades precapitalistas la fiebre y el tormento de lo que llamábamos *progreso*. La identificación subyacente entre el sexo como una complicación intolerable, poco menos que gratuita, de la existencia, y el capitalismo como una enfermedad de cambio e impulso evolucionista sin sentido, es de este modo subrayada fuertemente por la misma técnica — la de la reducción del mundo — cuya misión es la exclusión utópica de ambos fenómenos.

Karhide no es, por supuesto, una utopía, y *La mano izquierda de la oscuridad* no es en ese sentido un trabajo genuinamente utópico. Sin embargo, está claro que la primera novela sirvió como una suerte de campo de pruebas para técnicas que no son empleadas conscientemente en la construcción de una utopía hasta *Los desposeídos*. Es en la última novela en la que el aparato de la reducción del mundo comienza a ser transformado en una hipótesis sociopolítica sobre la imposibilidad de separar utopía y escasez. La colonización odoniana del improductivo Anarres nos ofrece, así, la aplicación litera-

El concepto de “utopía anarquista” puede aparecer a primera vista como una contradicción en los términos (como un oxímoron). En efecto, el anarquismo, como teoría política, es eminentemente antipolítico, rechazando cualquier forma de autoridad y gobierno como inútil y opresiva. La tradición utópica, en cambio, en su búsqueda de orden y justicia en los asuntos humanos, ha visto siempre el instrumento clave para la reforma de la sociedad en el Estado, al que los anarquistas, por el contrario, combaten. Mientras los anarquistas ven en el Estado la fuente y la legitimación de la desigualdad y de la opresión social, los teóricos de la utopía esperan erradicar la injusticia usando al Estado para realizar “la unión perfectísima”. P. Kropotkin, teórico del anarquismo, utilizaba el término utópico para indicar aquellas teorías sociales artificiosas que, a diferencia de las anarquistas, se fundan sobre concesiones apriorísticas de la humanidad y no sobre el conocimiento de lo que realmente sucede en la sociedad. En su famoso artículo escrito para la vez “anarquismo” de la undécima edición de la *Enciclopedia Británica*, citaba como primer importante pensador anarquista a Zenón de Citio, “que contraponía claramente a la utopía estatal de Platón la concepción de una comunidad libre sin gobierno”.

Otro filósofo anarquista, sin embargo, ha incorporado a la discusión la incompatibilidad entre anarquismo y utopía. En su respuesta a la crítica de Karl Popper a la *República* de Platón, Herbert Read busca, en efecto, la concepción utópica plenamente aceptable desde un punto de vista humano en cuanto a representación concreta y vital de un ideal que tiene el fin, la intención, de direccionar la acción humana y sujetarla o someterla a la razón. Desde tal punto de vista, la visión utópica es necesaria para la sociedad en cuanto produce ideales a través de los cuales ésta tiende a trascenderse a sí misma y el hombre puede verdaderamente hablar de crear y elevarse, de este modo, por

encina de la “mera existencia”. Lejos de ser una utopía totalitaria, el pensamiento utópico es el “principio de cada progreso”. La tendencia al autoritarismo que se manifiesta en el concebir la sociedad ideal, es debida a un excesivo amor por el orden, por “las cosas precisas” que es una característica humana como lo es el “deseo de libertad”. Por esta razón, las utopías que respetan “la libertad orgánica de vivir” están en armonía con los ideales libertarios.

Ambas concepciones de la utopía, aquella rigurosamente crítica de Kropotkin y aquella más abierta de Read, deben ser tenidas en cuenta al acercarse al trabajo de Ursula Le Guin, *The Dispossessed* (*Los Desposeídos: una utopía ambigua*), porque tiene que ver directamente o indirectamente con el anarquismo y con la tradición utópica. Ya su título reclama el título en inglés, *The Possessed* [trad. al español como *Los demonios*], de la obra de Fedor Dostoiévski sobre Serguei Nekhuchev y su gangsterismo nihilista, un movimiento de cualquier forma unido o ligado al anarquismo. En todo caso, en su significado más inmediato, el término “dispossessed” se refiere a la abolición de la propiedad, elemento central de la concepción anarquista y fundamento de la sociedad odoniana. En diversas ocasiones Le Guin ha indicado la propia preferencia por el anarquismo como ideal político y ha afirmado haber escrito *Los Desposeídos* con el fin de representar por primera vez aquel tipo de ideal en una novela. Por otra parte, el subtítulo de la obra (*Una utopía ambigua*) indica que ella debe ser leída como una contribución a la tradición utópica, mientras la propia estructura, que alterna capítulos en los cuales se narra las experiencias de Shevek en Urras con episodios de su vida en Anarres, remite a la dialéctica entre viejo y nuevo mundo, típica de la crítica utópica. Pero, cualquiera que sea la relación de la novela con la tradición utópica y la filosofía del anarquismo, *Los Desposeídos* no es la ingenua celebración de una vieja teoría re-



volucionaria. Como toda la obra de Le Guin, siempre perfectamente a gusto en la representación de un futuro lejísimo, aunque hábilmente simple en la caracterización de los personajes, en los sueños, en los diálogos, en las descripciones de los sentimientos, la novela puede ser vista como una precitante crítica de cada experiencia utópica, incluyendo la anarquista, y tal crítica levanta problemas fundamentales para la teoría política. Esta novela puede ser analizada como un ensayo sobre una idea política. Según Read, una actividad estética como la narrativa tiene entre otros el "fin de concretar y devolver vivos los ideales". En tal sentido, aunque sea un simple relato de ciencia ficción, *The Dispossessed* tiene un carácter filosófico no inferior, tanto por poner un ejemplo a la República de Platón o a los *Tratados sobre el gobierno* de John Locke. Para comenzar, nos preguntamos por qué *The Dispossessed* representa una "utopía ambigua". Por cierto la autora no quiere limitarse a subrayar el contraste de las diferentes sociedades presentes en los dos mundos. Después de todo, un contraste del género es de cualquier modo una *conditio sine qua non* de la literatura utópica. La ambigüedad es característica constante en cada instalación, en cada toma de posición, en cada actividad. "Allí donde él aravesaba la calle no había ninguna yerba, pero una pura degeneración geométrica, una línea, una idea de confin. Pero la idea era real. Lo importante. Por siete generaciones no había existido nada más importante que aquel muro. Como todos los muros, era ambiguo, tenía dos caras. Una que estaba dentro de él o fuera de él dependía de en cuál parte del muro se estaba". La novela toma en consideración la ambigüedad de diversos tipos y a niveles diferentes. Tiene también ella dos caras (como quizás toda la narración) en el sentido de que presenta al lector dos siste-

mas sociopolíticos (Anarres y Urras), dos sistemas de valores (uno anarquista y el otro fundado en la propiedad), dos concepciones de la física (secuencialista y simultaneísta) y dos principios a los cuales obedecer (el individuo y la sociedad). Y también en su conclusión, la novela es ambigua, porque no resuelve las tensiones que todos estas dobles realidades inducen. Para quien está a la búsqueda de certezas, la conclusión puede ser insatisfactoria: la ambigüedad viene aceptada heroicamente antes que evitada o ignorada. Le Guin no nos presenta una visión utópica en la cual todos los conflictos son reconciliados, todas las contradicciones son superadas.

En la tradición filosófica occidental, la fuente principal de la ambigüedad es la naturaleza de nuestro conocimiento del mundo, con sus modelos contrapuestos de subjetivismo y objetividad. En *Los Desposeídos* tales modelos contrapuestos, que son a menudo el tema de una educación sentimental, generan experiencias que plasman sucesivas actitudes de Shevek, el protagonista de la novela, frente a los fines de la existencia humana. Un viejo incidente, y este es la tentativa del joven Shevek y de sus amigos de descubrir el sentido de la experiencia concreta del encarcelamiento, constituye una parte importante de la trama en que Le Guin desarrolla este tema a través del uso de la "idea de límite" (del cual el muro es un símbolo). A todos los chicos de Anarres se les cuenta la leyenda del encarcelamiento de Odon, la "madre fundadora" del anarquismo odoniano. En una sociedad sin prisiones esta historia ha adquirido gradualmente las proporciones y las funciones del mito. Sustituye la experiencia directa de la privación de la libertad, una visión de incubadora de la condición más terrorífica y detestable que pueda existir. Una vez puesta en discusión, como hacen el grupo de chicos del grupo de búsqueda de Shevek, el horror de hecho y objetivo del encarcelamiento puede resultar minimizado o también puesto en ridículo. Sin embargo, cuando Shevek y sus amigos ponen a prueba el mito descubren que la falta de libertad es insuperable, exactamente como les había sido enseñado. Este incidente demuestra como la *experiencia impersonal* y de "segunda mano", ofrecida por una leyenda de socialización, pueda ser puesta en confrontación con la experiencia directa, personal, de primera mano. En la síntesis que resulta de tal confrontación, la verdad abstracta, alienada, se personaliza, pero puede también venir cancelada. El mito resulta de cualquier modo destruido, porque le viene atribuida una base científica o viene probado como falso. El mismo Shevek queda profundamente impresionado con esta experiencia. Como consecuencia, hace de la remoción de todos los muros la misión de su vida.

El Muro

La educación de Shevek incluye diferentes ejemplos de muros que sustraen la verdad a la experiencia directa de las personas. Desde hace ocho años llevaba a discusión una de

las pruebas paradójicas de la imposibilidad del movimiento que vienen atribuidas al nombre de Zenón de Elea. Su maestro lo había acusado de "egoizar" (término odoniano usado para indicar una actitud de quien pone el propio interés personal por sobre el bien de la sociedad) y no tenía permiso del grupo de aprendizaje de tomar en consideración la paradoja. Separado así de sus compañeros, Shevek había comenzado a buscar una solución al problema, hasta darse cuenta de que la matemática es la menos ambigua de las formas de comunicación, la llave de todo: "Viendo los números se puede ver el equilibrio, el desarrollo. Se pueden observar los fundamentos del mundo. Y advertir que son sólidos".

Además de la tensión derivada del conflicto entre lo objetivo y lo subjetivo, el joven Shevek ha experimentado otro tipo de tensión, aquella que es producto de una sociedad que, deliberadamente o no, excluye a un individuo, simplemente no mostrando interés por su trabajo, no atribuyéndole a eso ningún valor. La sociedad de Anarres, cuyo anarquismo en teoría debería tener el fin preciso de asegurar la máxima expresión del potencial de cada individuo, no sólo excluye a los individuos raras veces (Shevek, Bedap y Tirin padecen tales exclusiones), sino impide también cualquier forma de contacto con Urras, que a los fines prácticos representa el resto del universo. "Iré a Abbenay a demoler los muros", había dicho Shevek volviendo a Anarres para luchar contra aquellos que, también en una sociedad anarquista, habían creado centros de poder y se habían apoderado de ellos. Su propósito de trasladarse a Urras, contraviniendo la opinión popular así hábilmente manipulada por sus opositores, deriva del mismo origen.

Mientras se encuentra en Urras, sin embargo, Shevek sale a demoler cualquier muro, en un par de ocasiones. La última conversación con su camarero, Flor, indican que el sufrimiento y la necesidad pueden ser fundamentos del conocimiento propio y de otros, y que tal conocimiento, que tampoco es de tipo matemático, es válido sea por comunicarse con los otros seres humanos, sea para proceder junto a ellos. Durante la insurrección que se verifica también a consecuencia del deseo de renovación y libertad de las masas de Urras, Shevek *redescubre* el dolor como experiencia pura nada ambigua, pero por el contrario, fundamentalmente común. Si alguno habla de los propios sufrimientos, este hombre puede ser entendido, comprendido, si su experiencia vuelve de algún modo a traspasar los muros que se interponen. Que ésta sea la base sobre la cual unir la sociedad en el mundo nuevo, no está del todo claro, pero parece ser suficiente para Shevek y sus compañeros. Así, la ambigüedad que eleva muros entre los individuos puede ser superada hasta un punto al permitir que crezca la felicidad y la esperanza, y que vengán creados espacios para la vida de los seres humanos, pero no es nunca un triunfo total universal contra los muros de la ambigüedad. Shevek continúa teniendo problemas de comunicación con sus amigos más íntimos, no obstante la falta de am-

bigüedad de su informe. Se tiene la impresión que, a pesar de todos sus esfuerzos, el deseo de Shevek de unir las sociedades fundadas sobre la propiedad (también la propiedad de Estado) presente en Urras con la sociedad "desposeída" y anarquista de Anarres, no se realizará nunca. La novela termina, sin embargo, con una ambigüedad final que quizás niega el reino final de la ambigüedad. En la conversación que tiene con Keng, la embajadora terrana, Shevek se dice convencido de haber finalmente creado la teoría unificada del "tiempo temporal general", una invención capaz de permitir la aplicación a nivel tecnológico de una transferencia instantánea a través del tiempo y el espacio por medio de algo conocido como "anqibla", un dispositivo que volviera posible la comunicación instantánea a través de los mundos conocidos, uniendo así todos los grupos humanos en una única hermandad universal.

La novela se termina con el retorno de Shevek a Anarres, después del aparente fracaso de su tentativa de unificación con Urras, así que al menos por el momento no hay muros que demoler. Pero el funcionario hamish, Kuto, que Shevek ha encontrado en el regreso de su empresa fallida, parece haber llegado en un estado mental que lo puede unir a Shevek de manera directa y profunda: "Hemos probado todo. El anarquismo, y el resto. Pero yo no he probado todo. Digo que no hay nada nuevo bajo el sol. Pero en cada vida no es nueva, esta singular vida, entonces, ¿por qué hemos nacido?" "Somos los hijos del tiempo", responde Shevek, en privado. El hombre más joven lo observó por un momento, por esta razón repitió sus palabras en voz alta: "Somos los hijos del tiempo". Quizás el hombre de Hamish encontrará un fin común con el hombre de Anarres, porque Kuto parece haber superado las egoístas limitaciones de Urras y está menos lejano de los principios de Odo. De cualquier modo, la expresión "somos los hijos del tiempo" resume el tema de la ambigüedad presente en la novela. Quizás no es excesivo esperar que el sistema comunicativo que resultará de la solución matemática de la paradoja de Zenón al trabajo de Shevek (que después de todo equivale a la unificación de las teorías de la sucesión y de la simultaneidad) será verdaderamente capaz de reunir las razas humanas en un comunismo de paz y conocimiento. Es ésta la utópica visión final de la novela. Pero quizás es verdaderamente excesiva, como esperanza. Para alcanzar la sabiduría templada contenida de una visión madura, los hijos del tiempo deben sufrir la experiencia, como los hamish.

Uno de los motivos por los cuales *Los Desposeídos* puede ser llamada una utopía ambigua es que la narración no intenta disipar las tensiones aparentemente intrínsecas a la experiencia, debidas al dualismo entre conocer y ser. Otro motivo, que tiene relación con el tipo de narrativa (estamos en presencia de una novela utópica, no de una *novelle utópica*) es que, como sus personajes, la novela es un producto del tiempo. Después de todo, los relatos utópicos se desarrollan en un mundo no condicionado por los problemas impuestos por la segunda ley de la

termodinámica y representan sistemas de información no afectados a la degradación entrópica. Una de las leyes fundamentales que gobiernan la *novellerie* es "todo será siempre así". De modo que no podemos esperar que las *novelles* de utopía, que son ideales sin tiempo, tengan en cuenta la complejidad, lo tortuoso, la ambigüedad, exactamente, de la experiencia cotidiana. *Los Desposeídos*, al contrario, está a sus anchas en las "cosas de todos los días".

Pero la ambigüedad no debe ser considerada como una invitación al relativismo moral en el cual no es posible distinguir el bien del mal. Sólo un lector extraviado o desalentado podría concluir que la novela presenta a la sociedad Ioti como más rica o más deseable que la sociedad de Anarres. Desafortunadamente, sin embargo, el lector ideal, no extraviado, parece que no existe. Quien más veces ha usado esta novela como texto en un curso de introducción a la ciencia ficción, ha debido advertir que los estudiantes tienden a aceptar interpretaciones según las cuales la narración haría el elogio del estado capitalista avanzado de A-lo en perjuicio del áspero mundo anarquista de Anarres, o sea intentar demostrar que "el sueño utópico de uno puede ser la pesadilla distópica del otro". Es verosímil que en tales preferencias interpretativas entre la ideología, A-lo, por muchos lados, no es diferente de esto que en el Occidente capitalista posindustrial podría haberse en una época de penuria, y desde este punto de vista es una plausible imagen del futuro de la sociedad americana. Está claro, de cualquier modo, que no es la intención de la autora que la novela sea leída como una crítica del anarquismo o como una apelación a la tolerancia de la diversidad en las organizaciones sociales. En su comentario introductorio a "*El día antes de la revolución*", Le Guin declaró que el anarquismo "es la más ideal... y la más interesante de las teorías políticas." Sucesivamente afirma que el motivo por el cual ha escrito *Los Desposeídos* ha sido la voluntad de representar el anarquismo en una novela, "lo que no había sido hecho antes".

Anarres y Urras

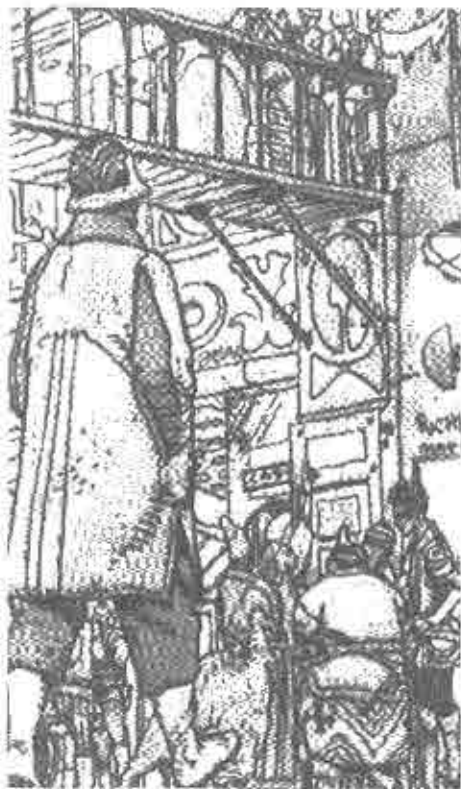
En este punto es necesaria una revisión de lo escrito hasta el momento. Se ha establecido que la fuente principal de la ambigüedad de *Los Desposeídos* en cuanto novela utópica reside en el hecho de que es precisamente una novela y no la simple representación esquemática de una sociedad perfecta según la costumbre de la mayor parte de las visiones utópicas. Y por esta razón, estando así las cosas, debe necesariamente ocuparse también del sufrimiento, de los conflictos, en suma, debe ocuparse del devenir antes que de la esencia de la perfección. Volveremos más adelante sobre este punto, aquí lo que nos interesa subrayar es que *Los Desposeídos*, a despecho del corte novelístico, no usa su ambigüedad para inducir al lector a concluir una elección personal entre los variados platos de un buffet de valores sociales contrastantes, sino que representan realísticamente el contraste entre las dos socieda-

des céticas, según el esquema típico de la tradición utópica. Casi a cada paso de este contraste, Anarres es claramente la sociedad de más semejanza que puede ser llamada la sociedad modelo de la utopía: origen revolucionario, igualitarismo, comunismo, libertad en el trabajo, urbanística complice, innovación educativa. Sólo como una estabilidad tecnológica las dos sociedades, Anarres y Urras, tienen entre ambas características utópicas. En síntesis, desde este punto de vista, Anarres representa sin ninguna ambigüedad una utopía.

En general, las clásicas utopías occidentales vienen consideradas sobre todo como una representación de teorías políticas. Nada menos, si pensamos en esto que contienen las obras utópicas que nos son más familiares, descubrimos que las "constituciones" de las diversas utopías difieren grandemente entre ellas, de manera que es bien difícil encontrar algo en común a este nivel. Se puede decir, sin embargo, al menos una cosa de todas las obras de utopía, y es que la cuestión política no viene tratada ambiguamente. Estas tienden antes (justamente, tratando de la sociedad modelo) a proyectar una solución bien precisa, incluso cuando tal solución es la abolición de la política misma. Es quizás éste el origen de la actual desafección de los intelectuales liberales por la tradición utópica, ya que la tradición atribuye gran importancia al pluralismo y la libre confrontación entre valores o ideas diferentes en el mercado político. Pero el liberal tiene también algunos valores muy caros, que podrían estar en peligro si son puestos en tal mercado, así que a veces su comportamiento aparece irracional e incoherente, como cuando los defensores de las libertades civiles defienden el derecho sancionado en la primera enmienda de la constitución americana en el caso de Puntulo Nazi, que no espera una cosa que impedir los derechos fundamentales de la libertad y de la vida a los judíos y a los negros, para después pasar a ocuparse también de los liberales.

Existen diversos niveles de acciones que son derechos de valores (políticos, sociales e individuales) que son propios de ellos. Que estos niveles éticos sean bien raramente congruentes entre ellos y también complementarios, es dado por descontado por la mayor parte de las teorías políticas. Es propio de esta situación que genere el tipo de ambigüedad antes descrita, y es a su vez por ella generada.

El personal sistema de valores de Shevek no es compatible con el sistema de valores sociales de Anarres. Para su realización individual él ha necesitado poder estudiar física, hacer investigaciones para encontrar "los sólidos fundamentos del universo", incluso si, como buen sabio, no está inmediatamente interesado en la aplicación práctica de sus investigaciones. La sociedad de Anarres alimenta, de cualquier modo, escaso interés por la indagación de Shevek, y quizás eso no pueda reprochársele, estando afligida de la escasez de comida y de otros bienes materiales. Por el contrario, la sociedad de Urras quiere financiar su investigación gracias a la relativa abundancia de la cual gozan, porque ven en ella un tremendo poten-



cial: la dominación cósmica.

Está claro, por consiguiente, que Shevek no puede encontrarse cómodo en ninguna de las dos sociedades. Para no morir, como a sí mismo debe, según la expresión de Camus, estar "en rebelión" en contra de ambas. Sin embargo, necesita vivir en alguna parte. Es así que, por lo menos hasta donde nos es dado conocer su carácter, la decisión final de Shevek parece aceptable. Se acuerda también con la confrontación entre diversos sistemas de valores políticos y sociales típicos de las dos sociedades, que Le Guin tiene sabiamente incorporados en la estructura de la novela. La diferencia entre los dos sistemas es una cuestión de posibilidad. Cada sistema tiene límites que no puede sobrepasar. Pero todo lo que concierne a la ambigüedad, los límites están representados en los individuos que están dentro del sistema. Shevek vive en un tipo de equilibrio de Anarres, no más que un ciudadano de Urras. Pero Anarres tiene en sí el coraje, la valentía de demoler los muros, mientras Urras, no obstante el elevado nivel de vida que goza la clase superior, tiene una bien modesta potencialidad a los fines de la superación de la ambigüedad, o al menos de su mitigación. Los enemigos comunes de la solidaridad humana y de la libertad intelectual han conquistado Urras, mientras en Anarres queda alguna esperanza que tal situación pueda ser evitada.

La actitud potencial de Anarres de tener razón de la ambigüedad depende de dos aspectos de su cultura política: de su nivel de articulación política y de la importancia atribuida a la palabra en la comunicación política. El anarquismo odoniano, que constituye la base ideológica de Anarres, ha eliminado el rol político como tal, típico de las sociedades autoritarias. En su sociedad compleja, donde existe una tecnología por consiguiente compleja y un gran número de personas, los roles políticos posibles son

tres: quien gobierna, el agente y el sujeto. Cada uno de ellos tiene su puesto en el firmamento anarquista.

Odo ha creado una sociedad exenta de gobernantes y delegados representativos. La idea de que ninguno puede representar a otra persona, o grupo de personas, es así arraigada de modo que Shevek no puede hacer menos que subrayar que él no es en modo alguno un representante de Anarres o de cualquier fracción de ellos: "Estoy aquí como miembro del Sindicato de Iniciativa, el grupo que en estos dos últimos años habla por radio con Urras. Pero no soy, sépalo, un embajador de ninguna autoridad o institución." El físico Oite está dispuesto a aceptar la formulación de Shevek. Pero en las preguntas que le dirige se esconde la sospecha de que cuanto Shevek dice sea sólo un velo, aceptado en Anarres, que cubre un modo tradicional de realizar actividades y tratativas políticas. Shevek reconoce que desprecio, miedo y conformismo no son realmente desconocidos en Anarres, pero dice haber venido a Urras para cambiar todo esto. ¿Es tuya exclusivamente la iniciativa?, pregunta Oite. La respuesta de Shevek es indicativa de cómo los individuos de Anarres se consideran a sí mismos, ciudadanos sin patrones, antes más bien súbditos. "Es la única iniciativa que conozco" dice Shevek, sonriendo. Y Shevek no sólo no quiere representar ni ser representado, sino rechaza también todos los títulos, insalvado continuamente en el hecho de no ser doctor. La igualdad rigurosa entre la gente de Anarres hace de complemento a la articulación del poder político, y tal articulación hace así que prácticamente cada persona de Anarres sea un representante, no tanto de cualquier otra persona, sino de la idea que invade de Anarres, la idea de las manos vacías. Así no sirven gobernantes en Anarres, que representan a la gente, porque cada uno encarna la esencia del ideal político. Es una experiencia que no admite gobernantes de clase. Es quizás necesario explicar algo de la política administrativa de Anarres. Puede servir la explicación que da Shevek a Oite: "La red administrativa y organizadora es denominada CPD: Coordinadora de Producción y Distribución. Es un sistema que coordina todos los sindicatos, las federaciones o los individuos que desarrollan tareas de tipo productivo. No gobiernan las personas, se limitan a administrar la producción. No existe autoridad alguna. Ellas se limitan a referir cual es la opinión pública en nuestra consideración". No es posible escapar a los administradores, ni siquiera en Anarres. De cualquier modo, la distinción de Shevek establece la diferencia entre agentes que actúan por los ciudadanos (que administran las cosas) y agentes que actúan para las gobernantes (administrando a los súbditos). Pero, sin embargo, el anarquismo de Anarres ha eliminado a los gobernantes, ha habido menor éxito en la eliminación de la tendencia a ver la relación humana como instrumental, porque tal percepción es claramente práctica, vuelta a una objetividad desapasionada y a una fría eficiencia. El Sindicato de Iniciativa existe en parte para luchar contra tal actitud, que viene siempre más aceptada a medida que la

nueva clase de agentes administradores (representantes de Sabul) va adquiriendo poder. Es legítimo temer que tales agentes puedan convertirse en los gobernantes en un futuro próximo, como siempre Bedap había advertido a Shevek en los tiempos de la juventud de ellos. También en Anarres, por insinuante, las perspectivas no son siempre rosas, pero todavía existe la posibilidad de mantener un cierto equilibrio entre la solidaridad y la iniciativa individual, de superar la ambigüedad fundamental aceptándola, pero tratando de atenuarla.

Que la articulación política sea bastante difusa en la sociedad de Anarres, es indicado por el hecho de que sus miembros confían en la comunicación verbal. Que la gente de Anarres atribuya grandes valores a la palabra está más implícito que abiertamente declarado por la autora o por cualquier personaje, y todavía es un elemento importante del tema. Pocos son los malos en Anarres, pero no es casual que aquellos con los cuales más a menudo tenemos que lidiar (Sabul, el sabio ambicioso pero carente de imaginación, y Desar, el matemático superespecializado) son ambos tónicos al límite de la in-comunicación. Las observaciones críticas de Sabul producen sólo fastidio, mientras que el modo de hablar de Desar tiene un esoterismo calculado que le permite usar el organismo social en su ventaja personal.

Ambos, estos intelectuales parásitos, engañan a Shevek: "He pronunciado una buena palabra sobre ti en el encuentro del instituto", dice Desar, alzando los ojos pero sin encontrar la mirada de Shevek, que no se la devolvía. Shevek no comprendía la intención, pero sabía de cualquier modo que estaba mintiendo. Por cierto, Desar no habla dicho palabra alguna a su favor, sino en contra suya.

Y Shevek termina por comprender que sea Desar, sea Sabul, hay maldad más que amor, y también el deseo de adquirir poder sobre él, lo que es ciertamente bastante negativo para un anarquista.

En Urras, sin embargo, todos, también las personas menores, hablan de mala gana. En la comunicación política los habitantes de Urras son contenidos por aquel temor que es característico de la sociedad de clase y de casta, como ha subrayado Alexis de Tocqueville, y viene nutrido por un sistema político anarquista. El camarero de Shevek en Urras, Effor, es emblemático. Habla poquísimo, como Sabul y Desar, pero una vez que entre él y Shevek se instaura el vínculo de la común humanidad, su conversación deviene fluida y sin cautela, como la de cualquier persona de Anarres. Además, el modo de hablar apolítico que existe en Urras es difícil de comprender para Shevek. En Anarres se habla poco y claro, el práctico se presta a un modo de hablar directo, en un contexto en el cual las acciones van en géneros, de acuerdo con las palabras. En Urras, en cambio, el lenguaje es lema de la verdad, a un cierto nivel, y lema de la acción, a un otro. De aquí es un ejemplo claro la fiesta en casa de Vea. Shevek se equivoca totalmente sobre el sentido de los mensajes que Vea le envía, que tienen el fin de descubrir el juego del interlocutor y servir como tratativa en una relación de

do ut des. Durante la charla sobre el modo de vivir en Anarres y sobre la teoría de Shevek, surge un desagradable y corrosivo desprecio por las ideas, además del desprecio por los sentimientos. Los mil vericuetos del práctico en Anarres son siempre utilizadas con el fin de aclarar pensamientos y sentimientos, mientras los recursos expresivos de iónico de Urras llegan siempre con el fin de enojar, envenenar, engañar.

En la narrativa utópica, por consiguiente, la articulación política puede ser entendida en dos sentidos. Por un lado, se refiere a la estructura del organismo social y a las relaciones entre ciudadanos, gobernantes y agentes, por otro lado se refiere a la forma y contenido del lenguaje hablado en relación a la política. En ambos casos, sin embargo, el disimulado dominio de la opinión pública pone en peligro los aspectos anarquistas de Anarres, de hecho la sociedad de Anarres representa un nivel de articulación política claramente más avanzado que aquella de Ato y del resto de Urras. Y esto es otro ejemplo de Urras dividido, como distopía de la utopía de Anarres.

El Sindicato de Iniciativa no pudo más que estar en conflicto con la opinión pública y el control administrativo de Sabul en el instituto se refuerza durante la ausencia de Shevek. El motivo de esto es fácilmente identificable recordando que en *Noticias de ninguna parte*, de William Morris, el capítulo más breve es aquel llamado "A propósito de la política". Como ya fue observado, Le Guin ha declarado que ha escrito *Los Desposeídos* para representar el anarquismo en una novela, ya que nadie lo había hecho antes. Pero, ¿qué decir de *Noticias de ninguna parte* que, según uno de los más importantes historiadores del anarquismo, George Woodcock, representa la visión más cercana a la idea kropotkiniana, y además "la única utopía que había hecho referencia al anarquismo"? ¿Acaso *Noticias de ninguna parte* no constituye un precedente de la novela anarquista?

La respuesta está en las observaciones hechas por Woodcock a la visión utópica de Morris, observaciones que se ajustan a la mayor parte de las novelas anarquistas. Woodcock observa que *Noticias de ninguna parte* induce al lector la sensación de ser pasado "en un continuum donde la ordinarias relaciones temporales están terminadas", donde "la idea de que el progreso sea un bien absolutamente necesario se desvaneció" en la "dulce inmovilidad de un prolongado atardecer de verano". El lector es así "sorprendido en su bondad" por la simple razón que, como género literario, *Noticias de ninguna parte* es más una nouvelle que una novela, y la nouvelle, como ya hemos notado, puede permitirse no tener en cuenta las leyes de la entropía, o de la experiencia cotidiana del tiempo. En efecto, *Noticias de ninguna parte* trae en el mismo contenido tanto la forma específica (que es la de un sueño) como la nota de pasión nostálgica de Morris por la vida y la actividad de las villas medievales inglesas. La locuacidad de *Noticias de ninguna parte*, que según Robert Elliot, es un defecto del cual el mismo autor estaba "claramente" descontento, es debida

más a la necesidad de la forma visionaria (que comporta cualquier forma de diálogo terapéutico) que a la declarada verbosidad de los afiliados a la Liga Socialista (la verbosidad de los oradores políticos, por ley natural, es inversamente proporcional a la cantidad de su poder político).

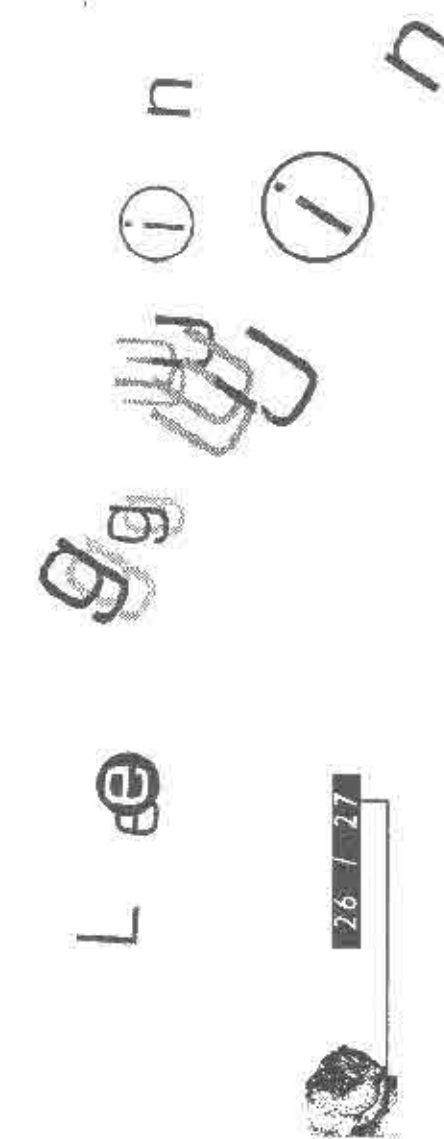
Hijos del tiempo

Los apasionados de la ciencia-ficción notarán características similares en la novela de Arthur C. Clarke, que establece un nuevo standard de verbosidad en la utopía tecnológica, natural por que Clarke ha escrito, en respuesta a esto, que le parece una peligrosa y creciente desafección por la idea de progreso. Pero *The Dispossessed* no es un sueño o una nouvelle, y por tal motivo no puede hacer menos que representar la propia utopía como ambigua. El planeta odoniano es ambiguo en el sentido de que no es perfecto, porque representa una utopía que tiene en consideración al hombre como realmente es (mortal, débil y potencialmente maligno) antes que como debería ser, esto es, angélico. La novela representa con precisión el anarquismo, que tiene la finalidad de maximizar ya sea la solidaridad, ya sea la autonomía individual, pero no es prueba del error; debe ser continuamente purgado de los "egoísmos" individuales y de la utopía social, entre ambas dos formas de "excremento", aunque sin embargo sean opuestas. Precisamente porque es ambigua, la utopía de Le Guin se libera de la acusación que puede ser movimiento de muchas otras visiones utópicas, aquella que se confía a una imposible naturaleza humana. Lo que significa exactamente que *Los Desposeídos* no, es un sueño, sino simplemente una novela, donde la autora con evidente pasión nos invita a considerar la posibilidad de mejorar nuestra existencia a través de una *metanoia* (cambio de opinión), a través de una conversión, antes que una transformación. Nuevas naturalezas y especies eternas pueden ser representadas en una nouvelle, pero en una novela deben aparecer "los hijos del tiempo". Para decirlo con las palabras de Bedap: "...nos hemos olvidado de que el deseo de poderío está en el centro de la naturaleza tanto como impulso al apoyo mutuo, y como tal puede ser encontrado en cada individuo, en cada nueva generación. ¡Ninguno nace odoniano más que nace civilizado!" Anarres no puede ser más que una utopía ambigua, un ideal no totalmente realizado, una nueva comunidad que se pone en peligro a sí misma: cada nueva generación no puede más que contener hombres y mujeres todavía no transformados en la promesa del anarquismo. Como dice Shevek, el tiempo no puede ser abolido de la teoría general que une la física simultaneísta con la secuencialista. Desde un cierto punto de vista, podemos decir que si Shevek hubiese sido un crítico literario o un novelista, hubiese habido un problema para reconciliar la idea de la eternidad presente en la nouvelle (la simultaneidad) con el proceder entrópico de tiempo que se encuentra en la novela (la secuencialidad). Así, su búsqueda de una so-

lución al problema de la ambigüedad en física no es más que una metáfora de la búsqueda por su creador de una solución al problema de la ambigüedad inherente al dualismo de un ideal visionario inmerso en un tiempo "real".

Los Desposeídos no puede resolver esta ambigüedad. Puede sólo dejar a los odonianos librados a su incierto futuro, que depende de las acciones de los hombres y mujeres "verdaderos": algunos modestos, otros nobles. Pero Anarres posee valores individuales justos y un cuerpo de valores sociales admirables. El rey Utopo de Tomás Moro había dado a sus isleños una imagen exacta de su futuro, permanente y sólido tanto como la premonición humana puede consentir. La madre fundadora Odo ha dado a sus secuaces solamente libertad de pensar y un lugar donde comenzar, además de un empuje de esperanza contra cada frustración. Es todo cuanto pueden tener los hijos del tiempo.

[Trad. de Volontá, año XLVII, nº 3/4, 1993, por Raúl Illiescas, Rev. técnica de H.T.]



Para una historia de la izquierda en la Argentina

Reflexiones preliminares

Jorge Cernadas/Roberto Pittaluga/Horacio Tarcus

Mientras en todo el mundo, incluidos los países latinoamericanos, la crisis de fin de siglo propició una enorme masa de estudios sobre la historia de las izquierdas, en nuestro país esta cuestión no parece conlamar la atención del mundo académico ni de la propia izquierda partidaria. En un contexto de relegamiento historiográfico, apatía política y dispersión o incautación de fuentes, los autores de esta nota hacen su apuesta por la memoria histórica: proponen un ordenamiento y un relevamiento crítico de la literatura existente en relación al tema y pasan revista de los obstáculos con que hoy se enfrenta un programa de estudios sobre la historia de la izquierda en la Argentina.

"...escribir la historia de un partido no significa ir a cava que escribir la historia general de un país desde un punto de vista monográfico"
Antonio Gramsci

Introducción

A más de una década de iniciada la llamada "transición democrática", todo parece indicar que, parafraseando a Gabriel García Márquez, la historia de la izquierda argentina no tiene quien la escriba. Después de los esfuerzos de las historias militantes en las primeras décadas del siglo, la historiografía académica local abrió cierto espacio, a partir de los años 60, a los estudios sobre la clase obrera argentina. En los 80 y 90 el interés académico se orientó a lo que un tanto difusamente dio en llamarse los "sectores populares". Pero ni entonces ni hoy aparecen signos visibles de interés historiográfico en la trayectoria de los partidos de izquierda en la Argentina. Para verificarlo, basta contrastar la escasa y fragmentaria producción local con la variedad, cantidad y calidad de las investigaciones sobre la izquierda en los países europeos, o incluso en otros países de América Latina, como el Brasil, Venezuela, México, Uruguay o el Perú. Originadas tanto en medios políticos como académicos, esas investigaciones han dado lugar a una rica masa bibliográfica de historias partidarias, estudios monográficos, biografías o historias de vida de dirigentes y militantes, recopilaciones de fuentes, etc.

En primera instancia, podría argumentarse que el vacío historiográfico local expresa lo que suele juzgarse como la irrelevancia de las fuerzas políticas de izquierda en la historia del país, particularmente desde el surgimiento del peronismo. Es verdad que no encontramos aquí participación de aquellas en experiencias de poder —como en Chile, durante el Frente Popular y la Unidad Popular— ni en ensayos de insurrección, como el del PC brasileño en los años 30, ni desde luego en procesos revolucionarios victoriosos, como el del Movimiento 26 de Julio en la Cuba de los 50. No obstante, su papel político y cultural en la historia nacional no podría negligirse; más aún, acaso haya sido mayor en la Argentina que en los países latinoamericanos primeramente nombrados. Si se piensa, por ejemplo, en su rol en la construcción de organizaciones sindicales, mutuales y cooperativas, en el activismo y la difusión cultural, o en su intervención política en acontecimientos mayores de este siglo, desde la Semana Trágica al Cordobazo. Sus persistentes fracasos a la hora de traducir políticamente su peso social no pueden oscurecer su no menos persistente presencia, renovada bajo diversas formas durante más de un siglo, en el seno de la sociedad. Seméjante borradura —a la vez política y académica— sugiere algunos comentarios. En primer término, que ella coadyuva a condenar a las débiles izquierdas argentinas de hoy a una suerte de presente perpetuo, en la medida en que la dificultad de pensar su pasado es inseparable de la de pensar su futuro. Desde luego, en la Argentina de hoy también las fuerzas políticas interesadas en la conservación del orden existente carecen de un horizonte de futuro que vaya más allá, digamos de las elecciones de 1999 (si no de 1997), pero obviamente ello no proporciona consuelo alguno: lo que puede ser cómodo —y hasta funcional— para estas fuerzas, hoy ampliamente hegemónicas, es catastrófico para las que pretenden ser transformadoras. En ese sentido, una empresa de recuperación crítica de la memoria en este terreno aparece, pues, como un momento necesario para cualquier renovación de las izquierdas tanto en el seno del campo político como en el de nuestro módico campo historiográfico. ¿Qué obstáculos se presentan a una empresa político-intelectual de este tipo? Sin afán exhaustivo, es posible señalar diversos problemas para poner en marcha un programa de investigación sistemática de la historia de

IZQUIERDA

CRÍTICA Y ACCIÓN SOCIALISTA

Año 2, No. 1 Buenos Aires, Octubre de 1998



SUMARIO

Jorge Cernadas/Roberto Pittaluga/Horacio Tarcus: Para una historia de la izquierda en la Argentina. Reflexiones preliminares. 5

Horacio Tarcus: La izquierda argentina. El primero y más evidente lo constituye el problema del acceso a las fuentes. Ya es casi un lugar común advertir sobre esa particular política pública consistente en no tener ninguna política para la formación y preservación de archivos o hemerotecas, aceptablemente provistos con material de este tipo, o para la subvención de ediciones de fuentes o estudios sobre estos temas. 20

la izquierda argentina. El primero y más evidente lo constituye el problema del acceso a las fuentes. Ya es casi un lugar común advertir sobre esa particular política pública consistente en no tener ninguna política para la formación y preservación de archivos o hemerotecas, aceptablemente provistos con material de este tipo, o para la subvención de ediciones de fuentes o estudios sobre estos temas. Sin embargo, la cuestión no se agota allí. Las propias organizaciones partidarias de la izquierda generalmente custodian celosamente sus archivos —aun los referidos a etapas remotas de su trayectoria— de los investigadores ajenos al aparato, ante el "riesgo" de que éstos produzcan versiones "revisionistas" o insuficientemente gloriosas de la historia del Partido. Por razones distintas, también en los medios académicos aparecen demasiado frecuentemente ejemplos de desinterés o desidia —cuando no de mezquindad o recelo. De hecho, la investigación se elitiza (vgr. queda en manos de los pocos que acceden a recursos institucionales —siempre escasos— necesarios para viajar, microfilmear, etc.), y por eso mismo se empobrece (son pocos los que investigan, y aún menos quienes tienen la "llave" de algún fondo documental valioso, que a menudo se torna tan inaccesible, en la práctica, como los que están en manos de las fuerzas de seguridad argentinas). Por todas estas vías, se desincentiva en una situación por lo menos paradójica: la tarea de investigación, sobre un asunto público por definición como es la vida política (en este caso, digamos, "del pasado"...), se privatiza, e incluso pasa a ser cosa de caza de subsidios y otros recursos institucionales, para seguir reproduciendo más de lo mismo. Un segundo obstáculo está relacionado con las orientaciones dominantes en materia de investigación en historia y otras ciencias sociales en las últimas décadas. Huelga recor-

dar que el clima político-cultural durante la última dictadura militar no era el más propicio para emprender un programa de indagación sobre la izquierda argentina. Tampoco la década larga que nos separa de su fin resultó, sin embargo, muy fructífera en ese terreno: en el contexto de una profunda recomposición del campo intelectual, historiadores y otros científicos sociales, particularmente los de la generación que produjo su obra "madura" en estos últimos años, orientaron sus preocupaciones —con escasas excepciones— hacia otros territorios (lo que no impedía que ocasionalmente se mencionara algún episodio de la historia de la izquierda para subrayar su déficit de aprecio a la institucionalidad Republicana). No hubo que esperar aquí a la crisis final de los "socialismos reales" para decir, en palabras de Hobsbawm, "adiós a todo eso". Así, por ejemplo, ni siquiera el renovado campo de la "historia social" incluyó en su expandido radio de interés la historia de las fuerzas políticas de izquierda, ausencia sobre la que volveremos más adelante. Sin pretender una explicación acabada de esta evolución, parece razonable señalar al menos dos puntos. Por un lado, es probable que en un campo académico históricamente tan sensible a los avatares políticos como el argentino se haya advertido, luego de 1976, que la relación entre las clases subalternas y las instituciones que pretenden encarnar sus intereses (vgr. partidos) es más mediada y compleja de lo que ciertos vanguardismos postulaban hasta entonces. El truco y la fácil represión de las organizaciones políticas de izquierda desde mediados de los años 70 debe haber arrojado una luz cruda, pero sin duda intensa, sobre este problema. Simultáneamente, ciertos cuestionamientos —de circulación no sólo local— a la vigencia de la "forma partido" en la cultura política de izquierdas deben haber contribuido también al desinterés por la historia de este tipo de organizaciones. Finalmente —aunque no menos importante—, es evidente que se fue abriendo una profunda crisis de la antigua confianza del "imagen izquierdo" del campo intelectual en la capacidad de la clase trabajadora para transformarse radicalmente en la sociedad (en otras palabras: para que historiar los proyectos políticos del pasado cuya realización revolucionaria se fundaba en dicha confianza, cuando en el presente no sólo está en cuestión la capacidad revolucionaria del sujeto, sino incluso el sujeto mismo?). Un tercer problema está vinculado con las propias organizaciones de izquierda. A lo ya senalado respecto de su escasa o nula disposición a franquear el acceso de los archivos partidarios a investigadores ajenos a la organización, puede agregarse que la izquierda partidaria no ha promovido ningún proceso significativo de investigación o autorreflexión. Es verdad que existen unos pocos trabajos ámbitos sobre la historia de algunas vertientes de la izquierda argentina, pero se trata por lo general de versiones "oficiales" u "oficiosas", cuyo diseño —como discutiremos más adelante— tiende a eludirse, antes que a plantear o responder, los interrogantes esenciales de cualquier labor historiográfica crítica.

Para terminar estos comentarios, cabe preguntarse si no existe todavía un obstáculo mayor, de orden político, que engloba de algún modo a todos los anteriores: ¿hay sectores significativos de la sociedad argentina interesados en recordar (construir) la historia de sus fuerzas de izquierda? En tiempos en que la "re-elección" se debate seriamente en la agenda política, parece inevitable pronunciar un sí que conlleva tanto una respuesta como una apuesta. Ella consiste en suponer que no habrá un futuro alternativo a este presente para los oprimidos, que no demande un balance histórico-político de la trayectoria de la izquierda argentina, aunque ello signifique —dado lo poco que se avanzó hasta hoy en ese sentido— emprender una difícil elaboración colectiva de la experiencia de la derrota de los 70. La suerte de un programa como el que alentamos tiene una especificidad intelectual, pero está estrechamente ligada a la historia presente y a la política: no habrá lugar para un balance histórico de la izquierda si no es en el seno de un balance político colectivo; pero, por otro lado, no habrá posibilidad de remontar la derrota ni de refundar un proyecto emancipatorio en nuestro país sin un balance crítico de las experiencias del pasado. En suma, cualquier proyecto independiente que busque poner en marcha un programa de investigaciones sobre la izquierda argentina, no puede ignorar los múltiples obstáculos que debe afrontar. El primer desafío será salir de la paralizante encerradura que hemos esbozado, signada por la desidia de las políticas públicas, el desinterés del mundo académico y el monopolio corporativo de las organizaciones de la propia izquierda.

Tipos de literatura

Dado que el trabajo historiográfico pasa, en la etapa actual, por la evaluación crítica de la literatura existente, es conveniente detenerse brevemente en algunas consideraciones al respecto. La masa de trabajos referidos directa o indirectamente al tema es de un tenor muy variado y de desigual valor, desde abordajes políticos o periodísticos hasta investigaciones académicas, pasando por trabajos de orden monográfico, biografías, memorias, testimonios, etc. Para una mejor evaluación de la literatura existente, es conveniente esbozar previamente una tipología general de carácter orientativo:

1) *Memorias, testimonios, autobiografías* de dirigentes y militantes políticos, sindicales, estudiantiles, etc. Son fuentes invaluable, pues aportan información o reflexiones sobre todas aquellas temáticas "menores" que habitualmente quedan fuera de los hitos tradicionales: datos biográficos (de especial interés son los relativos al origen social del militante, las primeras influencias intelectuales, los itinerarios políticos, los vínculos con otras figuras, etc.), observaciones "micropolíticas", referencias a la relación entre política y vida cotidiana, etc. Relativamente abundantes para las primeras décadas de nuestro siglo (figuras del anarquismo y so-

IZQUIERDA

CRÍTICA Y ACCIÓN SOCIALISTA

Año 1, No. 1 Buenos Aires, Enero-Marzo de 1998



El dibujo de [Nombre], [Nombre]

cialismo), lamentablemente se hacen menos comunes en las décadas siguientes; es posible suponer que las violentas condiciones de la vida política nacional hayan hecho poco propio un tipo de literatura confesional que implicaba hacer nombres de familiares, amigos y camaradas, empujando más en el sentido del resguardo, del anonimato y del silencio. A este obstáculo se suman otros: el estricto sentido de la confidencialidad en las organizaciones de tipo leninista, o el exacerbado sentimiento de lealtad partidaria que indujo al silencio auto-impuesto aun a militantes expulsados de sus organizaciones. Como ejemplos típicos de literatura testimonial pueden mencionarse la *Vida de un proletario*, del militante anarquista Pascual Vuotto, los *Recuerdos de un militante socialista* de Enrique Dickmann, o *Mi paso por la política* de Nicolás Repetto. Para salvar siquiera parcialmente la carencia de este tipo de literatura es imprescindible apelar a la historia oral. Esta metodología tiene todavía escasa difusión en nuestro país (caso el primero haya sido el "Proyecto de Historia Oral" del Instituto de Tella), y aún no ha generado entre nosotros un debate teórico-metodológico sobre sus alcances y sus límites comparable al que tiene lugar en los países centrales.

2) *Historias oficiales*. Su característica central es la ausencia de cualquier sentido crítico, su estilo pedagógico y su carácter propagandístico. Se recortan según un formato tradicional de historia interna del partido (siguiendo los sucesivos Congresos y Conferencias). Suelen instituir una fundación mítica, y con ella uno o más "padres fundadores" presentados olímpicamente como dirigentes naturales, concentrando en su figura múltiples atributos (políticos, teóricos, organizativos, oratorios, periodísticos, etc.). A menudo confunden la historia del partido con la de su dirección. Atienden princí-



palmente a las políticas adoptadas por ésta en cada período, a las relaciones del partido con el movimiento obrero u otros movimientos sociales, a los vínculos con otros partidos, al comportamiento electoral y, cuando la tienen, a la actuación parlamentaria. Tienen un carácter "proyectivo", buscan instituir una tradición, inscribiendo la historia del partido en un linaje; establecer líneas de continuidad más allá de las coyunturas y justificar para cada momento histórico la adopción de ciertas políticas, destacando los méritos del partido y de su dirección ante una política que se mostraría "correcta", mientras por otra parte intentan justificar conflictos internos, purgas o deserciones responsabilizando a antiguos dirigentes de las "líneas incorrectas" ("desviaciones").

Con todo, son fuentes siempre útiles, no sólo para estudiar las estrategias de autolegitimación de una dirección determinada, sino también para conocer datos primarios no siempre fácilmente accesibles: los redactores de este tipo de trabajos cuentan habitualmente con un archivo partidario al que el investigador independiente raramente accede. Así, la *Historia del socialismo argentino* de Oddone cuenta con el valor adicional de transcribir minuciosamente inapreciables documentos. Por otra parte, una lectura crítica de esta literatura puede extraer conclusiones provechosas, aun de sus omisiones o sus silencios. Hay que tener presente que no son siempre ni meramente construcciones propagandísticas arbitrarias: muchas veces son la puesta en escritura del relato mítico que sobrevive entre sus miembros a través de los años. En ese sentido, puede ser provechoso leerlas "antropológicamente", esto es, como relatos que sirven a la cohesión de un grupo humano, o simultáneamente, en tanto racionalizaciones de un sujeto colectivo. Además, es necesario distinguir dentro de este bloque, dos tipos de "historias oficiales": por un lado, las más antiguas, producto del esfuerzo de militantes, a menudo obreros, como los trabajos de Diego Abad de Santillán sobre el anarquismo vernáculo o la obra citada de J. Oddone. Un segundo modelo, que termina por configurar un verdadero prototipo, característico del período stalinista, lo constituyen las historias con-

feccionadas por aparatos políticos de mayor envergadura, como las historias oficiales de los partidos comunistas, adonde a las características señaladas debe agregarse una importante dosis de manipulación y tergiversación histórica (nuestro ejemplo vernáculo es el célebre *Esbozo de historia del partido Comunista de la Argentina*). Otros ejemplos de historias oficiales u oficiales son *La izquierda nacional y el FIP* de N. Galasso, *El trotskismo en la Argentina* de O. Coggiola, *El trotskismo obrero e internacionalista en la Argentina* de E. González, etc.

3) Contra-historias oficiales. Se trata de estudios críticos de las historias oficiales, a menudo concebidas como verdaderos contrapuntos: mientras aquéllas buscaban mostrar el carácter siempre correcto de la línea que terminaba abriéndose paso en la dirección del partido, las contra-historias buscan mostrar su "descolocación" permanente, atribuyéndoles ya sea un "vicio" de origen o bien una "desviación" irreversible en determinado momento de su historia. En general, este tipo de literatura proviene de ex-militantes que buscan saldar sus cuentas con su partido de origen, procurando victorio de legitimación para, por otra parte, relegitimar una nueva opción política: es el caso de los ex-comunistas que hacen la contra-historia del PCA (como Rodolfo Puiggrós, Juan José Real o José Ratzler), o de ex-socialistas que hacen la contra-historia del PS (Jorge Eneas Spilimbergo o José Vazirani). En otros casos, las contra-historias son elaboradas desde otras alternativas de izquierda, enfrentadas a la cuestionada: es el caso de un trotskista populista (Jorge Abelardo Ramos) ocupándose del PCA, o del nacionalista de izquierdas J. J. Hernández Arregui historizando el fatal desencuentro de las izquierdas con el "ser nacional". Seguimos aquí en el terreno de historias escritas en el fragor del combate político, que quieren neutralizar la propaganda oficial con su contra-propaganda. No están interesadas en una evaluación ponderada de los aciertos y errores de una corriente política, ni en una comprensión crítica de la orientación de sus actores: buscan condenar antes de comprender. Si las anteriores buscaban *ex-post* en sus documentos la cita que se ajustase a la posición correcta, los contra-historiadores se empeñan en lo contrario: buscan la cita comprometedora, que ponga en evidencia el error o el revisionismo permanente. Con todo, tienen muchas veces la virtud de problematizar el carácter lineal y heroico de los relatos oficiales, y de exhumar documentos útiles para contrastar con los anteriores. Ejemplos típicos de esta de literatura lo constituyen los trabajos de Rodolfo Puiggrós (*Historia crítica de los partidos políticos*), Juan José Hernández Arregui (*La formación de la conciencia nacional*) y Jorge Abelardo Ramos (*El Partido Comunista en la política argentina*). Más reciente, merece citarse el trabajo de Jordán Oriolo sugestivamente titulado *Anti-esbozo de historia del partido comunista de la Argentina*.

4) Investigaciones de académicos extranjeros. Si bien ha sido la historia de la clase trabajadora argentina la que conitó la mayor atención de los investigadores extranjeros, contamos en este rubro con trabajos de excepcional valor, convertidos hoy en obras de referencia. La mayor parte fue realizada en los años 70, aunque Robert Alexander viene trabajando con mucha anterioridad. Además de tratarse de destacados especialistas, en todos los casos contaron con recursos materiales poco comunes en el investigador local. Por ejemplo, estas obras revelan un excepcional acceso a fuentes primarias escasas o inexistentes aquí: en ese sentido, el libro de Richard Gillespie sobre Montoneros nunca hubiera podido escribirse desde la Argentina. Además, la imagen de investigador disfuncionado que ofrece un extranjero puede favorecer algunos testimonios orales no siempre accesibles al investigador argentino: Alexander tuvo el privilegio de recorrer América Latina entrevistando dirigentes comunistas y trotskistas. La perspectiva de los investigadores extranjeros puede también ser útil al investigador local para ayudarlo a romper con cierta inmediatez en relación a su objeto, contribuyendo al distanciamiento historiográfico a través de juicios más ponderados, mediante la apelación al método comparativo, etc. No obstante su indiscutible valor, esta literatura no es en modo alguno definitiva. Las ventajas de la distanera muestran también su contracara, pues al investigador extranjero pueden escapársele ciertos sentidos subyacentes de acciones o discursos sólo perceptibles mediante la constatación con una cultura propia del nativo o el asimilado. Este tipo de investigación raramente alcanza la perspicacia analítica y la agudeza política de un Gillespie. Casi siempre se trata de investigaciones serias y documentadas, pero recortadas según una matriz historiográfica muy tradicional, que las torna excesivamente descriptivas para nuestras actuales necesidades.

5) Ensayos histórico-políticos de los años 80 sobre las fuentes de la violencia. En efecto, los 80 presenciaron un breve paréntesis de producción y discusión sobre la izquierda argentina, aunque fuese a través de una mediación: aquí el tema central es el lamentado desencuentro de las tradiciones políticas y culturales argentinas con la democracia. En esos años se volvió, pues, oblicuamente, sobre la izquierda, buscando, en su historia y sus tradiciones, claves que permitiesen explicar su creciente desapego por el idealismo democrático así como su simultánea orientación hacia la lucha armada e incluso hacia una verdadera "cultura de la violencia". Los riesgos de este tipo de abordaje, apenas se generalizó, no tardaron en mostrarse: la afanosa búsqueda de una "esencia" antidemocrática en la concepción que la izquierda tendría de lo social y lo político, además de desajustarla unilateralmente de las concepciones no menos "antidemocráticas" del resto del arco político argentino (la UCR incluida), fue en desmedro de la investigación histórica. Esta franja produjo, sin embargo, ensayos

críticos corrosivos, como los de Carlos Brocato, e investigaciones sugestivas, como las de María Matilde Ollier, aunque su prototipo lo constituyen textos como el de P. Giussani (*Montoneros. La soberbia armada*) o el de C. Hill y D. Tatzky (*La nueva izquierda argentina*), los que, cada uno en su estilo (ensayístico-periodístico el primero, académico el segundo), mostraron los límites de un tipo de literatura que, nacida en los albores de la transición democrática, fue más proclive a demonizar la izquierda y revalorizar las instituciones y las prácticas democráticas que a intentar comprenderlas críticamente.

6) Nuevas aportaciones. Incluyamos en este apartado el conjunto de la nueva producción sobre el tema, surgida a partir de 1984. Es, ciertamente, un conglomerado demasiado heterocelito, pero es difícil todavía discernir dentro de él tendencias claras y distintas. Es posible, de todos modos, hacer algunos señalamientos sobre el conjunto. Recordemos que en Europa y los Estados Unidos las investigaciones iniciales sobre el tema, producto de historiadores militantes, fueron relevadas y hasta desplazadas hacia los años 80 y 60 por la historia académica. En la Argentina este desplazamiento se opera sólo de modo parcial: a partir de los años 60 los investigadores locales (e inclusive aquellos extranjeros que se vieron atraídos por el estudio de las clases subalternas de nuestro país) comenzaron a ocuparse fundamentalmente del movimiento obrero argentino: cuando se interesaron por las corrientes políticas, trabajaron principalmente sobre el anarquismo y, en menor medida, sobre el socialismo. El interés historiográfico por las corrientes políticas de izquierda no iba, con todo, más allá de los años '30. A partir de entonces, el interés se circunscribe al peronismo. Esto es notorio en el caso del socialismo argentino: casi no existen obras de conjunto sobre esta corriente, o investigaciones que indaguen más allá de los '30; la historia oficial de Oddone, escrita en esa década, se centra en el período fundacional; la obra de referencia sobre el tema, *The Socialist Party of Argentina*, de R. Walter, concluye en 1930. En relación al partido comunista o a las corrientes trotskistas, el vacío académico local es absoluto, mientras que los abordajes sobre la nueva izquierda han prestado mayor atención a los procesos culturales que a los sociales y políticos (S. Sigal, O. Terán).

Sólo parcialmente el nuevo cuerpo de trabajos viene a llenar este vacío. En la mayor parte de los casos, son obras surgidas en la periferia del mundo académico, y provenientes de investigadores jóvenes. Se trata de un tipo de literatura casi siempre de mayor calidad historiográfica que las historias oficiales o las contrahistorias (de origen militante), que incorpora el aporte de nuevos enfoques y métodos, que explicita con mayor celo profesional la procedencia de sus fuentes, etc. Adolece, en cambio, de ciertos límites que tienen que ver con la ausencia de proyectos de investigación colectivos de largo plazo: se trata, en la mayor parte de los casos, de

trabajos monográficos, útiles por su erudición o su aporte a la elucidación de tal o cual proceso histórico, pero huérfanos de una inscripción en relatos históricos mayores, lo que constituía el gran atractivo de muchas historias oficiales o contrahistorias, como las de Puiggrós o Ramos. Las generaciones de historiadores mayores sólo se ocuparon tangencialmente de esta cuestión, aunque estos años vimos aparecer nuevas investigaciones de autores como Alberto Pla, Mario Rapoport y Dardo Cúneo. Las valiosas compilaciones de documentos del peronismo realizadas por R. Baschelli, han provenido del campo extra-académico y carecen de cualquier equivalente en materia de edición de documentos de la izquierda argentina entre 1983 y 1995, fue fruto de la labor desplegada por Oscar Troncoso al frente de su "Biblioteca Política Argentina" en el marco del lamentablemente desaparecido Centro Editor de América Latina. La desaparición de José Arión en 1991, tanto por su calidad de investigador como de animador intelectual de las jóvenes generaciones, ha dejado un vacío difícil de llenar por mucho tiempo.

A pesar de la enorme tradición argentina en la edición de revistas de todo tipo, no contamos con publicaciones centradas en investigaciones y documentos sobre la izquierda argentina. Ahora bien, si no hay, pues, equivalentes locales del *History Workshop Journal* de Londres o *Le Mouvement Social* de París, algunas publicaciones argentinas han sido más sensibles que mirar a la cuestión. En ese sentido, no puede dejar de mencionarse a revistas como *Todo es Historia*, especialmente en sus primeros años — con las colaboraciones de O. Bayer, F. Quesada, E. Corbière — a los *Cuadernos de Historia* que en los años 80 dirigió Leonardo Paso (y que en los 90 se transformaron en *Nueva Historia*) y a una publicación de argentinos entonces exiliados en París, *Apuntes para la historia del movimiento obrero y antimperialista latinoamericano*, lamentablemente de corta existencia (1979-1980).

No obstante lo dicho, podríamos mencionar — sin pretensiones de exhaustividad — nu-



merosos estudios en curso sobre la izquierda argentina, su historia y sus tradiciones, provenientes en su mayoría de lo que puede llamarse la "generación intermedia" de historiadores: los de Edgardo Bilsky sobre anarquismo y sindicalismo, los de Ricardo Falcón y su equipo de la Facultad de Humanidades de Rosario, los de Dora Barrancos sobre cultura y educación anarquistas, las investigaciones sobre socialismo de Cristina Torti, Pablo Lacoste, Sergio Berensztein y Nicolás Inigo-Carrera, los estudios sobre comunismo de María Caldelari, las investigaciones sobre izquierda peronista de Cecilia Luvece y German Gil, los trabajos del grupo de la revista *Entrepassados* (Juan Surrano, Patricio Geli), la investigación en curso sobre la historia del PRT de Pablo Pozzi y su equipo, etc.⁷ Pero está claro que, por el carácter orgánico de este conjunto de investigaciones, por tratarse de una enumeración seguramente incompleta, y dado que estamos hablando de investigaciones en proceso de elaboración, cualquier balance, e inclusive diagnóstico, que vaya más allá de lo enunciado, resultaría prematuro.

Apuntes metodológicos para una historia de la izquierda

(a) Distanciamiento y emprumado

Un primer problema a considerar — y que remite a un *locus* clásico de la epistemología histórica — es el del compromiso y el distanciamiento, tanto más porque nuestro objeto, por reducida que hoy haya quedado la izquierda y por lejano que sea el período de investigación escogido, no invita al análisis desapasionado. A pesar de que en momentos como el presente la izquierda argentina pareciera no poseer más que un interés histórico (y por momentos, como queda dicho, ni siquiera eso), su abordaje no deja de tener una alta carga política. Es un pasado que remite directa o indirectamente a intereses creados, a mitos establecidos, o a conflictos de poder que viven o sobreviven en el presente.

El primer problema metodológico no es tanto, pues, cómo escribir la historia de la izquierda sino desde dónde escribirla. Hace algunos años, lamentándose de la estrechez de las historias "oficiales", Hobsbawm propiciaba el siguiente método: "La única manera existente hasta ahora de que un organismo público escriba la historia 'oficial' de una organización consiste en entregar los materiales a uno o varios historiadores profesionales que tengan la suficiente simpatía hacia ella como para no entrar a saco en la misma, con el suficiente distanciamiento como para no temer buscare en todas partes con temor a descubrimientos inesperados y desagradables..." (Hobsbawm, p. 21) Queda claro que aquí no nos interesa estimular centralmente la producción de historias oficiales, sino retener esta dialéctica entre *simpatía* y *distanciamiento* que recomienda el historiador británico.

En efecto, el *distanciamiento* sin el contrapeso de la *simpatía* puede conducir a ciertas distorsiones historiográficas: no nos referi-



mos a específicas simpatías políticas del historiador con la corriente estudiada, sino a una básica actitud de comprensión por su parte, de sensibilidad ante sujetos y situaciones; sabemos, por ejemplo, lo poco que ha contribuido a la comprensión del comunismo casi toda la literatura occidental del período de la guerra fría. Pero la *simpatía* sin el contrapeso del *distanciamiento* empuja al historiador a confundirse con su objeto. Aun admitiendo las mejores intenciones por parte del historiador, regularmente el producto es una racionalización prolija, escrita con formato académico, del relato mítico que produce la misma institución. Una historia crítica de la izquierda no puede escribirse desde el punto de vista de la lógica del aparato partidario y de sus necesidades de legitimación; si su punto de vista ha de ser, como quería Benjamin, el de los vencidos, la preceptiva benjaminiana no puede entenderse en un estrecho sentido partidario, sino en el de la praxis colectiva de las clases subalternas, concebida como "laboratorio de experiencias, fracasos y éxitos, campo de elaboración teórica y estratégica, en donde se imponen el rigor y el examen crítico para fijar la realidad histórica y, por ese camino, descubrir sus resortes ocultos, para inventar y por tanto innovar a partir de un momento histórico percibido como experiencia" (Haupt, p. 27). Este criterio metodológico previene de la construcción de esquemas a priori, propios de las visiones esencialistas de la historia. G. Haupt, evaluando también los límites de la literatura oficial, nos ha recordado que las obras de la historia militante de la izquierda que mejor han sobrevivido al paso del tiempo provinieron de figuras que tuvieron que enfrentarse con los guardianes de las leyendas oficiales, tales los casos paradigmáticos de Franz Mehring y Arthur Rosenberg

(Haupt, pp. 18-20). Entre los historiadores europeos socialistas que pueden inscribirse dentro de esta tradición independiente y crítica, que han sabido encontrar el punto de equilibrio que les permitió la toma de partido en la historia sin hacer historia partidaria, merecen citarse figuras como Rjazanov, Isaac Deutscher, E. P. Thompson, Raphael Samuel, Pierre Broué, sin olvidarnos del propio Haupt. Pocas veces encontramos en nuestro país esfuerzos semejantes de erudición, pasión por la búsqueda de nuevas fuentes, espíritu crítico e independencia de criterio. Con todos los límites de la literatura local señalados arriba, y salvando las distancias, puede decirse que los mejores aportes al conocimiento de la historia de nuestra izquierda provinieron aquí de figuras como Diego Abad de Santillán, Jacinto Oddone, Sebastián Marotta, Osvaldo Bayer y Pancho Arió, por otra parte deudores de esa tradición internacional.

(b) *La preceptiva gramsciana: la historia del partido como historia nacional.*

Uno de los rasgos más notorios de lo que arriba hemos llamado "historias oficiales" u oficiosas es la construcción de un modelo de relato caracterizado por el encierro autorreferencial —y autoglorificador— en la "historia interna" de la organización, en desmedro de lo que Anderson ha llamado, siguiendo a Gramsci, el "equilibrio nacional de fuerzas", del que esa organización "no es más que un momento y que forma el contexto dentro del cual debe funcionar" (Anderson, 1984, p. 154). A este respecto, las fragmentarias pero agudas observaciones formuladas por Gramsci hace décadas siguen teniendo un enorme valor orientador.

"¿Cómo deberá ser la historia de un partido?" comienza preguntándose el marxista italiano: nunca será, responde, "la mera historia interna de una organización política", lo que la restringiría a las polémicas ideológicas entre sus principales dirigentes. Tampoco puede ser la historia de los hombres que siguieron a esos promotores, la de los congresos, las votaciones y el conjunto de actividades partidarias. "Evidentemente, será necesario tener en cuenta el grupo social del cual el partido en cuestión es la expresión y la parte más avanzada. La historia de un partido, en suma, no podrá ser menos que la historia de un determinado grupo social. Pero este grupo no está aislado; tiene amigos, afines, adversarios, enemigos. Sólo del complejo cuadro de todo el conjunto social y estatal (y frecuentemente también las interferencias internacionales) resultará la historia de un determinado partido, por lo que se puede decir que *escribir la historia de un partido no significa otra cosa que escribir la historia general de un país desde un punto de vista monográfico*, para subrayar un aspecto característico".

Hay, pues, dos modos de concebir la historia de los partidos: "El sectario se exaltará frente a los pequeños actos internos que tendrán para él un significado esotérico y lo llenarán de místico entusiasmo. El historiador, aún dando a cada cosa la importancia que tiene en el cuadro general, pondrá el acento sobre todo en la eficacia real del partido, en

su fuerza determinante, positiva y negativa, en haber contribuido a crear un acontecimiento y también en haber impedido que otros se produjesen".

Ya nos referimos, arriba, a los alcances y límites de historias oficiales u oficiosas que relatan minuciosamente la vida institucional de las corrientes políticas argentinas y que abundan en las virtudes de sus dirigentes. La historia que hoy necesitamos sólo puede encararse desde la perspectiva del historiador que postula Gramsci en último término. En la obra del historiador, a través de la historia del partido, debe vislumbrarse la de su sociedad; a través de la biografía intelectual, debe poder apreciarse el conjunto de la vida cultural, desde el ángulo particular del sujeto escogido para el estudio.

No es que las historias oficiales u oficiosas de la izquierda no se ocupen de la clase obrera argentina, o de tales o cuales aspectos de la historia del país. Tampoco se quiere plantear, ni mucho menos, que no sea legítimo escribir historia desde una posición política definida. *El problema de este tipo de literatura es que se limita a ver la historia desde la perspectiva del partido en lugar de ver el propio partido desde una perspectiva histórica*. Siguiendo con la tipología de Gramsci, podríamos decir que mientras el historiador se pregunta por la relevancia del partido en la historia del país, el sectario la presupone. El historiador, sin dejar de hacer política, hace ciencia; el sectario, literatura de propaganda. El primero dialoga críticamente con su público, busca persuadir a sus interlocutores sobre la fuerza de sus tesis; el segundo busca convencerlo de sus verdades. El historiador, si logra demostrar la relevancia del partido en la historia nacional, puede contribuir eficazmente a una causa política. El sectario sólo dialoga con su secta y sus simpatizantes y su discurso sirve para reafirmar la fe de los previamente convencidos (Gramsci, pp. 46-47).

(c) *Dimensiones de análisis: lo social y lo político*

Señalábamos en la Introducción el vacío académico y político existente en nuestro país respecto de la historia de las organizaciones políticas de izquierda, y algunos de los obstáculos a sortear para intentar comenzar a superarlo. A lo dicho hasta aquí sobre las orientaciones dominantes en investigación en el campo de la historia, cabe agregar ahora algunas observaciones más puntuales. Es indiscutible que la renovación y expansión de la historia social en los últimos años conllevó una atención nueva —y sin duda refrescante— a dimensiones tradicionalmente obliteradas en la historia del movimiento social argentino. Por ejemplo, y acaso como reacción a sus versiones más replegadas hacia la relación entre los trabajadores y sus instituciones tradicionales (sindicatos, partidos, etc.), temas de investigación como la cultura y las condiciones materiales de vida o de trabajo de los "sectores populares", los cruces y conflictos entre cuestión étnica e identidad de clase o los problemas de género adquirieron una legitimidad y relevancia impensables poco tiempo atrás.

La historia de las organizaciones políticas, mientras tanto, en lugar de beneficiarse de la renovación, quedó prácticamente fuera de agenda, acaso como resultado de un consenso —al menos tácito— en el sentido de que no valía la pena —ni aun con herramientas nuevas— volver a explorar ese terreno, el predilecto —y no sólo en Argentina— de los viejos historiadores-militantes. Declamamos en la Introducción que la derrota de 1976 parece haber contribuido a complejizar —y más aún, a perplejizar— las percepciones vigentes sobre la articulación entre los sectores subordinados y las organizaciones políticas que pretenden encarnar sus intereses estratégicos, con efectos devaluatorios para estas últimas y su confiado rol de vanguardia consciente de aquellos sectores.⁴ Quizás en parte bajo esos estímulos, los historiadores se lanzaron en otras direcciones a la hora de buscar posibles lugares-clave de construcción, circulación y cristalización de sentido para las clases subalternas. Sin embargo, y aun ponderando el ominoso recuerdo que pueden significar para la actual sensibilidad académica las insuficiencias de las viejas historias partidarias —con su pretensión de subsumir la íntegra experiencia de la clase trabajadora en la epopeya de la "línea correcta del partido"—, no se comprende bien en virtud de qué premisas teóricas irrefutables se presume —de nuevo, por lo menos implícitamente— que la historia de esas organizaciones no encierra siquiera algún fragmento del sentido contrahegemónico que, en cambio, se procura hallar afanosamente en las actividades de una biblioteca barrial, en los cantos de una hinchada de fútbol, o en las transgresiones de una jornada de carnaval. Más aún, cabe preguntarse si esta notoria elisión de lo "político-institucional" no perpetúa —en algún caso, incluso so pretexto de modelar una suerte de "historia desde abajo"— la muy tradicional visión de la lucha política —y de sus agentes fundamentales en la sociedad moderna, los partidos— como asunto epifenomenal, o "superestructural" (en el sentido vulgar de distinto y extraño a lo social), en lugar de descubrir en ella "la forma por excelencia [es decir, no exclusiva] de la lucha simbólica por la conservación o la transformación del mundo social" (Bourdieu, p. 8). Similares —y también discutibles— escisiones metodológicas reaparecen —algo paradójicamente— en algunas de las solitarias voces que desde la izquierda político-intelectual reclaman atención hacia la historia de las organizaciones de la izquierda argentina. Así, por ejemplo, cuando se sugiere privilegiar una historia del comunismo argentino centrada en los militantes, "orientada a la cotidianeidad, a la *sensibilidad*, a los comportamientos y mentalidades, a las creencias de los 'simples' [sic] más que a la línea oficial", antes que una que "significaría todavía asumir un punto de vista limitado: las estructuras de poder, las dirigencias, los cuadros, los aspectos más burocráticos". Desde luego, el interés de las cuestiones propuestas en el primer párrafo está fuera de discusión, pero cabe preguntarse —precisamente con miras a un abordaje productivo de ellas—, por ejemplo, si "las diri-

gencias" y "los cuadros" carecen de "comportamientos", "sensibilidad" o "mentalidades" dignos de atención, si las "creencias de los 'simples'" no son generadoras, tanto como productos, de la "línea oficial", o si la cotidianeidad y las creencias de los militantes de base no se encarnan, en algún modo, en determinado tipo de estructuras de poder, dirigencias y aspectos burocráticos del funcionamiento del partido (y viceversa). Al parecer, el fantasma de las viejas historias partidarias ha logrado depreciar a la llamada "historia institucional" —incluso entre la intelectualidad comunista— a un punto tal que se ha tornado difícil plantear no digamos ya su indispensabilidad, sino ni siquiera su necesidad, para la construcción de una historia integral y multidimensional de las fuerzas de izquierda (naturalmente que sobre bases distintas de las que orientaron, vgr., la redacción del *Esbozo* hace medio siglo), aunque más no fuera por el hecho de que una organización política es —entre otras cosas— una institución, espacio de objetivación de voluntad y de capital políticos.

(d) *Lo personal, lo grupal y lo institucional*

Por cierto, es necesario disponer de ciertas herramientas conceptuales para abordar la problemática institucional desde una perspectiva superadora de las antiguas historias institucionales de los partidos. Así perrechada, una nueva mirada sobre la dinámica propiamente institucional de los partidos de izquierda puede abrir un campo de análisis apasionante y arrojar resultados decisivos para su historia.

En efecto, en todo proceso político partidario cuestiones como la estructura y la dinámica institucional, el peso relativo de grupos y de ciertos individuos, la distribución interna/externa de poder entre grupos dirigentes, las luchas sordas por la reproducción o redistribución de ese poder, los estallidos de crisis internas, los intentos de racional-

zar esas disputas presentándolas como diferencias éticas, políticas o ideológicas, etc., juegan un peso decisivo. Tanto más en cuanto funcionan como una dimensión inconsciente o semiconsciente de los sujetos involucrados, y constituyen una suerte de inconsciente institucional que puede ser desentrañado con provecho por el historiador a través de la lectura sintomática de documentos o testimonios. En especial, los momentos del estallido de la crisis institucional (enfrentamientos en congresos, luchas de fracciones, rupturas, etc.) suelen constituir un excelente laboratorio para el estudio de esta dimensión oculta pero operante y, por momentos, crucial.

Un abordaje de este tipo debe saber discriminar, por supuesto, una suerte de tipología institucional, donde cada forma institucional tiene su propia dinámica, sus reglas específicas y su propio imaginario: las formas pre-institucionales (las formaciones político-intelectuales), el partido, la fracción y la secta; el partido de tipo federativo, el partido de tipo leninista (centralizado), la organización armada, etc.

Lo dicho no vale sólo para las pujas al interior de la dirección: el imaginario institucional involucra, en grados diversos sin duda, a todos los miembros de una organización e inclusive a sus simpatizantes y ex-integrantes. Las cuestiones complejas de la configuración de una identidad partidaria, de una identidad militante, de los juegos internos de lealtades y enfrentamientos, de la dinámica del "adentro" y el "afuera" (de la plasmación de una vida de partido cada vez más absorbente y que tiende a convertirse en endógena y autorreferencial), de la reproducción al interior de relaciones y valores contra los cuales se dice y se quiere combatir, deben formar parte de cualquier programa actual de estudios de la izquierda.

Desde esta perspectiva, lo "personal" deja de pertenecer al ámbito de lo íntimo, del "chisme" indecoroso o indigno de ser considerado seriamente, para integrarse con pleno derecho y plena significación en el campo de lo político. Lo personal no puede ser evacuado o soslayado, tanto menos en una historia que trata de dar cuenta de la acción y de la vida de sujetos. En ese sentido, el dato biográfico puede ser crucial para el investigador que procura comprender la configuración de grupos dirigentes, la división y el conflicto de roles, los códigos explícitos e implícitos de promoción política, etc., así como la composición de cuadros intermedios o militantes de base, simpatizantes, adherentes. Una cuestión clave a considerar es la compleja imbricación de elementos conscientes e inconscientes que llevan a un activista social o a un ciudadano común a incorporarse a (o a permanecer en) una organización política, así como los códigos explícitos e implícitos por los que una organización regula la captación, los ritos de integración, permanencia o expulsión de los miembros. Debe atenderse, pues, no sólo al lado "racional" sino también al lado subjetivo de la militancia, a la dimensión imaginaria, a lo que podría llamarse la fe militante, sus creencias y sus mitos colectivos. Debe volverse con una nueva mirada sobre la relación interna





dirigentes/militantes y estudiar atentamente los mecanismos a través de los cuales reinterpretar y lleva a la práctica la base militante y sus consignas generales. De donde se desprende la necesidad de integrar una visión multidimensional para la historia de la izquierda: personal, social, política, institucional, cultural. Una nueva historia de la izquierda debe dar cuenta de las "micropolíticas" sin desentenderse de las "macropolíticas"; debe atender a la dimensión política y la dimensión cotidiana, pero no en forma paralela, sino simultánea, esto es, cómo se inter-relacionan y complementan, o bien, cómo —para decirlo en los términos del viejo slogan feminista— lo personal es político. Esto significa que el historiador debe ampliar su horizonte intelectual más allá de las herramientas tradicionales de su profesión. En parte, el campo de la historia fue abonado por los trabajos de historiadores más sensibles a estas cuestiones, siendo remarcables los aportes de un Hobsbawm en sus estudios sobre los "rebeldes primitivos" o los de E. P. Thompson sobre la clase obrera inglesa. Pero el desafío para el historiador de nuestros días pasa por una apropiación crítica de los aportes de la moderna teoría de las instituciones (C. Castoriadis, G. Lapassade, R. Lourau, etc.), los nuevos desarrollos de la teoría cultural, la antropología y el psicoanálisis sobre los fenómenos de configuración de identidades colectivas,

los trabajos clásicos y contemporáneos de la teoría social y política sobre las formas de organización, de la secta al partido (de Weber y Michels hasta Bourdieu), etc. Particularmente estimulantes son las reflexiones de este último, a través de su concepto de "campo político" para pensar mediaciones entre lo social y lo político, eludiendo tanto las concepciones que sólo perviven en lo político una "expresión" lineal de lo social, como aquellas otras que escinden y autonomizan por completo ambas dimensiones (V. Bourdieu, 1981).

(e) *Las dimensiones espaciales: regional, nacional, internacional.*

Para finalizar estos breves apuntes queremos señalar la existencia de tres dimensiones que toda historia de la izquierda debe abordar, estableciendo un cuidadoso balance entre cada una de ellas, dada su manifiesta interdependencia. Nos referimos, siguiendo los momentos que establece Anderson, a las perspectivas local o regional, nacional e internacional. El cuadro es más complejo que simplemente encarar un relato que alterne expositivamente tales dimensiones; por este camino se han producido trabajos que han quedado limitados a un agregado de perspectivas pero sin llegar a componer un enfoque integrado. O, ante la imposibilidad de realizar esta tarea, alguna de las dimensiones señaladas se transforma en principal eje explicativo, relegando a las otras a ser un segundo momento de aquella o directamente a desaparecer de la narración. Por ejemplo, la cuestión regional ha sido un aspecto cuya influencia en la vida política de los partidos de izquierda ha sido generalmente descuidada cuando no directamente ignorada, problema que no se resuelve adosando a los relatos tradicionales una estimación de las diferencias regionales.

Por otro lado, cuando hablamos de dimensión nacional nos referimos a que la trayectoria política de la izquierda solamente cobra sentido si se la inscribe en el contexto político nacional, es decir, si se atiende al equilibrio nacional de fuerzas. Cabe retener, en ese sentido, el señalamiento hecho por Bourdieu acerca de la lógica del campo político: "La producción de tomas de posición depende del sistema de las tomas de posición prometidas concurrentemente por el conjunto de los partidos antagonistas [...]. Los partidos, como las tendencias en el seno de los partidos, no tienen otra existencia que no sea relacional, y sería vano tratar de definir lo que son y lo que profesan independientemente de lo que son y profesan sus concurrentes en el seno del mismo campo" (Bourdieu, p. 9).

El marco internacional también es una dimensión ineludible a la hora de pensar una historia de la izquierda argentina. Primariamente porque casi todas agrupaciones que la conformaban son internacionales (aún la "izquierda nacional" tuvo durante años referentes en París, como Michel Pablo, o la "nueva izquierda" referentes en China, Cuba o Vietnam). En algunos casos, como el del Partido Comunista, el peso de la Internacional es decisivo, pero debe evitarse el riesgo, siempre presente y reiterado en numero-

sas narraciones, de la historia conspirativa, donde el partido local es mera "agencia" de Pekín, Moscú o París. Muchas veces, son las propias fuerzas y condiciones nacionales de un determinado partido las que lo empujan en el sentido que las imposiciones internacionales. Ese internacionalismo no sólo debe verse como un entrelazamiento organizativo, la formulación de un proyecto revolucionario que pretende superar las estrechas fronteras nacionales o la importancia que sobre la propia legitimidad como fuerza de izquierda otorga el invocar la pertenencia y mostrarse como prolongación de un movimiento revolucionario de impacto universal, también debe valorarse la historia de la izquierda en estrecha relación con la del movimiento obrero a escala mundial, con sus etapas, crisis y transformaciones. La dimensión internacional de una historia de la izquierda debería ser abordada pensando, entonces, en que las formaciones políticas nacionales con esa orientación forman parte de un conflicto inherente a un capitalismo cuyo alcance mundial obliga a una mirada histórica global. Ejemplo típico de esta forma de integración de lo internacional lo constituye la rápida proliferación de partidos comunistas en los años que inmediatamente siguieron a la Revolución Rusa,

Por un programa de estudios sobre la Historia de la Izquierda Argentina

Un proyecto de estas dimensiones y complejidad escapa, está claro, a las posibilidades de un investigador o incluso de un equipo de investigadores. Poner en marcha un proyecto semejante requiere del concurso de investigadores independientes, equipos de investigación, militantes interesados en recuperar su historia, corrientes políticas y sindicales dispuestas a reconstruir sus hitos y tradiciones, instituciones académicas abiertas a este tipo de orientación, revistas y boletines dispuestos a difundir los resultados parciales, editoriales interesadas en publicar investigaciones o ediciones de fuentes sobre la historia argentina...

No será posible la redacción colectiva de una historia de las izquierdas en el país si no se sobre la base de la extensión de esta red de relaciones, sean formales o informales. Es necesario, pues, promover encuentros de investigadores provenientes de todo el país para avanzar en el estado de la cuestión (es probable que el nuestro sea sumamente parcial, en parte por el desconocimiento del trabajo de otros equipos, desconocimiento tanto mayor cuando se trata del interior); la formación de grupos interdisciplinarios (historiadores, sociólogos, filósofos, antropólogos, psicoanalistas, feministas, institucionalistas, etc.), así como de equipos de investigadores integrados tanto por profesionales como por militantes; la formación de archivos de publicaciones de izquierda de acceso público, o bien el relevamiento de los archivos públicos y privados existentes en el país; la constitución de un archivo de historia oral sobre la izquierda argentina; la edición crítica de fuentes que sirvan para

preservar este patrimonio cultural y político y que estimulen la investigación; la edición de un boletín o una revista de historia de la izquierda, etc.

En suma, estimular proyectos múltiples de investigación que converjan en una historia crítica de la izquierda en la Argentina, que contribuyan a crear, en el proceso mismo de su desenvolvimiento, una red no sólo de investigadores profesionales, sino también de investigadores militantes, de actores dispuestos a testimoniar, a participar en los balances de las experiencias políticas a legar recuerdos y documentos, de lectores críticos interesados en ajustar cuentas con las tradiciones y luchas del pasado.¹¹ Quienquiera que conozca nuestro medio académico y nuestro medio político sabe cuán grande es el desafío que tenemos por delante si nos proponemos llevar adelante un proyecto de esta envergadura, pues implica la creación de espacios alternativos de trabajo como los que quería E. P. Thompson: "lugares donde nadie trabaja para que le concedan títulos o valdeas, sino para la transformación de la sociedad; donde la crítica y la auto-crítica sean duras, pero donde haya también ayuda mutua e intercambio de conocimientos teóricos y prácticos; lugares que prefiguren, en cierto modo, la sociedad del futuro".

Referencias bibliográficas

- Anderson, Perry, "La historia de los partidos comunistas", en Raphael Samuel, ed., *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona, Crítica, 1984.
- Benjamin, Walter, "Sobre el concepto de historia", en *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile, I.OM/Arca, s/f [1995].
- Bourdieu, Pierre, "La representación política. Eléments pour une théorie du champ politique", en *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 36-37, febr.-mar. 1981.
- Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno*. Buenos Aires, Laurus, 1962.
- Haupt, Georges, *El historiador y el movimiento social*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
- Hobshawm, Eric, *Revolucionarios. Ensayos contemporáneos*, Barcelona, Ariel, 1978.

Notas:

1. Además está decir que el objeto de este ensayo lo constituyen las organizaciones políticas de izquierdas, en todas sus dimensiones (personal, social, política, cultural, institucional; nacional e internacional) de modo que si bien no nos ocupamos centralmente del movimiento obrero argentino, acudimos tantas veces como sea necesario a su historia, sus documentos y sus interpretaciones. Como orientación bibliográfica general y balance de esta literatura, pueden consultarse: Gutiérrez, Leandro/Romero, Luis A., "Los sectores populares y el movimiento obrero: un balance historiográfico", en *Sectores populares. Cultura y política*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995; Campione, María C., "Clase obrera o trabajadores?", en *Desarrollo Económico*, n.º 131, oct.-dic. 1993; Lobato, Mirna/Suriano, Juan, "Trabajadores y movimiento

obrero. Entre la crisis de los paradigmas y la profesionalización del historiador" en *Entrepeados*, n.º 4/5, fines 1993.

2. Así, por ejemplo, señalamos que el comunismo venezolano y sus relaciones con el Komintern quizás sea el mejor estudio de América Latina: los trabajos al respecto de Manuel Caballero y Alberto Ma, hasta donde sabemos, no tienen parangón con los estudios de las otras secciones latinoamericanas. En Perú, acaso fue la figura de Malatesta la que ha atraído la atención de investigadores locales y extranjeros, favoreciendo una notable proliferación de estudios y ediciones de fuentes de la izquierda peruana. Entre los investigadores locales merece señalarse la meritoria labor de Alberto Flores Galindo. La izquierda brasileña, particularmente la comunista, ha sido objeto de múltiples abordajes provenientes del campo político, periodístico y académico; pueden mencionarse a título de ejemplo, el volumen *Camaradas e Companheiros. História e Memória do PCB* (Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1995), que incluye una abundante bibliografía sobre el tema. Sobre la izquierda uruguaya, véase G. Caetano/J. Gallardo/J. Rilla, *La izquierda uruguaya. Tradición, innovación y política*, Montevideo, Trilce, 1995; Fernando López D'Alessandro, *Historia de la izquierda uruguaya I: Anarquistas y socialistas (1838-1910)*, Montevideo, Carlos Álvarez, 1994; Eleuterio Fernández Fuidobren, *Historia de los Tupamaros*, Montevideo, 3 vols. A.Tómese, por ejemplo, el caso del PC argentino, que alcanzó una influencia nada despreciable en el movimiento obrero de los años 30, pero no hablar de su rol organizador y disciplinador—en otros PC de América Latina o de su influencia en los medios intelectuales y en las capas medias durante y después del primer peronismo, y sobre el cual no contamos aún, sin embargo, con una historia aceptable.

4. Tarcus, Horacio, *El marxismo olvidado en la Argentina*, Silvio Frondizi y Mileidas Peña, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996, p. 37. Retomamos y desarrollamos aquí algunas de las ideas avanzadas en este libro.

5. Resulta interesante verificar, a este respecto, que la escasa producción posterior a 1983 corresponde —en general— a investigadores jóvenes, extranjeros o extra-académicos.

6. El caso paradigmático quizás lo constituya el silencio pertinaz del sindicalista e historiador Luis V. Sommi, que se llevó a la tumba los entretelones de su alejamiento, primero de la dirección comunista, y luego del partido; otro caso menos conocido, pero no menos impresionante, es el del sindicalista Cayetano Oriolo, cuya memoria vino a vindicar su hijo... sesenta años después de las hechas (V. Bibliografía). En un trabajo próximo consagrado al comunismo local nos ocuparemos más detenidamente de esta cuestión.

7. Desde luego que existe una bibliografía más amplia sobre historia del movimiento obrero, historia de ideas, procesos culturales, etc., que constituye una fuente indispensable para una historia de la izquierda. Pero nos circunscribimos aquí a los trabajos específicos que tienen por objeto de indagación a las corrientes de izquierda mismas.

8. Posiblemente este "clima de época" haya contribuido, por ejemplo, a la recepción —y al tipo de de-codificación que de ella aquí se hizo— de la obra de

autores como E. P. Thompson o Michel Foucault.¹² 9. Campione, Daniel, "Los comunistas argentinos. Bases para una reconstrucción de su historia", en *Periferias. Revista de Ciencias Sociales*, año I, n.º 1, oct. 1996, subr. en el original. Obsérvese que ya el título de la nota anticipa el desplazamiento operado por el autor, del "Partido Comunista" a "los comunistas"... Parece necesario recordar que lo que se discute son las condiciones de elaboración de la historia de una organización política —además, en el caso del PCA, con un elevado grado de jerarquización y centralización internas— y no, digamos, social o deportiva.

10. Por ejemplo, es obvio que no se trata de reeditar una historia cuyos únicos protagonistas visibles sean los "grupos dirigentes" y sus posiciones más o menos "justas" o "desviadas". Pero tampoco de construir una que ignore la existencia de esos grupos y su peso específico en el partido —no necesariamente formalizado en la detentación de un alto cargo— y los mecanismos de su consagración. Sobre este punto véase Anderson (1984), y Haupt (1986, p. 207 y ss.), quien recupera del vocabulario del comunismo italiano de los años 20 la noción de "grupos dirigentes".

11. Para un tratamiento sugestivo de esta dimensión, cf. Haupt.

12. En ese sentido, los autores de esta nota estamos promoviendo, con la colaboración de otros estudiosos y militantes independientes, la puesta en funcionamiento de un Centro de Documentación e Investigación sobre la Cultura de Izquierdas en la Argentina.





Contribución para una bibliografía sobre la izquierda Argentina

El siguiente listado bibliográfico, a pesar de su extensión, dista de ser exhaustivo: en algunos ítems nos hemos limitado a citar algunas obras de referencia, tan solo a modo indicativo. Demás está decir que, a pesar de su estrecha vinculación con nuestra problemática, omitimos listar las obras específicamente referidas a la historia del movimiento obrero argentino. Existe, por otra parte, abundante recopilación bibliográfica sobre el tema. Salvo expresa indicación al respecto, la ciudad de edición es Buenos Aires. Agradeceremos el envío de tesis, investigaciones o artículos sobre la cuestión, así como cualquier información que permita completar esta bibliografía con vistas a futuras ediciones.

I. La literatura testimonial

- a) *anarquista*
- Abad de Santillán, Diego, *Memorias*, Barcelona, Planeta, 1977.
 - Cimazo, Jacinto [seud. de Jacobo Maguid], *Recuerdos de un libertario*, Reconstruir, 1995.
 - Vuotto, Pascual, *Vida de un proletario (El Proceso de Bragado) (1930)*, R. Alonso, 1975.
- b) *socialista*
- Dickmann, Enrique, *Recuerdos de un militante socialista*, Claridad, 1949.
 - Repetto, Nicolás, *Mi paso por la política*, Rueda, 1956 y 1957, 2 vols.

c) *comunista*

- Burgas, Manuel, *El primer diputado comunista. Año 1924*, Anteo, 1985.
- Ruizelo, Angel, *Vida de un combatiente de izquierda*, CFAI, 1992, 2 vols.
- Chiranti, Pedro, *Ejemplo de dirigente obrero clasista. Memorias*, Fundamentos, 1976.
- Contreras, Miguel, *Memorias, Testimonios*, 1978.
- Edelman, Fanny, *Banderas, pasiones, camaradas*, Diple, 1996.
- Giudici, Ernesto, *Carta a mis camaradas*, Granica, 1973.
- Manziarelli, Jesús, *La vida de un dirigente obrero y comunista cordobés*, Centro de Estudios, 1971.
- Nadra, Fernando, *La religión de los ateos*, Puntosur, 1989.
- Peter, José, *Crónicas proletarias*, Esfera, 1968.
- Sommi, Luis, *Neuquén. Vida de los presos políticos*, Puncón, 1946.

d) *trotskista*

- Quebracho [Liborio Justo], *Prontuario*, Gure, 1956.
- Medunich Orza, Miguel, *Los intelectuales de izquierda vistos por un obrero*, Astral, 1970.

II. Biografías, historias de vida

- Cimazo, Jacinto [seud. de Jacobo Maguid], F. Quesada; *un trozo de historia libertaria*, Reconstruir, 1981; L. Danussi en el movimiento libertario, Reconstruir, 1981; *Una voz anarquista en la Argentina: vida y pensamiento de Jacobo Prince*, Reconstruir, 1984.
- Cúneo, Dardo, *Juan B. Justo y las luchas sociales en la Argentina*, Alpe, 1956; *Mario Bravo, poeta y político*, CEAL, 1985; "Las dos corrientes del movimiento obrero en el 90", en AAVV, *Claves de historia argentina*, Merlín, 1968; "Crónica de D. Abad de Santillán, el anarquista", en *Desmemoria*, n° 10, febr.-may. 1996.
- Falcón, R./Macor, D./Monserrat, A., "Obreros-rienesanos, intelectuales y actividad político-sindical. Aproximación biográfica a un perfil de los primeros militantes del movimiento obrero argentino", en *Estudios Sociales*, n° 1, Santa Fe, 2° sem. 1991.
- Delgado, Víctor, *La felicidad es la lucha. Conversaciones con el Dr. Jorge J. Rocha, un médico que sirvió a su pueblo*, Agrar, 1997.
- García Costa, Víctor O., *Alfredo Palacios. Entre la rosa y la espada*, Planeta, 1997.
- Groncharov, V., *El camarada Victorio. Semblanza de V. Codovilla*, Moscú, Progreso, 1980.
- Henzuli, Miria, *Alicia Moreau de Justo*, CEAL, 1983.
- Lozza, Arturo M., *Tiempo de huelgas. Los apasionados relatos del campesino y ferroviario Florindo Moretti...*, Anteo, 1985.
- Montegui, Humberto, "A. Moreau de Justo y el socialismo", en *Desmemoria*, n° 10, jun.-ag. 1996.
- Marín, Jaime, *Misión secreta en Brasil. El argentino Rodolfo Ghioldi en la insurrección nacional-liberadora de 1935 liderada por Luis Carlos Prestes*, Dialéctica, 1988.
- Sébreh, Juan José, "Héctor Raurich, un desconocido", en *El riesgo de pensar*, Sudamericana, 1984.
- Seoane, María, *Todo o Nada. La historia secreta y la historia pública del jefe guerrillero Mario Roberto Santucho*, Planeta, 1991.
- Solari, Juan Antonio, *Recordación de Juan B. Justo*, Claridad, 1965.
- Trincoso, Oscar, *Fundadores del gremialismo obrero*, Buenos Aires, CEAL, 1983, 2 vols.

III. Los "historiadores militantes" y las historias "oficiales"

a) *anarquismo*

- Abad de Santillán, Diego, *El movimiento anarquista en la Argentina*, Argonauta, 1930; *La FORA: ideología y trayectoria del movimiento revolucionario en la Argentina*, Néveo, 1933.
- Quesada, Fernando, *El primer anarquista fusilado en la Argentina*, Destellos, 1974, "La Protesta, una longeva voz libertaria", en *Todo es Historia*, n° 82 y 83, marzo/abril 1974.

b) *socialismo*

- Ghioldi, Américo, *El socialismo en la evolución nacional*, Escuela de Estudios Sociales "Juan B. Justo", 1933; Reedit. La Vanguardia, 1946.
- Oddone, Jacinto, *Historia del socialismo argentino*, La Vanguardia, 1934, 2 vols. Reedit. CEAL, 1983.

c) *comunismo*

- Comisión del CC del PCA, *Esbozo de historia del Partido Comunista de la Argentina*, Anteo, 1948.
- Arévalo, Oscar, *El Partido Comunista*, CEAL, 1983; "Historia del Partido Comunista", en *Todo es Historia*, n° 250, abril 1988.
- VVAA, *El nacimiento del PC*, Anteo, 1988.

d) *"izquierda nacional"*

- Galasso, Norberto, *La izquierda nacional y el FIP*, CEAL, 1983.

e) *trotskismo*

- Quebracho [seud. de Liborio Justo], *Estrategia revolucionaria*, Fragua, 1957.
- Coggiola, Osvaldo, *El trotskismo argentino. 1929-1960*, CEAL, 1985; *El trotskismo en la Argentina. 1960-1985*, CEAL, 1986, 2 vols.; *El trotskismo en América Latina*, Magenta, 1993.
- González, Ernesto (comp.), *El trotskismo obrero e internacionalista en la Argentina*, tomo I:

Del GOM a la Federación Bonaerense del PSRN. Antifóna, 1995; tomo II: Palabra Obrera y la Resistencia, Antídoto, 1996.

f) *P.R.T.-T.R.P.*

- Maitini, Luis [seud. de Arnol Kremer], *Hombres y mujeres del PRT-ERP*, Contrapunto, 1990. Hay reed. de 1995.
- Partido Revolucionario de los Trabajadores, *Historia del PRT*, Ed. 19 de julio, 1989.
- Santucho, Julio, *Los últimos guevaristas. Surgimiento y eclipse del Ejército Revolucionario del Pueblo*, Puntosur, 1988.

g) *maoísmo*

- Ratzer, José, *El movimiento socialista en la Argentina*, Agora, 1981.
- Brega, Jorge, *¿Ha muerto el comunismo? (el maoísmo en la Argentina)*, Conversaciones con Otto Vargas, Agora, 1990.

IV. Los anti-historios oficiales

- Corbière, Emilio J., *Orígenes del comunismo argentino (El Partido Socialista Internacional)*, CEAL, 1984.
- Echagüe, Carlos, *El socialimperialismo ruso en la Argentina*, Agora, 1984.
- Ortiko, Jordan, *Antiesbozo de la historia del Partido Comunista*, CEAL, 1994, 2 vols.
- Paiggró, Rodolfo, *Historia crítica de los partidos políticos argentinos. Argumentos*, 1956; *Las izquierdas y el problema nacional*, Cepa, 1973.
- Ramos, Jorge Abelardo, *El partido comunista en la política argentina. Su historia y su crítica*, Cuyoacán, 1962. Reedit. como *Historia del stalinismo en la Argentina*, Mar Dulce, 1969.
- Real, Juan José, *Trinta años de historia argentina*, Actualidad, 1962; (con el seud. de Pablo Ibarra) "Del XI al XII Congreso del PC", en *Que hacer*, n° 2 y 3, mar/abr. y may.-jun. 1964; "La izquierda y el 4 de junio de 1941", en AAVV, *Claves de historia argentina*, Merlín, 1968.
- Sztimberg, Jorge Eneas, *El socialismo en la Argentina. Del socialismo cipayo a la izquierda nacional*, Mar Dulce, 1969. Reedit. en dos vols. como *Juan B. Justo y el socialismo cipayo y De la izquierda cipaya a la izquierda nacional*, Octubre, 1974.
- Vazcillos, José, *Los socialistas*, J. Alvarez, 1968.

V. Investigaciones de estudiosos extranjeros

- David, Isaac, *El anarquismo y el movimiento obrero en la Argentina*, México, Siglo XXI, 1978.
- Zaragoza, Gonzalo, *Anarquismo argentino (1876-1902)*, Madrid, de la Torre, 1996.
- Waltci, Richard, *The Socialist Party of Argentina, 1890-1930*, Austin, Texas, University of Texas Press, 1977.
- Alexander, Robert, *Communism in Latin America*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1957; *Trotskyism in Latin America*, California, Hoover Institution Publications, 1973.
- Lubetovse, Alain/Géza, François, *Argentine: révolution et contre-révolution*, Paris, Seuil, 1975.
- Gillespie, Richard, *Soldados de Perón. Los Montoneros*, Grijalbo, 1982 (ed. original, Oxford, Oxford University Press, 1982).

VI. Investigaciones y ensayos políticos de los años 80 sobre las fuentes de la violencia

- Browato, Carlos Alberto, *La Argentina que quisieron*, Sudamericana-Planeta, 1985.
- Culatti, Sergio, "Focos y vanguardias. La revaluación de voluntarismo (o la producción de ideal-

marxismo)", en *Controversia*, 2-3, México, diciembre 1979.

- Ceresole, Norberto, *Nación y revolución. Argentina: los años setenta*, Puntosur, 1988.
- Giussani, Pablo, *Montoneros, la soberbia armada*, Sudamericana-Planeta, 1984.
- Hüb, Claudia/Lutsky, Daniel, *La nueva izquierda argentina: 1960-1980. Política y violencia*, CEAL, 1984.
- Marín, Juan Carlos, *Los hechos armados. Un ejercicio posible*, CICSO, 1984.
- Ollier, María Matilde, *El fenómeno insurreccional y la cultura política (1969-1973)*, CEAL, 1986.
- Waldman, Peter, "Anomía social y violencia", en A. Rouquié (ed.), *Argentina, hoy. Siglo XXI*, 1982.

VII. Nuevas aportaciones

a) *general*

- Lubertino Beltrán, María José (comp.), *Evolución y crisis de la ideología de izquierda*, CEAL, 1991, 3 vols.

b) *orígenes del socialismo y del movimiento obrero*

- Bauer, Alfredo, *La Asociación Vorwärts y la lucha democrática en la Argentina*, Legasa, 1989. Introducción de Emilio Corbière: "El Vorwärts en los orígenes del movimiento obrero argentino".
- Chávez, Fermín, "Un marxista alemán en San Luis hace 50 años", mimeo, 1985.
- Falcón, Ricardo, *Los orígenes del movimiento obrero (1857-1899)*, CEAL, 1984. (cubría agregar el trabajo pionero, ya clásico, sobre el tema: Ratzer, José, *Los marxistas argentinos del 90*, Córdoba, PyP, 1970).

c) *anarquismo*

- Barrancos, Dora, *Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo*, Contrapunto, 1990; *Educación, cultura y trabajadores*, CEAL, 1991; "Anarquismo e historiografía: un balance", en Ch. Ferner (comp.), *El lenguaje libertario*, Montevideo, Nordan/Comunidad, 1991, vol. 2., *La escena iluminada*, Plus Ultra, 1996.
- Bilsky, Edgardo, *La FORA y el movimiento obrero*, CEAL, 1985, 2 vols.; *La Serena Trágica*, CEAL, 1984.
- del Campo, Hugo, *Los anarquistas*, CFAI, 1971.
- Jaz, Hernán, Alberto Ghirardo; *anarquismo y cultura*, CFAI, 1991; "Jornadas anarquistas", en *La letra A*, año II, n° 3, 1991.
- Geli, Patricia, "Los anarquistas en el gabinete autoproponético: Anarquismo y etnohistoria en la sociedad argentina del 900", en *Entrepassados*, n° 2, com. 1992.
- Jordan, Carlos, *Los procesos de Bragado*, CEAL, 1988.
- Narano, Juan, *Trabajadores, anarquismo y Estado represor*, CEAL, 1988, "Ideas y prácticas

"políticas" del anarquismo argentino", *Entrepassados*, año V, n° 8, comienzos de 1995.

- (el estaban entre las antiguas figuras del anarquismo y la nueva generación de historiadores lo constituye, sin duda, el solitario aporte desplegado a lo largo de los años 70 por Osvaldo Bayer: *Severino Di Giovanni*, Galerna, 1970 (hay reed.); *Los anarquistas expropiadores*, Galerna, 1975; *Los vengadores de la Patagonia Trágica*, Galerna, 3 primeros vols., 1972 y ss.; 4° vol.: Bruguera, 1984 (hay reed. total; Planeta); y por Solomonoff, Jorge N., *Ideologías del movimiento obrero y conflicto social*, Tupac, 1988; 1° ed. Proyección, 1971).

d) *socialismo*

- Arión, José, "El socialismo de Juan B. Justo", en *Espacios*, n° 3, dic. 1985; "La hipótesis de Justo", en *La Ciudad Futura*, n° 30/31, dic. 1991/febr. 1992; "La tradición socialista", en A. Hurieta (ed.), *El pensamiento político argentino contemporáneo*, CFAI, 1991.
- Berenstein, Sergio, "Discos, caramelos y contenciones: estrategias políticas y prácticas participativas del PSA (1900-1918)", mimeo, CONICET-CEDES, 1990.
- Corbière, Emilio, *Juan B. Justo. Socialismo e imperialismo*, Ed. *Todo es Historia*, 1973; *El marxismo de Enrique del Valle Iberlucea*, CEAL, 1987; "Un siglo de socialismo en la Argentina", en *Todo es Historia*, n° 347, jun. 1996.
- Da Orden, María L., "Entre internacionalismo y nacionalismo. El enfoque de la nación en Juan B. Justo", *Estudios Sociales*, IV, 6, Santa Fe, 1er. sem. 1994.
- De Lucia, Daniel O., "El evangelio de los humildes, desde las tierras del Infi a la Australia argentina", en *Desmemoria*, n° 10, febr.-may. 1996.
- Doti, Jorge, "Justo lector de *El Capital*", en *Las velas del texto*, Puntosur, 1990.
- Forster, Ricardo, "Los socialistas: claves de una frustración", en *La Ciudad Futura*, n° 4, marzo 1987.
- Luzán, Javier, *El concepto de política en Juan B. Justo*, CFAI, 1993, 2 vols.
- Geli, Patricia/Prisley, Leticia, "Una estrategia socialista para el laberinto argentino. Apuntes sobre el pensamiento político de Juan B. Justo", en *Entrepassados*, n° 4/5, 1993.
- Gil Lozano, E./Salomone, C./Bianchini, F., "Palacios, Fidel y el triunfo de 1961", en *Todo es Historia*, n° 341, dic. 1995.
- Gutiérrez, Leandro/Romero, Luis Alberto, *Sectores populares, cultura y política*, Sudamericana, 1995.
- Lavaca, Pablo, *El socialismo en Mendoza y en Argentina*, CEAL, 1993, dos vols.
- Nudelman, Ricardo, "Los socialistas y el golpe del 30", en *La Ciudad Futura*, n° 4, marzo 1987; "Notas para un estudio de las relaciones entre Juan B. Justo y Alfredo Palacios", en *Entrepassados*, n° 8, 1995.



-Pla, Alberto, "Orígenes del Partido Socialista Argentino, 1896-1918", en *Cuadernos del Sur*, 4, 1986.
 -Portantiero, Juan Carlos, "El socialismo argentino entre pasado y futuro", en *Plural*, n° 10/11, jul. 1988.
 -Rapoport, Mario, *Los partidos de izquierda, el movimiento obrero y la política internacional (1930-1946)*, CEAL, 1988.
 -Sanguinetti, Horacio, *Los socialistas independientes*, CEAL, 1987, 2ª ed., 2 vols.
 -Torti, María Cristina, *Estrategia del Partido Socialista. Reformismo político y reformismo sindical*, CEAL, 1989; *Clase obrera, partido y sindicatos: estrategia socialista en los años '30*, Biblos, 1989; "Crisis, capitalismo organizado y socialismo", en *Ansaldi/Pucciarelli/Villarruel, Representaciones inconclusas*, Biblos, 1995.

e) comunismo

-Aricó, José, "Los comunistas y el movimiento obrero", en *La Ciudad Futura*, n° 4, marzo 1987; "50 años de comunismo en la Argentina. Reportaje", en *Todo es Historia*, n° 250, abril 1988; "El comunismo argentino en la encrucijada", en *Plural*, n° 10/11, jul. 1988.
 -Caldelari, María, "De la secta a la política", en *La Ciudad Futura*, n° 4, marzo 1987.
 -Cernadas, Jorge, "Notas sobre la política cultural del comunismo argentino, 1955-1959", en *Margulis, M./Urrusti, M. (comps.), La cultura en la Argentina de fin de siglo*, Oficina de Publicaciones del CBC, 1997.
 -Campione, Daniel, "Los comunistas argentinos. Bases para una reconstrucción de su historia", en *Periferias. Revista de Ciencias Sociales*, año I, n° 1, oct. 1996.
 -Gilbert, Isidoro, *El oro de Moscú. La historia secreta de las relaciones argentino-soviéticas*, Planeta, 1994.
 -Kohan, Néstor, "Herejes y ortodoxos. E. Giudici y las diversas tradiciones culturales del comunismo argentino", en *Periferias*, n° 2 y 3, 1997.
 -Pla, Alberto, "El PCA (1918-1928) y la Internacional Comunista", *Anuario. Universidad Nacional de Rosario*, 12. 2ª época, 1986-87.



f) nueva izquierda

-Altamirano, Carlos, "Peronismo y cultura de izquierda", mimeo, 1992.
 -Aricó, José, *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Puntosur, 1988.
 -Herrero, Antonio/Diana, Marta, "Monte Chiungolo: la última batalla del ERP", en *Todo es Historia*, n° 284, febr. 1991.
 -Pozzi, Pablo, "Los Perros. La cultura guerrillera del PRT-ERP", en *Taller. Revista de sociedad, cultura y política*, n° 2, nov. 1996.
 -Sigal, Silvia, *Intelectuales y poder en la década del 60*, Puntosur, 1991.
 -Tarcus, Horacio, *El marxismo olvidado en la Argentina*, Silvio Frondizi y Milcíades Peña. El Cielo por Asalto, 1996.
 -Terán, Oscar, *Nuestros años sesentas*, Puntosur, 1991; reed.: El Cielo por Asalto, 1993.

g) izquierda peronista

-Anzorena, Oscar, JP: *Historia de la Juventud Peronista (1955-1988)*, E. del Cordon, 1989.
 -Gasparini, Juan, *Montoneros. Final de cuentas*, Puntosur, 1988.
 -Gil, Germán R. *La izquierda peronista (1955-1974)*, CEAL, 1989.
 -Gillespie, Richard, *John William Cooke. El peronismo alternativo*, Cántaro, 1989.
 -Goldar, Ernesto, *John William Cooke y el peronismo revolucionario*, CEAL, 1985.
 -Ivancich, N./Wainfeld, M., "El gobierno peronista 1973-1976: los Montoneros", en *Unidos* n° 2, jul. 1983, n° 6, ag. 1985 y n° 7/8, dic. 1985.
 -James, Daniel, *Resistencia e integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina, 1946-1976*, Sudamericana, 1990.
 -Luvecce, Cecilia, *Las Fuerzas Armadas Peronistas y el Peronismo de Base*, CEAL, 1993.
 -Wainfeld, Mario/Natanson, José, "Montoneros durante el Proceso", en *Todo es Historia*, n° 347, jul. 1996.

h) izquierda, procesos culturales, vida cotidiana y experiencia militante

-Anguita, Eduardo/Caparrós, Martín, *La voluntad*, Norma, 1997.
 -Diana, Marta, *Mujeres guerrilleras*, Planeta, 1996.
 -O'Connell, Stella Maris, *Los cantos populares en las manifestaciones políticas*, CEAL, 1992.
 -Pinedo, Jorge, *Consignas y lucha popular en el proceso revolucionario argentino*, Frecland, 1974.
 -Rossi, L./Tarcus, H., "Militancia y vida cotidiana. La crisis de un modelo", en *Praxis* n° 5, 1985.

i) la izquierda argentina y las internacionales obreras

-Caballero, Manuel, *La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana*, Caracas, Nueva Sociedad, 1987.
 -Falcón, Ricardo, "La Primera Internacional en Argentina", en *Los orígenes del movimiento obrero*, cit.
 -Godio, Julio, *La Internacional Socialista en la Argentina*, CEAL, 1986, 2 vols.
 -Maitán, Livio, *Apuntes para una historia del trotskismo en América Latina*, Bogotá, Eris, 1978.
 -Malzategui, Humberto, *Memorias políticas del Secretario Latinoamericano de la Internacional Socialista (1956-1970)*, CEAL, 1992.
 -Rapoport, M./Spiguel, C., "La Tercera Internacional y América del Sur. Notas introductorias

para su estudio", ponencia presentada en las "Jornadas sobre los trabajadores en la historia del siglo XX", Fundación Simón Rodríguez, Buenos Aires, 17, 18 y 19 de julio de 1991.

VIII. Ediciones de fuentes

-Andreu, J./Montoya, E. G. de/Frayse, M., *Anarkos*, Corregidor, 1990.
 -Baschetti, Roberto (comp.), *Documentos de la resistencia peronista*, Puntosur, 1988; *Documentos (1970-1973). De la guerrilla peronista al gobierno popular*, La Plata, La Campana, 1995; *Documentos (1973-1976). De Cámpora a la ruptura*, La Plata, La Campana, 1996, vol. I.
 -Camarero, Hernán/Schneider, Alejandro, *La polémica Penelón-Marotta (marxismo y sindicalismo soreliano, 1912-1918)*, CEAL, 1991.
 -Corbière, Emilio (comp.), *Los socialistas y el movimiento obrero*, Fundación Juan B. Justo, 1982.
 -del Campo, Hugo (comp.), *El "sindicalismo revolucionario" (1905-1945)*, CEAL, 1986.
 -García Costa, Víctor O., "El Obrero": selección de textos, CEAL, 1985; Adrián Patroni y "Los trabajadores en la Argentina", CEAL, 1990, 2 vols.
 -Inigo Carrera, Nicolás, "Materiales para el estudio de la historia del movimiento obrero argentino: publicaciones periódicas oficiales, políticas y sindicales", *Cuadernos de CICSO*, s/f; (comp.), *Documentos para la historia del Partido Socialista*, Instituto de Estudios Históricos Sociales, 1996.
 -Pan, Luis, *La agonía del régimen de junio a septiembre. 30 editoriales y artículos de "La Vanguardia" en el exilio*, s/e, 1956.
 -Paso, Leonardo (comp.), *La clase obrera y el nacimiento del marxismo en la Argentina. Selección de artículos de Germán Avé Lallemant*, Anteo, 1974.
 -Reinoso, Roberto (comp.), *La Vanguardia: selección de textos (1894-1955)*, CEAL, 1985; "Bandera Proletaria": selección de textos (1922-1930), CEAL, 1985.

IX. Fuentes literarias, gráficas, fílmicas, etc.

Un listado completo sería enorme, pero puede resumirse su importancia señalando que sería imprescindible para estudiar la historia del anarquismo acudir a filmes como *La patagonia rebelde* o *Quebracho*, para la historia del comunismo argentino acceder a las novelas de Raúl Larra o Alfredo Varela, o para la historia del socialismo argentino acudir a las caricaturas de Tristán...

X. Fuentes policiales y militares

-AICA (Agencia Informativa Católica Argentina), *Informaciones sobre el Partido Comunista Argentino y organizaciones vinculadas al mismo*, Comisión de Documentación y Publicidad del Episcopado, s/d [1959].
 -Díaz Bassone, Gral. Ramón G., *Guerra revolucionaria en la Argentina (1959-1978)*, Círculo Militar, 1988.
 -Méndez, E., *Confesiones de un montonero*, Sudamericana/Planeta, 1985.
 -Piñero, Armando Alonso, *Crónica de la subversión en la Argentina*, Depalma, 1980.
 -Silveyra, Carlos M., *El comunismo en la Argentina*, Patria, 1937.
 -Villegas, Gral. Osiris V., *Guerra revolucionaria comunista*, Pleamar, 1963.

El balance histórico-político de la experiencia de la lucha armada en la Argentina continúa pendiente. Pero si la experiencia guerrillera de los años 70 es aún un tema poco abordado, los orígenes de esa experiencia en los años 60 permanecen en la mayor oscuridad. El autor de esta nota se ha propuesto seguir las pistas de los sobrevivientes, exhumar las escasas fuentes escritas e indagar en los archivos, con el objetivo, en primera instancia, de reconstruir procesos, restablecer vínculos y recuperar nombres. Sin duda un primer paso y un aporte insoslayable para una evaluación crítica de toda esta experiencia, que la izquierda argentina se debe a sí misma y a la sociedad, en términos ni celebratorios ni demonizadores. He aquí pues, el avance de una investigación en curso, que relata por primera vez, sin eludir nombres ni vínculos, sin desconocer grandezas ni miserias, la historia de Jorge Ricardo Masetti y los guerrilleros de Salta. Gabriel Rot fue uno de los editores de la revista Praxis.

Masetti, el "Comandante Segundo", y los orígenes perdidos de la guerrilla en la Argentina

Gabriel Rot



Poco se ha dicho de la historia personal de Jorge Ricardo Masetti. Sabemos que nació el 31 de mayo de 1929 en Avellaneda, Provincia de Buenos Aires, en el seno de una familia de clase media que gozaba de cierta estabilidad económica. Hijo de un funcionario municipal y de una ama de casa ultracatólica, Coco —como lo apodaron sus dos hermanos— estudiará, como alumno pupilo, en el Colegio Don Bosco de Ramos Mejía. En este marco, según el testimonio de aquellos, y acaso por complacer a su madre, amagó alguna vez con la vocación sacerdotal. Continuó sus estudios en la Escuela de Artes Gráficas, donde inició un idilio con el mundo de la prensa que no se apagaría nunca. A los 15 años el adolescente Masetti busca entre diversas redacciones periodísticas donde necesiten un aprendiz. La vocación periodística no le impide cultivar otras inclinaciones. A los 17 años empuñaba tangos en el Club El Alba, de Avellaneda, con el pretencioso apodo de Jorge Amor... La afición alcanzó la consagración del disco: su hermano Edgardo lo recuerda grabando "Cuando tú no estás", de Gardel, Lepera y Batistella, un disco que no tardó en romper cuando las bromas arrieraron... En el campo deportivo no llegó tan lejos: se probó sin éxito como arquero en Racing Club de Avellaneda, el club de sus amores. El ascenso del peronismo debió conmover a este joven de 15 años. Su hermano Edgardo lo recuerda en el balcón de la casa paterna, improvisando una antorcha a partir de un diario viejo, para saludar a las columnas obreras que marchaban por la Avenida Mitre camino a la Capital. Acaso fuese el inicio encendido de una relación con el peronismo que hacia 1955, según el testimonio de R. García Lupo, acabaría en desilusión (García Lupo, 1965). Su vínculo con el peronismo conoce otros caminos. Según Ricardo Rojo, en su conocido libro *Mi amigo el Che*, ha-

bría integrado durante los años del peronismo las filas de la Alianza Libertadora Nacionalista, que comandaron Queraltó y Guillermo Patricio Kelly y que terminaría como "una fuerza de choque peronista a la que el ejército sitió y rindió a cañonazos, en septiembre de 1955" (Rojo, 1968, p. 166). Su relación con el periodismo, queda dicho, no se interrumpe. Trabaja en cuanto medio puede, sea como reportero, cronista o redactor free-lance. Colaborará en diarios como *La Epoca*, *Tribuna*, *Noticias Gráficas*, *Democracia* y *El Mundo*. Publicará notas en *Cabildo* y *Pregón*. Llegará a ocuparse de la sección política internacional del noticiero de radio El Mundo y a ser redactor de noticias en el viejo Canal 7. Hará su paso por la Organización Latina de Noticias y pocos meses antes del golpe militar de 1955 dirigirá *Cara y ceca*, una revista periodística. Paralelamente a su labor periodística, publica algunos cuentos en el suplemento literario de *La Nación*, el célebre "rotograbado", y escribe una obra teatral —un monólogo— llamada "La Noche se Prolonga", que será estrenada a comienzos de 1959, coincidiendo con el estallido de la revolución cubana. Hacia 1958, en vísperas de la revolución, Masetti es un profesional del periodismo, sin haber sobresalido visiblemente dentro de su campo. Rodolfo Walsh, en su artículo "Masetti, un guerrillero", reconocía sus límites como hombre de prensa, pero enfatizó su originalidad: "Decir que Masetti era un gran periodista, exige aclaraciones. Tenía dificultades con la sintaxis, a lo mejor no sabía lo que es un *lead*, quizá le faltaba sutileza literaria y sin embargo se puede decir: 'Masetti fue uno de los grandes periodistas que tuvimos, porque a cambio de los defectos le sobraban lo mero principal. Masetti se metía, y llegaba antes, y volvía con la justa'" (Walsh, 1965). De su vida privada en esos años sabemos



M a s e t t i

poco. García Lupo lo retrata abrumado por problemas económicos y familiares. Otros testimonios prefieren mostrarlo como un profesional estabilizado, instalado en su propia casa en Adrogué, viviendo con su esposa Dora Jury —a quien conoció en la redacción de *Tribuna*— y sus dos hijos, Jorge y Graciela. Volvamos a 1958. Aires de revolución agitan la isla de Cuba. La revolución avanza y Masetti comienza a caer bajo su influjo. Nace la idea de viajar al lugar de los acontecimientos. ¿Qué lo lleva a Masetti a la Sierra Maestra? ¿Acaso tiene razón Ricardo Rojo cuando sugiere que lo impulsa la búsqueda de un espaldarazo profesional? Ya en febrero de 1957 un periodista norteamericano —Herbert Matthews— había conmovido a la opinión pública con una extensa entrevista a

Fidel Castro. El *New York Times* lo editó en tres secuencias y "fascinó a todos los periodistas. Especialmente a los latinoamericanos. Masetti —concluye Rojo— fue uno de ellos" (Rojo, p. 166).

García Lupo, por su parte, teje un arriesgado entramado psicológico por el que convierte a Masetti en un suicida potencial: lo que lleva a Masetti a meterse en el corazón mismo de la revolución cubana es algo así como un impulso hacia la muerte que resolviese su borrascosa existencia: "Cuando fue a juntarse con los guerrilleros cubanos en 1958, hizo casi todas las cosas indispensables para morir, y no murió" (1965).

El mismo Masetti, retrospectivamente, declarará que el móvil de su viaje a Cuba no era otro que el interés político, la carga ideológica que comenzaba a expresarse en él. En efecto, en su único libro, *Los que luchan y los que lloran: el Fidel Castro que yo vi*, donde resume su experiencia cubana, reconstruye su estado de ánimo antes de la partida: "Confieso que salí de Buenos Aires lleno de dudas. Mi opinión sobre Batista estaba formada, por supuesto. Pero había que averiguar quiénes eran los que trataban de voltearlo y a qué interés respondían. La única manera de saberlo —continúa Masetti—, de despejar interrogantes que siempre dejaban abiertos los cables de las agencias noticiosas, de conocer realmente si la causa del Movimiento 26 de Julio merecía la adhesión de quienes querían la libertad de Latinoamérica, era ir hasta Fidel Castro y plantearle claramente las preguntas que nos hacíamos aquí" (Masetti, 1958, p. 8).

No se trata de dudas meramente periodísticas. Se sitúa frente a la disyuntiva de si estaba frente a una revolución auténtica, llevada a cabo y financiada por el propio pueblo, o si por el contrario estaba ante una operación política sustentada por "dólares, rublos o libras esterlinas" (p. 8). Masetti viajará esperanzado de hallarse ante la primera opción.

Al cabo de innumerables insistencias, logra que Radio El Mundo le otorgue \$ 60.000 para el viaje con el fin de cubrir la marcha de la revolución. Una vez en La Habana, sus odiseas hasta llegar al objetivo son múltiples. Debió lidiar con la red urbana del Movimiento 26 de Julio (M-26) y sus precauciones ante el visitante. Sorticó con éxito requisitorias y sospechas de la policía batistiana. Durmió en casas de seguridad del M-26 y se atermecerá con los estruendos de las bombas y sabotajes. Esperará, junto a sus anfitriones ocasionales, no caer en las brutales represalias que se desataban después de los atentados antigubernamentales. Adquirirá diversas personalidades, ocupaciones y oficios, a lo largo de diversos pasaportes y documentos. Será turista, y hasta espuso de una corpulenta cubana. Y a pesar de todo, observa Walsh, "no pierde en mitad del peligro su agudo sentido de lo cómico" (Walsh, 1969, p. 13).

En la Sierra será tiroteado desde los aviones que el régimen del Fulgencio Batista enviaba a explorar la meseta cubana y limpiarla de barbudos. Finalmente, luego de fatigosas jornadas de marcha, hará contacto con el Che, quien en una primera impresión le ins-

pirará un retrato pintoresco: "El famoso Che Guevara —escribe— me parecía un muchacho argentino típico de clase media. Y también me parecía una caricatura rejuvenecida de Cantinflas" (Masetti, 1958, p. 46). Pero enseguida iba a entablarse un vínculo fluido y sólido a la vez entre los dos argentinos. "A poco de hablar —confiesa Masetti— nos dimos cuenta que coincidíamos en muchas cosas" (p. 47).

Para entonces Masetti había comenzado una rápida conversión. "Poco a poco —escribe recordando su experiencia en la Sierra— fui descubriendo que la adhesión del campesinado a Fidel Castro no fue promovida únicamente por la política criminalmente absurda de las guardias de Batista, sino en gran medida por la concreción de los ideales revolucionarios, con la marcha de la revolución y sin esperar a su conclusión" (p. 41). En efecto, en su largo peregrinar hasta dar con los jefes rebeldes, Masetti se sintió intensamente atraído por lo que entendía eran ya los logros de la revolución en curso. Lo devoraba lo que veía: campesinos dueños de la tierra que trabajaban, campañas de alfabetización y primeras escuelas donde jamás las hubo, primeras carnes para la dieta de niños hambrientos, primeros puestos de salud para la población olvidada... Y a cada paso, la solidaridad campesina para con el M-26.

Su simpatía para con la lucha revolucionaria crecía a medida que se internaba en la Sierra. Su desconfianza primaria daba paso al compromiso. Progresivamente dejaba de ser el periodista que entrevistaba a líderes revolucionarios para convertirse en un revolucionario que llevara la voz de sus camaradas a través de la radio. El reportaje será no sólo una hazaña periodística, como la definirá Walsh, sino que también una tarea militante: difundir la voz de los alzados.

La memorabilia entrevista al Che Guevara pasará revista de sus orígenes políticos, su encuentro con Fidel en México, la experiencia del desembarco en la isla con el Granma, los inicios de la guerrilla en la Sierra...

—¿Y que hay del comunismo de Fidel Castro?, preguntará Masetti.

—Fidel no es comunista —responde el Che. Políticamente podría calificarse a Fidel y a su movimiento como "nacionalista revolucionario..." (Masetti, 1959, p. 48).

Pasan los días en la Sierra. Se suceden presiones políticas y anécdotas, sólo interrumpidas por el vuelo amenazante de la aviación batistiana. Masetti seguirá su marcha hacia el campamento central. Ahora va en busca de Fidel Castro. Nuevamente, durante el trayecto, Masetti comparte interminables charlas con los guajiros y con los guerrilleros que encuentra a su paso. Se hará eco de las atrocidades cometidas por los soldados de Batista y se emocionará con los niños de 14 y 15 años que buscan emboscar soldados para conseguir rifles y balas.

Finalmente, da con Fidel Castro. Convivirá con él lo suficiente como para retratarlo en lo cotidiano: su sentido del humor, su apetito interminable, su curiosidad sobre las noticias de la revolución y su repercusión en la Argentina. "Cuando hablaba — escribe Ma-

setti— se movía de un lado a otro, aplanando la tierra con sus botazas y moviendo los brazos continuamente. Nadie hubiese afirmado que tenía sólo 32 años" (p. 64). Su estadía en la Sierra Maestra coincidirá con el fracaso de la huelga general de abril de 1958. Masetti indagará las causas del fracaso, pero no con distanciamiento periodístico, sino con dolor. Se informa sobre los acontecimientos como uno más de ese grupo de guerrilleros. Es en ese marco que realizará el reportaje a Fidel. Comenzará por la historia del M-26. El Moncada, el juicio, la defensa propia de Castro, la cárcel y el exilio. El retorno. Continuará el reportaje sobre acciones militares y definiciones políticas. Y lo finalizará con palabras que ya hacía suyas: "No tenemos armas... Pero menos teníamos antes, cuando éramos doce barbudos hambrientos con siete fusiles, recorriendo las montañas. Poseíamos —en cambio— lo que los soldados de Batista nunca tuvieron: un ideal por el que luchar" (p. 98).

El reportaje será escuchado con toda nitidez en la isla. Masetti se regocija: "Toda Cuba escuchaba por primera vez la voz del Comandante en Jefe del Ejército Rebelde" (p. 99). Al día siguiente, Masetti entrevistará nuevamente al Che. En su transcurso se producirá un hecho que tipifica a ambas figuras: en medio de la charla, cuatro aviones de Batista comenzaron a ametrallar el campo. Escribe Masetti:

—¿Qué lástima perder este sonido de tondo! — le dije a Guevara realmente dolorido. —¿Y tu grabadora no es portátil? —Sí. —Entonces no necesitamos que funciones la planta... (p. 100).

Y ambos se pusieron a la expresión de las balas para lograr el efecto deseado. La odisea de Masetti con sus reportajes aún continuará un capítulo más. Retornará desde la sierra hasta La Habana, donde constatará que la transmisión había llegado a Colombia y Venezuela pero no había sido escuchada en su propio país. Preparará entonces una nueva subida a la Sierra. Vuelta a comenzar, a sortear controles, vigilancias, delatores, aviones... Hará finalmente un nuevo reportaje y se encargará personalmente de que esta vez las cintas lleguen efectivamente a Buenos Aires. Al hajar del avión que lo trae de regreso, las agitará con su mano alzada en señal de triunfo.

Pero el Masetti que regresaba no era el mismo que partió. Hay dos fotos absolutamente claras al respecto. En una de ellas vemos a Masetti entrevistando al Che; la otra es similar, pero es Fidel Castro el entrevistado. En ambas se advierte un Masetti barbudo, distendido, vivaz, portando un gorro igual al de los jefes rebeldes. Luce también el brazalete del M-26. La conversión es un hecho. Masetti está feliz y orgulloso. Eligió esas fotos para ilustrar su libro. Rodolfo Walsh lo presenta como un hombre que "ha visto la acción, ha empuñado el fusil y tiene el grado de teniente del ejército revolucionario" (Walsh, 1965).

Antes de regresar a la Argentina pasará por Venezuela, donde escribirá su celebrado re-

portaje. Se editará finalmente en Buenos Aires en Octubre de 1958, en los albores del triunfo castrista, lo que contribuirá a que su obra alcance gran repercusión y se convierta desde entonces en una obligada referencia.

Trabajando para la revolución

Enero de 1959. Ha triunfado la revolución. Masetti retorna a Cuba para cubrir el triunfo revolucionario junto al periodista Carlos María Gutiérrez. Viajarán en el mismo avión que llevó a Cuba a los padres del Che. El viaje servirá, según el escritor mexicano Paco Ignacio Taibo II, para "asistir a la primera reunión de lo que han llamado en broma 'El Club de Prensa Libre', fundado en un bohío de la Sierra Maestra" (Taibo, p. 342). Por entonces los jefes del movimiento se hallaban abocados a dos grandes proyectos ligados a difundir la obra y el pensamiento de la revolución. Por un lado, el Che lanzará la revista *Verde Olivo*. Por otro lado, Castro organiza la llamada Operación Verdad, que reúne en La Habana a 400 periodistas en nombre de la independencia informativa de los monopolios americanos. En ese marco, Guevara convocará a Masetti para que organice una agencia de noticias propia de la revolución. Es así que, a principios del '59, Masetti creará Prensa Latina.

Se trata de una nueva hazaña. Sin medios y ni mayores conocimientos acerca del manejo de una agencia. Masetti creará una organización que contará prontamente con más de 150 colaboradores, entre periodistas, escritores e intelectuales. Importantes nombres se destacan en la nueva empresa. Walsh recordará a Plinio Mendoza de Colombia, Mario Gil de México, Díaz Rangel de Venezuela, Teddy Córdoba de Bolivia, Aroldo Wall de Brasil, Rogelio García Lupo desde Ecuador y Chile, Juan Carlos Onetti del Uruguay, Triveri en Estados Unidos, y Angel Boan... "en cualquier parte"... (Walsh, 1969, p. 14). Pronto se sumarán figuras de la talla de Gabriel García Márquez, Waldo Frank, Jean Paul Sartre y C. Wright Mills. Según el testimonio directo de Walsh, que entra a formar parte del proyecto, Prensa Latina es una obra extraordinaria y sólo suya: "hecha a golpes casi geniales de intuición" (Walsh, 1965).

El crecimiento de Prensa Latina será vertiginoso. A pesar del boicot inmediato que le declararan las agencias norteamericanas de noticias, Masetti logrará abrir oficinas en casi todo el mundo. Durante ese período Masetti cultivará aún más la relación con el Che. Este lo visitaba con asiduidad y mantienen prolongadas conversaciones. Taibo II subraya: "una relación de intimidad con el Che, que es sabido que hace amigos con dificultad" (Taibo, p. 224).

Sin embargo, se está gestando una crisis en Prensa Latina que estallará a comienzos de 1961. Walsh la vincula "con el auge momentáneo del sectarismo" (Walsh, 1969, p. 17) y certificará la existencia de una campaña anti-Masetti disfrazada de lucha ideológica, en la que el mismo Guevara debió intervenir evitando que se resolviera a tiros. Juan Marrero confirmará esta versión, años

después, en la propia prensa cubana. Ricardo Rojo informa que Masetti "había tenido problemas de distinta clase, desde rivalidades profesionales con periodistas cubanos que veían con malos ojos la dirección de un argentino, hasta divergencias políticas con los viejos comunistas" (Rojo, p. 171). Ahora bien, lo que Walsh y Marrero identifican como el "auge del sectarismo" no es sino el proceso de captación que la antigua estructura del comunismo cubano (PSP), pivotando en el apoyo soviético a Cuba, lanza por entonces sobre todas las instituciones estatales. Prensa Latina no podía escapar a esta estrategia. Desplazar a Masetti de la agencia de prensa no era otra cosa, sin duda, que recortar la influencia del Che quien, como es sabido, no miraba con buenos ojos el alineamiento cubano con el bloque soviético. Masetti, pues, dejará Prensa Latina en marzo de 1961. Es probable que Guevara conociese su próximo destino.

Camino a la guerrilla: Salta

Los jefes rebeldes no habían tardado en descubrir en Masetti un colaborador incondicional. El Che primero, y luego Fidel Castro, lo escogieron para supervisar y realizar operaciones de diversa importancia. En julio de 1958 Guevara le había encargado llevar un disco de su parte para su madre en Buenos Aires, como prueba de que había sobrevivido a las operaciones militares de Sierra Maestra. En 1959 le había encomendado la creación de Prensa Latina. En Octubre de 1961 Masetti pasará por Túnez, esta vez en misión encomendada directamente por Castro, destinada a ofrecer ayuda cubana al Frente de Liberación Nacional argelino. En enero del año siguiente supervisará la entrega de armas en Argelia. Durante la invasión de abril de 1962 en Playa Girón, será llamado a dirigir nuevamente Prensa Latina, hasta la finalización de la crisis. Dirigirá el aparato informativo sin descanso, participando incluso en los interrogatorios a los prisioneros. Su hermano Edgardo recuerda que entre éstos se encontraba un elérgico a quien Masetti, el antiguo alumno de los padres salesianos, interrogó con especial dureza.

Pero su puesto principal sería otro y estará ligado estrechamente a los planes revolucionarios que el Che diseñaba para América Latina. En efecto, es sabido que el Che co-





"Comandante Segundo"

tralizada por el comandante Manuel Piñero, realizaría misiones operativas de "apoyo y solidaridad a los grupos revolucionarios latinoamericanos" (Taibo, p. 503). En este contexto es que el Che organizará operaciones alrededor de una idea central: convertir, según su propia expresión, la Cordillera de los Andes en "la Sierra Maestra de América del Sur".

El Che se entrevistará con los peruanos Héctor Béjar y el poeta Javier Heraud, pensando estructurar una guerrilla que apoye a la lucha del dirigente campesino trotskista Hugo Blanco. La operación lanzada desde el territorio boliviano será prontamente abortada. Heraud morirá en el intento y las fuerzas guerrilleras se replegarán nuevamente en Bolivia. Estamos en los primeros meses de 1963.

Para entonces Masetti ya había comenzado una preparación específica en tácticas de guerrilla urbana. Estaba en Argelia y lo acompañaban cuatro de sus hombres: los cubanos Hermes Peña y Alberto Castellano, y los argentinos Ciro Bustos y Federico Méndez. A fines de 1962 regresa de Argelia, conoce a su hija recién nacida y abandona Cuba, esta vez para siempre.

En julio llega a Bolivia el Capitán José María Martínez Tamayo. Se trata de "Papi", uno de los hombres de mayor confianza del Che. Su misión: establecer una red de apoyo en la frontera argentino-boliviana para el foco que Masetti iba a instalar en la Argentina. Al igual que con la operación fallida de los peruanos y, años más tarde, con el fracasado intento del propio Che en Bolivia, será fundamental la colaboración de algunos cuadros dirigentes de la Federación Juvenil Comunista de Bolivia: es así que los hermanos Coco e Inti Peredo, Rodolfo Saldaña y Rodolfo Vivará serán de la partida.

En setiembre "Papi" regresará a la Habana, habiendo dejado montada la retaguardia. La operación entrará en su etapa propiamente guerrillera en muy poco tiempo más. Ha sido meticulosamente preparada y como garantía de ello ha participado la guardia más querida y cercana al Che. No queda duda alguna, se trata de su empresa. Años más tarde lo reconocerá el propio Fidel Castro, cuando relatará, a propósito de Masetti: "El Che lo había reclutado para sus ideas de lucha en Argentina, en el área de Salta" (Castro, 1994, p. 121).

En la primavera de 1963 Masetti y su grupo viajan a Brasil con pasaportes diplomáticos argelinos y como miembros supuestos de una delegación comercial. Desde allí pasarán a Bolivia para instalarse en la línea Embarrasá, próxima a la frontera argentina, como punto de partida hacia Salta. La línea había sido comprada por otro cubano llegado recientemente para establecer un vínculo estrecho entre la guerrilla de Masetti y La Habana. Se trata del actual Ministro del Interior de Cuba, general Abelardo Colomé Ibarra, más conocido como El Furry.

Entre el 20 y el 25 de septiembre Masetti y sus hombres atraviesan la frontera. Se trata de la "Operación Dorado" que, según Rojo, concluye con el asentamiento del primer campamento a orillas del río Pescado. En diciembre se ejecuta la segunda operación,

"Trampolín", que consiste en regresar a territorio boliviano en busca de alimentos y armas almacenadas. En los inicios de 1964, las columnas guerrilleras comienzan a operar en territorio argentino.

El Ejército Guerrillero del Pueblo

a) Conformación y reclutamiento

La dirigencia del EGP es claramente una extensión del Che. Masetti, con su apodo de Comandante Segundo, remitiría un Comandante Primero que no sería otro que Guevara (Walsh, 1965). Por su parte, algunos de los sobrevivientes de la experiencia explicaron el seudónimo como contrapartida al que había utilizado el Che: "Martín Fierro"; Masetti sería Segundo, por Don Segundo Sombra (Frontini, 1968, p. 61).

Acompañan a Masetti algunos cuadros formados por el Che, de su entorno más estrecho. Sus asistentes personales, chofer y guardaespaldas y, sobre todo, hombres que Guevara incorporó a su columna en el Escambray. Para algunos, Hermes Peña y Alberto Castellanos representan al Che en la guerrilla de Masetti. Según conjetura Jorge Castañeda "Ernesto Guevara tenía toda la intención, desde su paso por Argelia quizás, de abandonar Cuba e ir a pelear a su país de origen". Era improbable, argumenta este autor, que el Che enviase a su guardia más cercana a una misión tan peligrosa, sin haber resuelto incorporarse él mismo. Según el testimonio de Castellanos, Guevara le había avisado: "Yo voy pronto. Te vas a esperar ahí" (Castañeda, pp. 304-305).

Dos serán las vertientes principales que proveerán de miembros a la guerrilla de Masetti, ya sea como guerrilleros, o como integrantes de las redes urbanas de apoyo. Por un lado, las fracturas del Partido Comunista Argentino, principalmente de su ala juvenil; la Federación Juvenil Comunista (FJC) y del aparato de seguridad. Por otro lado, la militancia universitaria, en especial la de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, profundamente atraída por la experiencia cubana. Buenos Aires, Córdoba y Rosario constituirán los principales focos de afluencia. De Córdoba llegarán, para encontrarse con Masetti: Juan Héctor Jouve, estudiante de medicina, y su hermano, Emilio Jouve; Nardo Groswald, ex-militante comunista; Lázaro Henry Lerner, estudiante de medicina y afiliado a la FJC; Alberto Korn y el médico Samuel Kiezkowsky, este último ex militante de la FJC y ligado al grupo de José Aricó. De la universidad porteña subirán al monte: Eduardo Masulo, César Augusto Carnavalló y Diego Miguel Magliano, estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras; Marcos Szlachter, estudiante de Ingeniería pero estrechamente ligado al grupo anterior; Jorge Bellomo, militante del Partido Socialista y estudiante de Medicina, y Federico Frontini, joven de formación marxista y ligado a los ámbitos culturales. En total, el número de los guerrilleros instalados en Salta ascendía a algo más de una veintena.

Por otra parte, la crisis que agitaba al PCA se expresaba en fracciones importantes que simpatizaban, en distintas intensidades, con las posiciones que irradiaba la revolución cubana. Surgen así en Buenos Aires el grupo que edita *La Rosa Blindada*, orientado por José Luis Mangieri; el de Juan Carlos Portantiero, también en la Capital; en Córdoba el de José Pancho Aricó y en Rosario el de Luis Ortolani y Liliana Delfino. Aricó, Portantiero y otros editarán la revista *Pasado y Presente* y casi todos los grupos disidentes conformarán hacia 1963 el grupo Vanguardia Revolucionaria (VR). El denominador común de estos grupos es la desconfianza y el rechazo hacia la dirección colovillista del PCA y la certeza que dicho partido no hará más que rehuir la acción revolucionaria con su política reformista de conciliación de clases. Según los términos de Pancho Aricó: "La Revolución Cubana, esa revolución intrusa, ese hecho inesperado, desconcertante, que venía a derrumbar los perfectos y aburridos esquemas transformistas de quienes ya habían decidido postergar las revoluciones para las *calendas griegas*, nos conmovió profundamente. Frente a la opinión *oficiosa* del grupo dirigente del Partido, desconfiado como siempre de todo lo nuevo, Cuba se nos aparecía más que como una excepción o un hecho afortunado... como la apertura de un nuevo curso revolucionario" (*Pasado y Presente*, nº 4, 1964, p. 248).

De acuerdo al testimonio de uno de los hombres de VR, L. Ortolani, la ligazón con el EGP fue estrecha: "A comienzos de 1963 abandonamos juntos el Partido Comunista. Los que hicimos esa ruptura en Rosario formamos un grupo que se autodenominó Vanguardia Revolucionaria. Andando un poco el tiempo descubrimos que lo único que teníamos en común entre nosotros era una crítica muy dura contra la burocracia del PC a nivel nacional e internacional... En general teníamos simpatía por la Revolución Cubana, Fidel Castro, el Che Guevara, y éramos foquistas. Estuvimos ligados —como una especie de grupo de apoyo en las ciudades— a lo que fue la guerrilla del EGP" (en Diana, 1996, p. 361). Según testimonios diversos, el propio Aricó habría subido al Monte, aunque seguramente no para incorporarse como combatiente, sino para entrevistarse con Masetti y establecer una logística entre ambos grupos.

Un caso testigo del clima que se vivía en las filas del comunismo y la búsqueda de otros horizontes políticos nos la brinda uno de los que poco después integrará la guerrilla de Salta: Marcos Szlachter. Cuando su amigo Néstor Lavergne le pide la afiliación a la FJC, de la que aquel era miembro, Szlachter le responde: "¿Para qué, si este Partido no va hacer la revolución?" Y concluye: "Hay que buscar otra cosa..."

II. Preparación y actividades en el monte

Una vez establecida la base de operaciones en el norte salteño —más precisamente en la región de Orán—, el grupo dedicará gran

parte del tiempo al reconocimiento del terreno y la elaboración de mapas. Un sobreviviente de la guerrilla confirmará que se había trabajado en base a una cartografía anti-gua y se debían relevar datos para su actualización. A tal efecto salían del campamento madre durante 2 ó 3 días, para regresar con los nuevos registros. Diversos testimonios coinciden en la hostilidad del monte. El terreno y la vegetación rasgaban uniformes y calzado, provocando no pocos accidentes: el guerrillero Antonio Paul morirá tras sufrir un despeñamiento y el propio Masetti caerá de un barranco quedando malherido. La fauna del monte se convertirá en un doble problema para los guerrilleros. Por un lado hostilizaba su paso. Frontini cuenta que una picadura le causó tal infección que lo rozó a la retaguardia, y que los insectos y monos los molestaban sin cesar durante sus largas caminatas. Rojo relata que un guerrillero es capturado por la gendarmería "en la copa de un árbol, donde ha debido refugiarse para escapar de las garras de dos tigres del monte" (Rojo, p. 180) y otro combatiente fue atacado por chanchos salvajes. Pero así como la fauna del monte se hacía presente para hostigarlos, cuando los guerrilleros la buscaban para alimentarse, no la hallaban. "Los monos desaparecían", dirá Frontini mientras recuerda los intentos por capturarlos...

Por otra parte, varios guerrilleros se descompusieron al comer frutos tóxicos que hallaban a su paso. Esta situación aparejó gravísimos problemas, sobre todo a partir de que el cerco impuesto por la gendarmería impidió que la guerrilla pudiese acudir a los almacenamientos de víveres que tenía dispersos por la zona. Por lo menos tres guerrilleros murieron de hambre: Marcos Szlachter, Diego Magliano y César Carnavalló. Casi todos los detenidos presentaban un avanzado estado de desnutrición.

La vida en los campamentos no parecía muy animada. Frontini no recuerda, por ejemplo, reuniones de debate y análisis político. El tiempo transcurría principalmente caminando. Por otra parte, los jefes eran muy herméticos. Peña casi no hablaba y Masetti leía y se la pasaba escribiendo. Un sobreviviente, citado por Walsh, decía del Comandante Segundo: "Nunca hablaba de su vida personal. Sabíamos que tenía mujer e hijos porque una vez los mencionó" (Walsh, 1969, 19).

A diferencia de la experiencia en la Sierra Maestra, los guerrilleros de Masetti no tenían contacto con pobladores, salvo contadísimas excepciones. No es difícil suponer una espiral donde el aislamiento social político y la inclemencia del medio natural empujan al grupo a la incertidumbre y a la duda, y éstas a su vez buscan ser conjuradas por los jefes con la apelación a una fe militante, a una rígida disciplina y a cuantos medios se disponga para reforzar la voluntad colectiva.

Seguramente es esta necesidad de alimentar en los demás y en sí mismo la fe militante la que empuja a Masetti a escribirle a su mujer: "Ahora llevamos recorridos más de un centenar de km. en el mapa, aunque en realidad son muchísimos más. Nuestro contacto con el pueblo es de todo punto de vista

positivo. De los coyas —prosigue entusiasmado— aprendimos muchas cosas y los ayudamos en todo lo posible. Pero lo más importante —concluye— es que quieren pelear..." (ibid., p. 18). Lo cierto es que diversos testimonios subrayan la nulidad o excepcionalidad del contacto con los pobladores y que, cuando efectivamente los hubo, levantaron sospechas y produjeron delaciones. Esto estaría confirmado por dos hechos. La gendarmería, por un lado, alertada por los lugareños, sale a buscar a los guerrilleros pensando que se trata de una banda fronteriza de contrabandistas, lo mismo que le sucederá al Che en su campaña boliviana. Por otro lado, según el reciente relato del coronel cubano Colomé Ibarra, el único enfrentamiento entre la Gendarmería y los guerrilleros se establece por la delación de un poblador (Clarín, 13-III-1997).

La disciplina era por demás rigurosa: "mayor que en un ejército regular" confiesa Frontini, aunque su aplicación no fue igualitaria para todos los integrantes de la guerrilla. En efecto, según testimonios, Masetti tenía rasgos autoritarios y despóticos que se expresaban en el trato desigual que tenía con sus compañeros. Con algunos, a los que le unía una especial relación, era comprensivo; con los demás, tiránico. Lo común parece ser la arbitrariedad. Así, por ejemplo, a pesar de la rigidez disciplinaria, Masetti dejará que un integrante de la guerrilla abandone la columna y baje del monte para solucionar algunos problemas familiares, prometiendo regresar. Se trata del "Colorado", o "Pirinchito", por quien Masetti sentía una debilidad especial, y del cual, según testimonia Frontini, "era casi su padrino". El guerrillero no volverá jamás al monte. Este trato preferencial contrasta completamente con el que tenía con otros de la columna. Según testimonios, Masetti vociferaba contra aquellos que manifestaban inconvenientes para adaptarse a la vida del monte. Así, se ensañaba particularmente con Marcos Szlachter cuando no lograba marchar al mismo ritmo que los demás. Otros sucesos trágicos echan luz sobre la vida de los guerrilleros en el monte y sobre algunas de las concepciones con las que se manejaban. Me refiero a los fusilamientos que la propia guerrilla de Masetti llevó a cabo con dos de sus hombres. El primer guerrillero fusilado será Adolfo Rotblat, conocido como "Pupi". Este sufría continuos ataques de asma que no sólo minaron su salud, sino también sus ánimos para permanecer en el





cila, "pero Masetti vuelca su opinión y Gros-wald es también, inexplicablemente, condenado a muerte".

La influencia de la Revolución Cubana: ideología y política del EGP

Guevara fue quizás el más lúcido de todos los dirigentes cubanos a la hora de comprender los riesgos de que la revolución cubana se convirtiese en un engranaje más de la guerra fría, así como fue claro y excluyente al enunciar los costos de lo que a los más realistas les aparecía como inevitable (y a los más ingenuos hasta como deseable): la integración cubana en el bloque soviético. Guevara encarna la conciencia crítica de la revolución, la convicción de que el proceso revolucionario cubano sólo seguiría su curso si la revolución se extendiese por América Latina. Su propia experiencia en la Sierra Maestra le indicaba, por otra parte, el método correcto. Bastaba, para ponerlo en práctica, un puñado de hombres valerosos, entrenados y armados.

Queda dicho que EGP, en su factura organizativa, es un producto del Che. Ideológicamente no podía sino representarlo en sus lineamientos fundamentales. En primer término, la concepción según la cual es posible enfrentar con éxito a un ejército regular. En segundo lugar, la convicción de que las condiciones subjetivas para el triunfo revolucionario no deben, necesariamente, estar presentes a priori, la lucha misma las irá generando. Esta concepción, que es el resultado de la generalización de su experiencia en el M-26, las expuso el Che con claridad una y otra vez. En su trabajo "Cuba: excepción histórica o vanguardia de la lucha anticolonialista" (1961), las subrayaba como las enseñanzas más importantes de la Revolución cubana: "La primera es la posibilidad del triunfo, pues ahora se sabe perfectamente la capacidad de coronar con el éxito una empresa como la acometida por aquel grupo de ilusos expedicionarios del Granma [...] eso indica inmediatamente —prosigue— que se puede hacer un movimiento revolucionario que actúe desde el campo, que ligue a las masas campesinas, que crezca de menor a mayor, que destruya el ejército en lucha frontal, que tome las ciudades desde el campo, que vaya incrementando, con su lucha, las condiciones subjetivas para tomar el poder" (Guevara, 1973, t. V, p. 99).

El entusiasmo del triunfo de 1959 y la necesidad imperiosa de extender la revolución empujaron a Guevara y a su gente por la senda del voluntarismo. El fetichismo de la Objetividad propio de los comunistas (las Condiciones Objetivas, las Etapas de la Historia) fue suplantado por el fetichismo de la Subjetividad (las condiciones pueden ser creadas: en principio, hasta con la voluntad revolucionaria). En poco tiempo se fue configurando el nuevo mito revolucionario, con su concepción vanguardista, su culto de la disciplina, de las armas y del héroe ejemplar. El Che fue quien esbozó la doctrina y quien le dio legitimidad con su lucha y con su vida; Régis Debray le dio status teórico

en su famoso folleto "Revolución en la Revolución" (Debray, 1967). Por otro lado, la solidaridad y el entusiasmo de obreros, campesinos y estudiantes de Latinoamérica con la revolución cubana alimentan los sueños de Guevara de constituir un movimiento guerrillero de dimensión continental con epicentro en La Habana. A lo largo de la década del sesenta se asistirá a una gran crisis y recomposición de las izquierdas tradicionales, y a la emergencia de una nueva izquierda inspirada en el "modelo cubano", destacándose por su envergadura los Tupamaros en el Uruguay; las milicias de Hugo Blanco en Perú; las guerrillas de Douglas Bravo en Venezuela; el sandinismo en Nicaragua, el Movimiento 13 de Noviembre en Guatemala y las Ligas Campesinas del Brasil (Pereyra, 1994). El EGP de Masetti, en nuestro país, es tributario de esta concepción foquista de la revolución. En palabras de Gramsci, podría decirse que se lanza a la "guerra de maniobras" salteándose el momento de la "guerra de posiciones". No buscó asentarse en una tradición previa, en un trabajo político preliminar, sino ganar la adhesión de la población a través de lo que entonces se denominaba la "propaganda de los hechos". Los textos políticos del EGP fueron escasos, a lo que contribuyó, sin duda, la pronta eliminación del foco salteño. Pero está claro que, de acuerdo a la preceptiva guevarista de la revolución, esto no era lo prioritario en esa etapa. Por algo Guevara, sabiendo que Masetti distaba de ser teórico, envió para secundarlo hombres de probada eficiencia militar. El EGP producirá dos documentos. En primer lugar, su conocida carta a Arturo Illia, importante además pues en ella Masetti intentará recusar la legitimidad de su mandato democrático para justificar así el camino de la lucha armada. Masetti comienza reconociendo en Illia —flamante presidente de los argentinos en elecciones donde el peronismo estaba proscrito— "un hombre rebelde, aferrado a principios en los que creyó y de los que no se ha apartado jamás". Sin embargo, a partir de la aceptación de su mandato, "el pueblo argentino puede decir sin equívoco: es usted el producto del más escandaloso fraude en toda la historia del país". La carta identifica dos fuerzas antagónicas en la sociedad: por un lado, la oligarquía y el imperialismo; por el otro, el "pueblo" y la "patria libre y justa". Los guerrilleros se autodefinen, en la carta, como hombres dignos que "han aprendido que la oligarquía no entrega sus privilegios sin cruel pelea, ni cede una partícula de polvo sin ensayar antes, para retenerlos, toda la fuerza de los aparatos represivos que de ella viven". Finalmente, define su opción por la fuerza las armas "esgrimidas por el pueblo y alimentados por su causa". Terminarán exigiendo que el Dr. Illia denuncie el fraude y convoque a elecciones libres. Antes de la firma, rubrican "Revolución o Muerte". Masetti la firmará como "Segundo Comandante" (sic) y la fechará 9 de Julio de 1963, desde el campamento "Augusto César Sandino". El texto es esencialmente representativo de un difuso nacionalismo, antiimperialista,

que cuadra con la formación de Masetti. No hay apelaciones al socialismo, acaso para conecitar el apoyo de los sectores combativos del peronismo pero también como fiel expresión de una concepción que le daba mayor importancia a la acción ejemplar del grupo que a su soporte ideológico. Su segundo documento, "Mensaje a los campesinos", está fechado en Salta, en enero de 1964. Se trata de una extensa carta abierta a los trabajadores rurales de la zona. Escrita con un marcado tenor pedagógico, comienza enfatizando los contrastes sociales: "Nosotros trabajamos para morir pobres. Ellos explotándonos para vivir ricos". Avanza luego su propuesta: "Debemos quitarles los fusiles de las manos y empuñarlos nosotros. Unirnos y organizarnos. Y pronto seremos miles. Nosotros peleando en los montes y cerros. Los obreros en los ingenios y las fábricas...". Una alusión a la experiencia de la revolución cubana busca avalar este camino: "Ya en otros países se alzaron juntos los campesinos y los obreros, y Unidos vencieron a los amos de las fábricas y las entregaron a los trabajadores". El vanguardismo de la propuesta alcanza ciertos ribetes mesiánicos: "Para esto hemos llegado nosotros...". Hay un tercer texto cuya autoría no es de Masetti, sino de la red urbana que lo apoyaba. Es interesante notar aquí, dentro de el tenor discursivo propio de un nacional-populismo radicalizado, ciertos giros políticos reveladores del origen más izquierdista de sus mentores. Se trata del "Comunicado N° 1" con fecha abril de 1964 y firmado por la "Red Urbana de apoyo al EGP" (Compañero, año II, n° 48, mayo 1964). Este documento es posterior a la debacle de la guerrilla salteña, cuando la casi totalidad de sus componentes estaban muertos, apresados o en plan de fuga. Luego de denunciar el asesinato de dos de los guerrilleros (Hermes y Jorge), así como las torturas a las que son sometidos los detenidos, advierten sobre las persecuciones que la gendarmería lleva a cabo con miembros de las juventudes comunista y peronista. Subrayan el antagonismo existente entre la oligarquía y el imperialismo, por un lado, y el pueblo por el otro. Identifican a los miembros de EGP como "un grupo de jóvenes, un puñado de argentinos valientes con conciencia nacional y sentimiento de patria" que "han comenzado la lucha, han abierto un sendero de la liberación". Por primera y única vez se esgrime la consigna de Reforma Agraria y la comunión entre el campesinado y "los compañeros obreros y estudiantes que llevan adelante la lucha política gremial en las ciudades". Finalmente llaman a las agrupaciones sindicales, políticas y estudiantiles para impedir que continúen las torturas a los detenidos y que éstos sean puestos a disposición de la justicia ordinaria. Sellan su comunicado con un "Viva La Patria. Liberación o Muerte". Algunos sobrevivientes del EGP y de su red urbana certificaron el nacionalismo difuso de Masetti: sus orígenes nacionalistas; sus simpatías por el rosismo historiográfico; su adhesión a la revolución cubana desde el antiperonismo no socialista. No resulta extraño, desde esta perspectiva, que los nacio-

nalistas de Tacuara reivindicarán, aunque críticamente, a los guerrilleros de Salta (Compañero, año II, n° 63, 8 set. 1964). Las declaraciones de dos de los más cercanos colaboradores de Masetti en el monte darán testimonio de la impronta voluntarista del proyecto y de su difuso carácter ideológico. En efecto, desde su prisión salteña, Federico Méndez y Héctor Jouve, declaraban: "somos revolucionarios en tanto entendemos la revolución como proceso en el que la incorporación progresiva de las masas al mismo, tras los objetivos mínimos que plantea la liberación nacional, los lleva a la victoria". Subrayan que la historia no determina la revolución, sino que lo decisivo es la voluntad de hacerla y desdénan cualquier forma política institucionalizada: "El rótulo, el partido, el grupo, las interminables discusiones a priori, la lucha por la hegemonía ideológica, no son sino el bizantinismo tradicional en el que pierden el tiempo y la oportunidad los que no quieren o no se animan a realizarla" (Reportaje en Cristianismo y revolución, n° 13, abril 1969). Las ambigüedades ideológicas del proyecto del EGP permitirán que diversos sectores se embanderen con su experiencia. Al ya citado reconocimiento de Tacuara, agreguemos el del PRT en el '68 (V. El Combatiente, n° 5, 15 abr. 1968). Uno de los afluentes de otra organización armada, las Fuerzas Armadas para la Liberación (1969-1973), será la Brigada Masetti, algunos de cuyos líderes fueron sobrevivientes de la experiencia del EGP. No es extraño, pues, que algunos de los integrantes de la guerrilla salteña y de la red urbana que lo apoyaban, vayan a nutrir, en los 70, las filas del PRT-ERP y de Montoneros.

Los sucesos de marzo y abril del '64: la derrota del EGP

Estamos en los inicios de 1964. Pocos meses atrás (octubre de 1963) el Dr. Illia asumió la presidencia, tras obtener un modesto triunfo en elecciones. La CGT, que califica al gobierno como ilegítimo, anuncia en enero un nuevo plan de lucha. Simultáneamente, crece el reclamo por el retorno del Gral. Perón al país. Solitariamente, en el monte salteño, las columnas de Masetti habían comenzado su marcha. Dos hechos precipitarán el desenlace del intento guerrillero. Por un lado, la misma "Carta al Dr. Illia" de 1963 había alertado a los servicios de inteligencia. En febrero de 1964, dos agentes de los servicios lograrán infiltrarse en el EGP: Víctor Eduardo Fernández y Alfredo Campos. Una de sus estrategias es atizar conflictos internos, es así que generan, de inmediato, un incidente con uno de los guerrilleros, Diego Magliano, quien finalmente será herido de bala. Paralelamente, la gendarmería busca contrabandistas fronterizos, alertados por la extraña presencia de algunos hombres en la zona de Orán: su sorpresa va a ser mayúscula cuando hallará un primer campamento y se encuentre con armas y uniformes en vez de mercancías. El gobierno de Illia responderá de inmedia-

to luego de conversaciones del Presidente con su Ministros del Interior y Defensa. Juan Palmero y Leopoldo Suárez, respectivamente, se encomienda a la Gendarmería Nacional la represión del foco guerrillero. La elección no es casual: esta fuerza viene recibiendo entrenamiento anti-guerrilla desde principios de los años '60. Algunos de sus jefes recibieron instrucción en Panamá y Estados Unidos por parte de oficiales americanos, y en nuestro país por parte de especialistas franceses experimentados en la guerra de Argelia. Avalaban esta intervención militar las facultades que le otorgaba al gobierno el decreto-ley n° 788, denominado de Seguridad del Estado, de enero de 1963. La acción gendarme se desarrollará entre los primeros días de marzo hasta mediados de abril de 1964. Será la Gendarmería Nacional, a cuyo frente se encuentra el Gral. Julio Alsogaray, la responsable político-militar de la represión de la guerrilla de Masetti, incluyendo las brutales torturas infligidas a los guerrilleros detenidos. Desde el punto de vista militar, la guerrilla de Masetti no realizó ninguna actuación. No buscó el enfrentamiento armado y, hasta donde sabemos, no hubo resistencia armada en las numerosas detenciones que realizó la gendarmería. Sin embargo, el 26 de Marzo el gral. Alsogaray declaró alarmado: "El movimiento es importante y serio. Tiene conexiones adentro y fuera del país. Cosas que creíamos lejanas ya están ocurriendo. Si esto se llama guerra revolucionaria —alertará— esta guerra ya comenzó en la Argentina". El cerco que tiende la gendarmería es implacable y cuenta con el apoyo de numerosas tropas provisionadas, incluso con logística aérea. Hacia fines de marzo la gendarmería había capturado la casi totalidad de los guerrilleros y tomado sus campamentos de provisiones. El comandante Segundo escapa, posiblemente acompañado por un solo hombre —Atilio— y se interna en la selva. A mediados de abril caerá otro grupo de guerrilleros entre los que se encuentran Héctor Jouve y Carlos Bondoni. Serán los últimos. A partir de entonces no habrá más detenciones en el monte. Masetti y Atilio no aparecerán nunca. La guerrilla ha sido derrotada. Comienza un nuevo capítulo. Las detenciones, las escabrosas torturas ensayadas por la gendarmería y un proceso viciado por todo tipo de irregularidades. Los guerrilleros detenidos serán golpeados salvajemente y obligados a





de la guerrilla en la Argentina

confesar sus actividades. Uno de los métodos de tortura consistirá en introducir sus cabezas en el cuerpo abierto de Hermes Peña, anticipando los métodos terroristas de los años del Proceso militar. La gendarmería tomará declaraciones bajo torturas y hambre, y no admitirá retractaciones futuras a pesar de las denuncias públicas contra los métodos utilizados. Finalmente, los guerrilleros serán condenados a diversas penas, que van de 1 a 4 años de prisión. F. Méndez y H. Jouve serán condenados a 25 años de prisión por su participación, según la sentencia, en los fusilamientos de los dos guerrilleros. Luego de una apelación, y en una resolución casi única, los dos procesados serán condenados a cadena perpetua, logrando su libertad con la amnistía otorgada por el presidente Héctor J. Cámpora el 25 de mayo de 1973.

Fuera ya de la prisión, algunos ex-miembros del EGP intentarán rescatar el cuerpo de Masetti, sin lograr acceder nuevamente al monte. Por su parte, el Che habría intentado enviar a emisarios con el mismo cometido, empresa que tampoco prosperó. Según conjetura Castellanos, en el testimonio recogido por Castañeda, es probable que si los gendarmes lo capturaron, hayan preferido apropiarse silenciosamente de los veinte mil dólares que llevaba consigo. "Si aparecía el cadáver, tenía que aparecer la plata" (Castañeda, p. 307). O quizás, como escribiera Walsh, "En algún lugar desconocido el cadáver del comandante Segundo empuña un fusil herrumbroso. Tenía al morir 35 años" (Walsh, 1969).

Notas

1. Dos sobrevivientes del monte salteño, Héctor Jouve y Federico Méndez, cuestionarán muy duramente a Rojo, imputándole fundamentalmente que sus fuentes no son sino los sumarios gendarmes. Idéntica posición adoptará el abogado Norberto A. Frontini, padre de uno de los guerrilleros apresados, en su libro "Críticas al Libro 'Mi Amigo el Che'". Sin embargo, y a pesar de la confiabilidad de Rojo es cuestionable, los fusilamientos de Pupi y Nardo y los motivos aludidos para efectuarlos, nunca desmentidos, representan uno de los más oscuros y lamentables episodios producidos en la historia de las organizaciones armadas de nuestro país.
2. La carta fue publicada en forma fragmentada como "Carta de los Rebeldes" en el semanario *Compañero*, año I, n.º 16, 9 de oct. 1964, publicación dirigida por Mario Valotta y representativa de cierto peronismo radicalizado cuyo referente político más importante era Andrés Framini. La carta a los campesinos puede consultarse en la segunda ed. (1969) de *Los que luchan y los que lloran*.

Bibliografía

A. Fuentes Primarias

I. Libros

- Castro, Fidel, *A memoir by Fidel Castro*, Ocean Press, Melbourne, 1994
- Debray, Régis, *El castrismo, la larga marcha de América Latina*, Marcha, Montevideo 1967; *¿Revolución en la Revolución?*, Cuadernos de la Revista de América, La Habana 1967; *La guerrilla del Che*, México, Siglo XXI, 1988.
- Díaz Bessone, Ramón Genaro, *Guerra revolucionaria en la Argentina 1959-1978*, Buenos Aires, Fraterna, 1986.
- Guevara, Ernesto, *Obras completas*, Buenos Aires, Cepe, 1973, 5 vols.
- Masetti, Jorge Ricardo, "Che en Guatemala", *Granma*, La Habana, 17 de Octubre 1967; La no-

che se prolonga, 1959 (obra de teatro, inédita); *Los que luchan y los que lloran*, El Fidel Castro que yo vi, Buenos Aires, Freeland, 1958, 2ª ed.; Jorge Alvarez, 1969, con pról. de R. Walsh, apéndices y nuevo material fotográfico, 3ª edición; Montevideo, Puntosur, 1987.

—Rojo, Ricardo, *Mi amigo el Che*, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1968; reed.: Legasa, 1994.

II. Artículos y folletos

- Bianchi Ross, Ciro, "El periodismo sólo cambió de forma", en *Hechos y noticias*, jul. 1984.
- García Lupo, Rogelio, "Masetti, un suicida", en *Marcha*, Montevideo, 14/5/65
- Frontini, Norberto A., *Críticas al libro "Mi Amigo el Che"*, Buenos Aires, América Latina, 1968; *Los Guerrilleros de Salta*, Buenos Aires, Ed. Nueve 64, 1966.
- Gargurevich, Juan, "Una opción para alterar el viejo orden", en *Hechos y noticias*, jul. 1984.
- Marrero, Juan, "Misión: hacer la revolución en el periodismo de Latinoamérica", *Granma*, 16-6-1989.
- Méndez, Federico y Jouve, Juan Héctor, "Reportaje a los Guerrilleros de Salta", en *Cristianismo y Revolución*, n.º 13, abril 1969.
- Molina, Gabriel, *Masetti, periodista y guerrillero*, La Habana, UPEC, set. 1968.
- Roca, Gustavo, reportaje de Roberto Reyna en *El Periodista*, 9-15 de octubre 1987.
- Walsh, Rodolfo, "Masetti, un guerrillero", en *Marcha*, Montevideo, 14-5-65; prólogo a Masetti, *Los que luchan y los que lloran*, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1969.

II. Fuentes literarias

- Codina, Iverna, *Los guerrilleros*, Buenos Aires, De la flor, 1968.
- VV.AA., "Poemas a los guerrilleros", en *La Rosa Blindada*, n.º 4, Buenos Aires, 1965.
- Ventura, Máximo, "Poema Guerrillero", en el semanario *Compañero*, Buenos Aires, junio 3 de 1964.

III. Fuentes filmicas

- "Los Guerrilleros" (1965), dirigida por Lucas Demare, sobre guión de Sixto Pondal Ríos.

IV. Diarios y revistas

- Cara y Ceca*, *Semanario argentino ilustrado* (n.º 1: jun. 1955; n.º 9: ag. 1955. Dir.: Jorge R. Masetti); *Clarín*, marzo/abril 1964; *La Nación*, marzo/abril 1964; *La Prensa*, marzo/abril 1964; *Compañero*, 1963/1964; *Primera Plana*, 1963/1964; *Atlántida*, 1964; *7 Días*, 1964; *Pa-sado y Presente* (Córdoba), 1963/64.

V. Fuentes orales

- Frontini, Federico; Szpunberg, Alberto; Lavergne, Néstor; Mangieri, José Luis; Ramonet, Conrado; Boero, Alejandra; Correa, Rubens; Masetti, Edgardo; Masetti, Reynaldo; Masetti, Graciela.

B. Fuentes secundarias

- Castañeda, Jorge G., *La vida en rojo. Una biografía del Che Guevara*, Buenos Aires, Espasa, 1997.
- Diana, Marta, *Mujeres Guerrilleras*, Buenos Aires, Planeta, 1996.
- Pereyra, Daniel, *Del Moncada a Chiapas*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 1994.
- Taibo II, Paco Ignacio, *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*, Buenos Aires, Planeta, 1996.

Subjetividad, política, emancipación



A propósito de algunos tópicos de Ernesto Laclau

Laclau

Emancipación y diferencia de Ernesto Laclau: ¿una intervención con pedido de disculpas?

Maria Celia Labandeira
Alejandra Oberti

El estallido de los particularismos contra la universalidad es el disparador del último libro de Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, una compilación de siete de sus últimos ensayos, de los cuales seis fueron escritos entre 1991 y 1995 y uno en 1989. Los trabajos comparten la caracterización, pues, de la primera mitad de los '90 como un momento de rebelión de distintos particularismos contra las ideologías políticas totalizantes heredadas de años anteriores. Así, democracia y comunismo habrían buscado ganar posiciones diferenciándose una del otro de manera inconciliable pero, sin embargo, las propuestas políticas de ambos perseguían el mismo objetivo: emancipar a la humanidad a partir de la construcción de una nueva sociedad "total" sin contradicciones internas.

"Es la 'globalidad' de estos proyectos lo que ha entrado en crisis" (p. 8), se afirma en el prefacio, al mismo tiempo que se advierte que cualquier política que se pretenda emancipatoria no podría evitar pronunciarse sobre la relación entre universalidad y particularidad, ya que "particularismo y univer-

salismo son dos dimensiones inerradicables en la construcción de las identidades políticas" (pp. 8-9). Y es precisamente la forma de articulación entre la dimensión universal y la dimensión particular de los discursos políticos lo que se analizará minuciosamente a lo largo de los diferentes ensayos. La tesis fuerte que los recorre es que, según el mismo Laclau declara, "esa mediación sólo puede ser una mediación hegemónica (que implica una referencia a lo universal como lugar vacío), y que la operación que ella realiza modifica las identidades, tanto de lo particular como de lo universal" (p. 9).

En este sentido, los ensayos que componen *Emancipación y diferencia* son un intento, una vez más, de pensar la política, ya que definir la relación particular-universal no es otra cosa que dar cuenta de lo que sería hoy una posible articulación hegemónica.

Efectivamente, Laclau detecta un problema: en el mundo contemporáneo ya no se perciben los efectos prácticos subversivos que supuestamente buscaría producir una política emancipatoria. Detectado el problema, analiza exhaustivamente la lógica de fun-

cionamiento y reproducción de diferentes discursos políticos, estén éstos a favor del universalismo o del particularismo. Para llevar a cabo esta empresa analítica emprende un camino que ya es habitual en sus textos: la lectura sintomática, pero ahora, no ya sobre el concepto de hegemonía como en *Hegemonía y estrategia socialista*, sino sobre las categorías universal y particular, con lo cual redefine el dualismo universalismo-particularismo que recorre todo el pensamiento emancipatorio. Así, a partir de una lectura deconstructiva de los discursos emancipatorios del pensamiento político occidental, Laclau habilita el terreno para su intervención: "La totalidad es imposible y, al mismo tiempo, requerida por lo particular: en tal sentido está presente en lo particular como aquello que está ausente, como una falta constitutiva que fuerza constantemente a lo particular a ser más que él mismo, a asumir un papel universal que sólo puede ser precario y no suturado." (*Emancipación...*, pp. 34-35).

La detección del problema devino producción de un síntoma, intervención teórica

Laclau

mediante. Sin embargo, se nos advierte en el prólogo que "en todos los casos se trató de intervenciones circunstanciales" (p. 9), y las disculpas se hacen explícitas desde el primer momento: "deben ser vistas como exploraciones provisionales más que como productos teóricos acabados, como respuestas al imperativo ético y político de intervenir en debates acerca de transformaciones que se estaban produciendo ante nuestros ojos" (pp. 9-10). Advertencias necesarias, imostergables, para quien considere que "el obstinado rigor que Leonardo proponía como regla para el trabajo intelectual debe ser nuestra única guía en esta tarea". Pero también advertencias que debilitan la apuesta de la intervención, categoría decisiva en el campo de la teoría y de la política. De modo tal que a la intervención se la nombra pero también se la acalla, ya que se la presenta pero con disculpas. Disculpas por ser "circunstancial" pero, ¿acaso se podría intervenir en un plano abstracto y universal?; la posibilidad de intervención, ¿no es siempre situacional? Pero también disculpas por no ser "un producto teórico acabado". ¿Acaso su razón de ser sería la garantía de verdad absoluta y no la producción de efectos de verdad?; ¿acaso para que un texto se constituya en intervención tendría que cumplir necesariamente con los requisitos de rigor de un trabajo académico?; ¿acaso un ensayo que produjera algún efecto de verdad radicalmente diferente sobre la acumulación de saberes heredados, no podría ser considerado una intervención por el solo hecho de no ser "una obra acabada"?

A pesar de estos reparos en la presentación, creemos que este texto constituye una intervención teórica, si bien reconocemos que es el mismo Laclau quien se apresura a amoldarlo en un doble movimiento. Por un lado, dejando en claro que el libro no tiene tal envergadura (como quizás sí la tendría para él *Hegemonía y estrategia socialista*). Y, por otro lado, clausurando la eventual productividad del texto al presentar su apuesta política por la democracia radical como única garantía posible de realización de su proyecto teórico. Pero, más allá de los temores e intenciones del prefacio, sobre los cuales volveremos después de haber dado cuenta de los aportes de los distintos ensayos, el texto ya circula produciendo y liberando efectos que lo trascienden, que ya no le pertenecen ni al propio Laclau.

El texto

En el primer ensayo Laclau se propone analizar el concepto de emancipación por considerarlo una noción central de nuestro imaginario político, aunque en pleno proceso de desintegración. Ante todo, describe las diferentes dimensiones que lo componen para luego advertir que éstas no pueden conformar un todo unificado, ya que encierran una serie de antinomias que las hacen lógicamente incompatibles: "La emancipación significa, *al mismo tiempo*, fundación radical y radical exclusión; (...) ella postula, al mismo tiempo, un fundamento de lo social y su imposibilidad" (*Emancipación...*, p. 19). Esta incompatibilidad, situada en el terreno lógico, no implica necesariamente una puesta en cuestión de su operatividad social. Más bien, antes de descartar definitivamente la categoría de emancipación habría que considerar cuidadosamente los efectos subversivos que estas lógicas incompatibles producen una sobre otra, lo cual podría permitir cierta productividad política ya que estaríamos, según Laclau, frente a una real indecidibilidad. Y sería la indecidibilidad y no la determinación, la condición lógica necesaria para abrir paso a la hegemonía. El destino de la emancipación estaría estrechamente vinculado a lo universal y es, a su vez, la noción de universal la que permitiría el desarrollo de cualquier particularismo; es más, "lo universal no tiene contenido propio, sino que es una plenitud ausente o, más bien, el significante de la plenitud como tal, (...) sólo puede emerger a partir de lo particular, ya que es sólo la negación de un contenido *particular* lo que transforma a ese contenido en el símbolo de una universalidad que lo trasciende" (p. 33). De este modo, la relación entre universal y particular, o mejor, qué contenido particular va a "llenar" el universal, no sería algo dado *a priori*, sino resultado de una operación antagonica, entendiendo antagonismo en el sentido que le dan Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*. Y sería precisamente, como resultado de la operación antagonica, que se abriría la posibilidad democrática: en el intento de las identidades particulares por dar sentido a la totalidad está presente la imposibilidad de cual-

quier particularismo de asumir las tareas universales ya que éstas los sobrepasan; luego, siempre podrían ser reemplazados por grupos alternativos. Así, el lugar de universal al que apele un particular sólo podrá ser precario, inestable, nunca definitivo ni pre-determinado.

En el segundo ensayo Laclau avanza en un intento por dar cuenta del renovado interés en la cuestión de la subjetividad, una vez decretada la muerte de "el Sujeto" y analiza las implicancias directas que esto trae para pensar la política, ya que obligaría a replantearse la relación universal-particular en el marco de una práctica hegemónica. Así, la aparición de múltiples identidades en la historia contemporánea nos impediría "seguir refiriendo a un centro trascendental las expresiones concretas y finitas de una subjetividad multifacética" (p. 43).

En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe critican la concepción que entiende al sujeto como una entidad unitaria y preconstituida, expresión de algún tipo de necesidad objetiva, sosteniendo que lo que hay es, en realidad, una serie de posiciones de sujeto cuya significación no está fijada de antemano. Más bien, ésta dependerá del modo en que las diferentes posiciones subjetivas sean articuladas por una práctica hegemónica en una cadena de equivalentes donde, como resultado del juego de sobre-determinación de unas sobre otras, la unidad que dé sentido a esta cadena será siempre contingente por ser efecto de una condensación simbólica que refiere a una totalidad ausente e imposible. Considerando la crítica que hace Slavoj Žižek a este abordaje del sujeto a partir de la noción lacaniana que lo define como "lugar vacío de la estructura", en *Emancipación y diferencia* Laclau abandona el concepto "de posiciones de sujeto", ya que observa que no logra superar el problema de una subjetividad trascendental. Hecha la rectificación teórica, "la muerte del sujeto" cobraría una productividad política plena ya que daría lugar a la proliferación de múltiples subjetividades particulares y finitas. Pero inmediatamente Laclau detecta un problema: la proliferación de nuevas identidades subjetivas, ¿es pensable sólo como multiplicidad?, o lo que es lo mismo, ¿el particularismo es pensable sólo como pura diferencia? Si así lo fuera, su relación con la universalidad sería de mutua exclusión. Para dar respuesta a este interrogante, Laclau realiza un breve recorrido analítico por el pensamiento político occidental para llegar a lo que considera una conclusión impostergable: "lo universal no es otra cosa que un particular que en un cierto momento ha pasado a ser dominante, (es decir) no hay forma de acceder a una sociedad reconciliada" (p. 53). Ahora bien, para Laclau el hecho de que no se pueda seguir pensando la relación universal-particular en los mismos términos que en el pasado (y el pasado es aquí tanto la filosofía clásica como el marxismo) no implicaría que deba dejar de pensarse la relación en sí misma. Propone entonces una concepción diferente de la relación universal-particular en la medida en que rechaza tanto la universalidad plena como el particularismo absolu-

to. El universal sería así, en tanto resultado de una operación simbólica que alude a una plenitud ausente, un lugar vacío sin ningún contenido concreto. Pero, precisamente esta contradicción lógica, esta tensión irresoluble entre universalismo y particularismo nos conduciría a un terreno de indecidibilidad, condición necesaria para que la política entre en juego. "Si la democracia es posible, es porque lo universal no tiene ni un cuerpo ni un contenido necesarios; por el contrario, diversos grupos compiten entre sí para dar a sus particularismos, de modo temporario, una función de representación universal" (p. 68). La imposibilidad de cierre de lo social haría viable, entonces, la interacción democrática.

Es en el tercer ensayo donde, sirviéndose de la lingüística y del psicoanálisis, Laclau utiliza el concepto de "significante vacío" para pensar las relaciones políticas hegemónicas, pero teniendo en cuenta la resignificación de la relación universal-particular que llevó a cabo en los dos ensayos anteriores. Así, el significante vacío, en tanto significante "de una falta, de una totalidad ausente" (p. 80), "es la condición misma de la hegemonía" (p. 82), ya que una relación hegemónica es definida como la "relación por la que un contenido particular pasa a ser el significante de la plenitud comunitaria ausente" (p. 82). De este modo, un grupo social devendría hegemónico en la medida en que lograra presentar su particularidad como "la encarnación del significante vacío que hace referencia al orden comunitario como ausencia, como objetivo no realizado" (p. 83). Ahora bien, aunque en una determinada situación política cualquier término que fuese capaz de nombrar la falta podría operar como significante vacío, se nos advierte inmediatamente que "no toda posición en la sociedad, no toda lucha es igualmente capaz de transformar sus contenidos en un punto nodal que pueda tornarse un significante vacío" (p. 81). Rechazando todo tipo de determinación a priori por parte de alguna localización interna de la estructura social, Laclau opta por el concepto de sobre-determinación, pero sin determinación en última instancia sino como resultado de procesos históricos a partir de los combates específicos de las distintas fuerzas políticas por lograr hegemonizar los significantes vacíos que refieren a la comunidad ausente. El cuarto ensayo remite al primero y al segundo, pero ahora poniendo énfasis en la hegemonía como práctica política articuladora. Lejos de abandonar los conceptos "universal" y "particular" u optar por alguno de ellos de manera excluyente en relación al otro, Laclau se propone analizarlos a la luz de los debates teóricos y políticos actuales, ya que advierte que la relación universalismo y particularismo tiene una fecunda productividad para pensar la política. En efecto, así como no sería posible una política inspirada en un puro particularismo sin referencia alguna a un determinado principio de universalidad como condición de su propia constitución, tampoco lo sería una política que se propusiera la plenitud del orden social superando, y de este modo anulando, todo tipo de particularismo. Pero

Laclau va más allá de esta constatación. Observa que en el campo teórico-político contemporáneo la relación universal-particular se ha transformado, lo cual exige una reformulación de la lógica de su articulación. El universal es redefinido entonces como "lugar vacío pero inerradicable" (p. 107). El momento de totalización, de universalización de una comunidad, en tanto imposible, sólo podría hacerse presente mediante un contenido particular que, renunciando a su propia particularidad, lograra nombrar y representar así esa plenitud ausente. Y precisamente este carácter vacío, ausente y a la vez constitutivo de lo universal, haría posible abrir el juego político de la práctica hegemónica.

En el quinto ensayo Laclau argumenta su valoración, aunque crítica, de la "deconstrucción derrideana" por considerarla una herramienta teórica eficaz para repensar la política en el marco de los discursos emancipatorios heredados, incluyendo en éstos al propio marxismo. Según su planteo, desarrollado ahora en el sexto ensayo, una lectura deconstructiva mostraría que las categorías de la modernidad son resultado de articulaciones contingentes, con lo cual se abriría la posibilidad de que otras articulaciones también contingentes intervinieran políticamente. De esta operación de lectura resultaría, por un lado, un tratamiento distinto del que hace la posmodernidad de los temas de la modernidad que, en su pretensión de criticarlos, se apresura a dejarlos de lado. Por otro lado, se ampliaría el campo de la política ya que la deconstrucción del horizonte intelectual de la modernidad extendería el "campo de la indecidibilidad estructural que hace posible diversificar el área de la decisión política" (p. 155).

Y es aquí donde deconstrucción y hegemonía aparecen como términos complementarios de una misma operación: la intervención deconstructiva señalaría áreas de indecidibilidad estructural, pero a medida que ésta se expande aparecería como necesaria una teoría de la decisión y, en este marco de indecidibilidad, Laclau deja en claro que una teoría de la decisión es, siempre, una teoría de la hegemonía. Profundizando el argumento, Laclau establece relaciones entre conceptos ya trabajados en los ensayos anteriores: si hegemonía es articulación contingente y contingencia es externalidad de la fuerza articulante respecto a los elementos que articula, esta externalidad, que emerge del interior de la estructura misma, no puede ser pensada como una diferencia entre sus distintos niveles. Más bien, sólo puede darse porque la estructura está constituida a partir de una falta originaria, por una indecidibilidad radical que únicamente puede ser superada por actos de decisión. Y son estos actos los que constituyen al sujeto, entendido éste como voluntad que trasciende a la estructura, a partir de diversos actos de identificación. Estos últimos sólo son pensables a partir de la falta estructural y no hacen más que mostrar el fracaso de la estructura en autoconstituirse como identidad plena. Así, la contingencia se muestra como "la distancia inerradicable de la estructura respecto a sí misma" (p. 163).

de tal modo que, como ningún contenido específico está predeterminado a llenar la falta estructural, la lucha entre varios contenidos concretos y particulares para lograr completar ese vacío muestra la contingencia de la estructura. Ahora bien, como las relaciones sociales son relaciones discursivas, también la falta necesitará ser simbolizada. Y lo hará a través de los significantes flotantes: al nombrar la imposible plenitud de la estructura, la falta se hará presente pero en tanto ausente.

Por último, Laclau analiza la lógica de la representación y del poder en las sociedades contemporáneas, a la luz de la productividad política que implica, a su entender, la deconstrucción al permitir ver la indecidibilidad radical de la estructura social. La representación es entendida como un mecanismo de intermediación por el cual el representante toma el lugar del representado sustituyéndolo y encarnándolo a la vez, cuyo ideal se encuentra en el extremo de la transparencia absoluta. Al no ser posible esa transparencia, no habría representación absoluta sino juego indecidible que organiza las relaciones sociales pero que no podría ser fijado, ya que existiría un vacío en las identidades de los actores sociales. En cuanto al poder, vale el mismo argumento: su eliminación total de las relaciones sociales implicaría que éstas son absolutamente transparentes, la diferencia sería imposible y llegaríamos al "fin de la historia".

Así planteada, la crisis de la modernidad, lejos de conducir a un abandono de la participación en los espacios públicos, crearía una concepción radicalmente política de la sociedad: la política ya no sería pensada en términos de superestructura sino de una "ontología de lo social". En consecuencia, la constitución de un "imaginario social posmoderno" se haría posible a partir de una reformulación de los valores de la modernidad, sin necesidad de abandonarlos definitivamente: las relaciones sociales, construcciones precarias y contingentes, serían resultado de la acción de sujetos históricos limitados que organizan y gestionan la imposibilidad de la sociedad de autoconstituirse.

En el último ensayo, Laclau realiza un balance crítico del libro de Richard Rorty *Contingencia, ironía y solidaridad*. Parte de una valoración de lo que considera uno de sus mayores logros, esto es, el haber establecido una justa relación entre el discurso antifundacionalista y el pensamiento político, ya que Rorty piensa cómo se configuraría una política posible en este nuevo ho-



rizonte cultural donde el orden social carece de cualquier fundamentación metafísica. Si bien Laclau dice acordar con gran parte de sus argumentaciones, no hace lo mismo con la sociedad ideal que éste propone, ya que detecta en ella un problema que la torna incoherente: la sociedad liberal no puede ser caracterizada como un tipo de sociedad en donde la persuasión reemplaza a la fuerza porque el elemento de violencia física no puede ser eliminado de ninguna sociedad por más libre que ésta sea, debido a que los antagonismos, por ser constitutivos de lo social, son inerradicables. Aquí Laclau opera un cambio de lenguaje, para pensar la política en la posmodernidad reemplazando persuasión por hegemonía, ya que considera a la primera como una forma de fuerza.

La crítica aparece una vez más cuando Rorty describe el espacio público como uno solo y limitado a funciones mínimas, ya que para Laclau los espacios públicos son múltiples y le dan a una sociedad democrática todo su vigor. Las instituciones liberales ya no se constituirían en el único espacio público como querría Rorty, sino que serían sólo un espacio más entre otros debido a que el antagonismo, en tanto condición de existencia de una sociedad democrática, no estaría excluido de ella. Laclau refuerza el argumento al afirmar que es imposible la construcción de una sociedad democrática sin algún tipo de universalismo, pero advierte que éste es un producto histórico. Por otro lado, la reformulación del universalismo desde el punto de vista de su historicidad sería ventajosa para la política, ya que permitiría que fuera cada vez más evidente el carácter histórico del ser: así, los hombres comenzarían a creer que el mundo es resultado de los discursos contingentes que ellos mismos construyen, y podrían advertir también, que los valores universales están permanentemente amenazados ya que no hay nada que garantice su vigencia eterna. La resignación y la indiferencia darían paso a la acción política ya que los hombres, conscientes de ser los únicos hacedores de su historia, se comprometerían en la defensa responsable de los valores que ellos mismos crearon.

Nuevamente... el texto

Si bien el libro consta de siete ensayos que pueden ser leídos de manera independiente uno del otro, Laclau decide reunirlos en un solo volumen en donde el que lo cierra es cronológicamente anterior a todos los demás. Este hecho que podría parecer azaroso, más allá de que tal vez lo sea, dando lugar a algunas observaciones. La primera de ellas es que, si bien el objetivo del libro, anunciado ya desde el prefacio, es repensar la relación universalismo-particularismo en términos de mediación hegemónica, el conjunto resultante de esta operación editorial es cualitativamente diferente a la suma de sus partes, ya que hay un *plus* de significación que la excede, permitiendo que lo que Laclau aporta al debate contemporáneo en torno a la problemática relación universal-particular se convierta en una intervención. Y sostenemos que estos textos son en conjunto una in-

tervención, porque en ellos Laclau supo "trazar las líneas de demarcación adecuadas para abrir el camino a un planteamiento correcto de los problemas de la crisis". En efecto, Laclau logra deconstruir las categorías universal y particular a partir de un minucioso recorrido analítico de las diferentes formas en que éstas se articularon entre sí en los discursos políticos emancipatorios. Localizadas las contradicciones internas que éstos tienen y explicitados los supuestos ideológicos sobre los que descansan, Laclau está en condiciones de replantear el problema instalándolo en otro lugar. Así, valiéndose de una operación deconstructiva y de la centralidad explicativa del concepto de *significante vacío*, construye su intervención. De este modo, en estos ensayos Laclau muestra una vez más, como en sus trabajos anteriores, que la política puede ser apprehendida con toda la rigurosidad que un pensamiento formal requiere. Rigor teórico que, en verdad, recuerda más a Althusser que a Leonardo, a pesar del explícito reconocimiento que Laclau le hace a este último. Por otra parte, al poner en juego las categorías necesarias para pensar la relación universal-particular agrega a lo ya desarrollado en su libro con Chantal Mouffe, nuevas determinaciones conceptuales que enriquecen a la vez que complejizan la teorización de la práctica de la hegemonía, esto es, de la política. Tal vez el más fecundo de estos nuevos aportes sea la utilización del concepto de *significante vacío*, que funciona como pivote entre la relación universalismo-particularismo y la práctica hegemónica. Pensar la hegemonía está en juego una vez más. **Emancipación y diferencia**, en tanto libro, actualiza el debate de **Hegemonía y estrategia socialista** al desarrollar la misma problemática pero poniéndola en juego en la contingencia de los '90.

A pesar de reconocer el significativo aporte del texto para seguir pensando la política sin sujetos preconstituídos ni fines predeterminados, observamos, sin embargo, un núcleo problemático: ¿qué productividad política tendría un discurso emancipatorio que refiriera a la democracia radical por ser ésta capaz de albergar al mayor número de particularismos a partir de la multiplicación de espacios públicos? Creemos que articular una gran cantidad de diferencias no es garantía de subversión del orden que las incluye ya que, la serie de equivalentes en la que se encadenarían no pondría necesariamente en cuestión al orden que las alberga, sino que podrían terminar formando parte del mismo a pesar de estar representadas en él. Creemos que un orden social podría subvertirse en la medida en que, a partir de una práctica política hegemónica, se lograra sobredeterminar discursivamente las fuerzas sociales en lucha. Y, cabe recordarlo, la sobredeterminación no guarda relación alguna con la adición. Así, en la teoría política de Laclau, la subversión desaparece para dar paso a la representación, pero ésta no es más que una forma de inclusión. Dicho de otro modo, reconocer la falla estructural por la que todo orden social fracasa en autoconstituirse plenamente, no basta para pensar la política ya que, esta constatación sólo daría cuenta de

la condición de posibilidad lógica de su emergencia. Es necesario pensar también la constitución de un sujeto capaz de producir la suplementación de esa falla, un sujeto capaz de nombrarla, de manera tal que, al presentificarla, se haga imposible la reproducción del orden social en cuestión. Ahora bien, esta suplementación no es más efectiva por estar compuesta por una cadena de múltiples elementos diferenciales, sino que efectivamente se produce cuando un sujeto logra hacer presente en la estructura una condición en *plus* que impide la reproducción de su consistencia. Este hacer presente lo imposible implica un forzamiento y constituye una diferencia radical que no puede ser representada ni por la más radical de las democracias, ya que un orden social que logre incluir a los antagonismos a través de su representación habrá conseguido con éxito afirmar su consistencia. Si bien acordamos con Laclau en que cualquier orden social es efecto de sutura y en que no hay tareas a cumplir por sujetos preconstituídos, creemos que este acuerdo sólo toma sentido en la medida en que nos sirve para pensar la política como práctica revolucionaria y no como mera articulación de diferencias en múltiples espacios públicos. O lo que es lo mismo, creemos que deconstruir la revolución, esto es, construir su genealogía e historizarla como efecto de prácticas discursivas, sólo cobra sentido en la medida en que permita pensar la práctica revolucionaria a partir de las nuevas condiciones que la misma deconstrucción funda.

La segunda observación que querríamos plantear tiene, directamente, la forma de una pregunta: ¿Por qué se decide poner al final del libro un artículo que fue escrito antes que el resto? De acuerdo a lo que venimos planteando, la respuesta a este interrogante estaría, para nosotras, en la apuesta política de Laclau, esto es, la construcción de una alternativa democrática radicalizada a partir de la multiplicación de espacios públicos, dada la creciente pluralidad de identidades y antagonismos en la sociedad posmoderna. Pero estaría también, en la relación que tiene esta apuesta con el planteo teórico del libro: la redefinición de la relación universal-particular en el marco de una política emancipatoria. Explícito y contundente, el último ensayo nos recuerda al también último capítulo de **Hegemonía y estrategia socialista**, en donde la "democracia radicalizada" era presentada, utilizando los términos de **Emancipación y diferencia**, como un proyecto de un particular concreto que logra nombrar la totalidad ausente, es decir, que logra construir una relación política hegemónica: "Aunque mi preferencia es por una sociedad liberal-democrático-socialista, está claro que si estoy forzado por las circunstancias a elegir uno de los tres componentes, mi preferencia será siempre por la democracia" (**Emancipación...**, p. 211).

Ahora bien, así como no podemos dejar de reconocer la productividad que tiene la intervención de Laclau, tampoco podríamos dejar de advertir que sus conclusiones políticas constituyen un efecto de "sutura", ya que se presenta a la democracia radical co-

mo única garantía de posibilidad de que la intervención teórica produzca los objetivos políticos buscados. Y es sutura, en tanto la "democracia moderna, liberal y pluralista" es colocada en el lugar de un absoluto, en vez de ser resultado de la lucha antagonista por la hegemonía. La democracia radical se transforma, entonces, en el efecto, en el campo de la política, de la deconstrucción llevada adelante en el campo de la teoría, cerrando de este modo la posibilidad de pensarla en términos de "articulación hegemónica" ya que su necesidad desdibuja el carácter abierto y contingente de la acción política. Habría entonces, una suerte de identificación entre la conceptualización de lo social con la sociedad concreta.

Así, en la medida en que se traduce el marco teórico a una apuesta política determinada, ya se está nombrando al *significante vacío* que presentifica la falta. La democracia radical, significado concreto y particular, evoca la totalidad ausente tanto como podría hacerlo el "comunismo radical" o cualquier otro enunciado socialmente producido ya que, según Laclau, no habría ninguna razón interna a la estructura social que determinara *a priori* cuál sería el significado particular que colmaría el vacío que la totalidad ausente produce. Por lo tanto, apostar por la democracia radical sería comenzar a significar esa falta, con lo cual Laclau se an-

ticipa a lo que sólo la práctica política hegemónica podría decidir, esto es, determinar qué particular referirá al universal. En este sentido, el modo en que Laclau limita su intervención teórica con su apuesta política nos recuerda a un párrafo en el que él mismo sostiene: "Rorty considera como necesariamente unidas muchas cosas que son para mí radicalmente discontinuas, y unificadas tan sólo a través de articulaciones contingentes" (pp. 207-208).

De este modo, la apuesta se oculta tras la intervención y amenaza restringir la productividad de sus efectos. Las disculpas del prefacio pueden ser leídas ahora, como síntoma de esta operación, donde la apuesta desplaza a la intervención y la silencio para que ésta no descubra su estrategia: la decisión política (del autor) aparece presentada como necesaria derivación lógica (del texto). La opción por la democracia, cabe aclararlo, decepciona. Preferimos, planteadas las objeciones, optar por el texto. Más allá de Laclau (y de sus críticos).

Notas

1. Ernesto Laclau, **Emancipación y diferencia**, Buenos Aires, Ariel, 1996.
2. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, **Hegemonía y**

Estrategia socialista, Madrid, Siglo XXI, 1987.

3. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, "Posmarxismo sin pedido de disculpas" en Ernesto Laclau, **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p. 111.

4. En el antagonismo no hay presencias plenas, éste constituye los límites de toda objetividad; como negación de un cierto orden es simplemente el límite de dicho orden y no el momento de una totalidad más amplia respecto de la cual los dos polos del antagonismo constituirían instancias diferenciales. En consecuencia, la sociedad no llega a ser totalmente sociedad porque todo en ella está penetrado por sus límites que le impiden constituirse como realidad objetiva. Así como lo social, al estar penetrado por el antagonismo, no logra el status de transparencia, de presencia plena, y las identidades que lo conforman son permanentemente subvertidas, tampoco el antagonismo es transparente a sí mismo ya que no logra disolver totalmente la objetividad de lo social.

5. Slavoj Žižek, "Más allá del análisis del discurso" en Ernesto Laclau, **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**, cit., p. 259.

6. En este ensayo escrito en 1989 Laclau utiliza el concepto de "significante flotante". Cabe aclarar que en el tercer ensayo del libro, escrito en 1994, lo abandona para reemplazarlo por otro más preciso: el de "significante vacío".

7. Louis Althusser, **Curso de filosofía para científicos**, Barcelona, Laia, 1975, pág. 78.

La sutura del sin/sentido

Blas de Santos

A Daniel Hopen y, en su nombre, a quienes no terminaron en Essex todo lo que empezó en Vianorte 430.

I.

Los caminos de la subjetividad hacia el reformismo son infinitos, pero escrutables. En un trabajo anterior referí a la cuestión de cómo la autonomía del sujeto se rinde a los efectos de sentido de ese discurso. Intenté mostrar que la eficacia de éste reposaba en la funcionalidad de una forma —un estilo en el que se conformaba al sujeto—, antes que en la de un particular contenido o de argumentos cargados de "esencia" reformista. En ese aspecto, lo que sí puede distinguirlo es el rechazo, a veces explicitado, a subordinar la comprensión de sus enunciados a consideraciones totalizantes o sistemáticas. El resultado es un efecto discursivo que actúa menos por la in-

fluencia de sus enunciados manifiestos —proposiciones racionales y concientes— que por las disposiciones subjetivas que induce la estructura de su enunciación. El interés de esta nota es estudiar estos mecanismos recurriendo a categorías psicoanalíticas y revisando, al mismo tiempo, los usos ideológicos con que son empleadas.

La diferencia entre el carácter reformista o subversivo de un discurso pasa fundamentalmente, no tanto por lo criticado por cada uno de ellos, en lo que pueden llegar a coincidir, sino por el grado en que la superación del orden de cosas que lo determina es pasible de corrección o exige una transformación radical. Referido a los problemas sociales, esto se traduce en un abordaje que privilegia la reivindicación de lo inmediato y parcial en desmedro de lo genérico —lo común a todos— y es esta definición política que trasciende lo puramente metodológico. Por eso su dimensión programática tiene el límite de las necesidades conocidas y no alienta la expansión de la subjetividad que proyecta la imaginación de lo posible. A este rebajamiento de la potencialidad subjetiva que hace al realismo y al posibilismo del



Laclau

discurso reformista, se agrega la tendencia contemporánea, que en nombre de una absolutización de la autonomía del discurso político, propone restringir hasta la extinción la incidencia de esa subjetividad en la gestión de sus sentidos. De la premisa cierta de que la significación de todo discurso surge de la combinatoria de los significantes perteneciente al sistema cerrado de la lengua, se extrae la falsa conclusión de que el carácter aleatorio de los procedimientos que forjan una designación se traslada también al acto de habla por el que un sujeto dispone de lo designado. Con lo cual la subjetividad acompaña la azariedad del lenguaje, en vez de ser esa "arbitrariedad" de los medios del lenguaje la medida de la historicidad de sus productos de sentido. Como si, trasladando esta "contingencia" a la génesis de la identidad política de un sujeto, se la concebía fuera de toda determinación objetiva — simbólica o material —, como pura destinataria de un sentido que le imprime el "libre" juego del mercado de significaciones.

En lo político concreto, el reformismo, renunciando a la totalidad y extrañándose del sujeto, termina aceptando el pequeño lugar cívico que le reserva la división del trabajo capitalista: preocuparse por la moral y de la salubridad del sistema, sin indagar en sus causas — el servicio de barrio y limpieza de sus lavas y las fiestas y or-

namentaciones de sus fachadas. Además de los primeros auxilios para sus crisis y la consolación de sus víctimas. En síntesis, la municipalización de las virtudes de la paciencia, la tolerancia y la resignación, el escándalo frente a sus desvíos y la alarma frente a sus perversiones — o sea lucha contra el capitalismo "salvaje"... Y, claro, lo prefiere antes que al fascismo.

II.

Si nos ocupamos del reformismo pro-capitalista se debe a que ese discurso es hoy hegemónico. El futuro dirá si el proyecto socialista pudo sobreponerse al fracaso que entre otras cosas, fue también el de un discurso que presentaba, a quienes decía representar, la verdad sobre sí mismos. Esto se debía a que no estaba dispuesto como un medio de promover autonomías subjetivas, gestoras de sus propios sentidos, sino como revelación del sentido a seguir y en torno al cual organizarse: recordemos, sin ir más lejos, el periódico como organizador. Los discursos portadores de significantes emblemáticos, es decir de significaciones cristalizadas, sensibilizan a la subjetividad a seguir las certezas del mito, pero poco contribuyen a construir ese "intelectual colectivo" al que pretenden servir. Estos liderazgos icónicos — de consignas o figuras — se constituyen como seudototalizaciones de la realidad — sentidos redondos — que operan la ortopedia subjetiva de sellar las fisuras que la subjetividad encuentra en la comprensión de su realidad: a la que querrían en completud y no en el desconcierto de una significación que se les escapa.

Si bien dijimos que el sentido del discurso no está atado a su contenido, esto no significa que los recursos por los que el sentido se logra no sean los del discurso. Este descubrimiento le permitió a S. Freud desarrollar el psicoanálisis. Es que es el de las propiedades del lenguaje de la que el inconciente se vale. Ellas hacen posible que la enunciación de su verdad se sirva de los enunciados del engaño, tanto como que la verborragia pueda decir nada y que haya tantos silencios cargados de sentido. No basta con que un discurso se pronuncie contra los sentidos, alegando que así pondrían a salvo al sujeto que quieren vacío de la falsa representación que éste les impondría, para que quede eximido de un efecto que es de estructura: el sin/sentido es un sentido fuerte. Menos aceptable aun es que tal defensa de la autenticidad del sujeto se haga desde los fueros del inconciente descubiertos por el psicoanálisis. Si se reconoce su esencial heteronomía es una contradicción que se la pueda suponer al servicio de alguna intención o voluntad, aunque esta fuera la de preservar su verdad por medio del sin/sentido.

—¿Sabés como se hace un cañón?: agarrás un agujero y lo cubris de metal.

¿Cuál es la eficacia de este viejo chiste? No hay duda que consiste en el goce de la burla que se hace el Yo al ver derrotada otra vez más su infatigable pomposidad: el inconciente sigue ajeno y el deseo indomado. Algo que es conciente, no le hace la menor

gracia. Comprueba de nuevo que es en las fallas y no en sus astucias que el inconciente cuecla ese vacío revelador de su poder. Juego sin fin que refleja el desparejo equilibrio de la estructura psíquica. La vanidad eternamente derrotada de la conciencia es puesta, una y otra vez, en su lugar. Solo así puede el Yo valerse de una omnipotencia, que el inconciente le presta para que participe de los atributos de su representación pero sin asumírselos como propios.

No hay altruismo posible de la conciencia que la lleve a renunciar al sentido, así como no hay máscara debajo de la que da consistencia — porque representa lo significa — al sujeto del inconciente. Otra cosa es admitir que la subjetividad resultante es conciente del desgarramiento que la funda como pantalla. La evidencia sintomática de la resistencia a esta condición de estructura aparece en los discursos en los que contrasta la desmesura de y el efectismo de sus planteos con la estrechez de sus conclusiones. Es como si lo negado insistiera en una puesta en escena en que el Yo se pavonea provocando al gigante dormido — entendamos — inconciente.

Ernesto Laclau saluda como "notable trabajo" los elogios que a **Hegemonía y estrategia socialista** le dedica Slavoj Zizek. Este devuelve la reverencia diciendo que aquel libro representa "el avance más radical en la teoría social moderna". Los espejos duplican al infinito los brillos gozosos de dos plumas gemelas.

III.

Si la saturación de sentido ahoga la potencialidad del deseo, inhibiendo la ampliación de la autonomía subjetiva que precisa de lo intransitado, la orfandad de sentido no la lleva menos a una inermidad donde extrayría los caminos que precisan la hechura del andar. Lo más probable es que el abismo de falta de sentido fuerce al sujeto a rodar por caminos — sean autopistas o senderos — trillados por otros.

La dimensión del discurso que nos importa es la que sigue las relaciones del sujeto con el objeto del deseo, es decir las de la fobia, el delirio o el fetiche. Vamos a tomar la primera. Sus extremos alcanzan los del terror al encierro y al vacío. Más allá de su diferencia, el todo del sentido se iguala a los similares fines del todo del sin/sentido — *Auxilio: el sentido me ahoga, me empalaga, me traga... Auxilio: me caigo, no tengo de donde agarrarme, todo es igual...* En ambos lo insostenible es la medida concreta de la distancia al objeto del deseo — inexistente (en la coincidencia) o absoluta (en la separación). Ella perturba la incondicionalidad de un goce que se quiere todo o nada. El reformismo es la promesa de ese "sabio" término medio. La paz es la del *centro* — *no todo en el capitalismo está mal, aprovechemos lo que tenga de bueno.*

Ese discurso, desde la obviedad de lo afectivo, tiende vínculos significantes que prestan su sentido para que cierren las incongruencias que afligen a la subjetividad cuando se enfrenta con la realidad de lo público. En el movimiento que aclara los contornos de la

primera, se opaca la arquitectura de esta última. Es entendible que, en tiempos de estabilidad o de habitualidad a la crisis, la formación de los sentidos políticos sea el resultado de "cortocircuitos" entre elementos simbólicos que no parecen asociados a ningún orden de objetividad y racionalidad, cuando en verdad, ese orden está defensivamente sustituido, y lo está ante la imposibilidad de alternativas simbólicas menos primarizadas psicológicamente. Esto se refleja en los discursos que suceden a la decepción frente al neoliberalismo postulándose, no como alternativa programática, sino como continentes de la confianza amenazada. Una forma que no le interesa, por el contrario, convocar a un cambio de sentido sino colmar la abierta demanda de *queribilidad* — la sugestión es, según Lacan, la situación en que un sujeto encuentra en otro lo que idealiza y desde ese lugar de identificación (se) quiere y es querido.

Este mecanismo puede ayudar a entender un liderazgo creciente como es el de Graciela Fernández Meijide. Por su intermedio se hace más inteligible la función que en la constitución del mismo hayan tenido imágenes tales como "se ve que ha sufrido mucho", "no ha hecho nada para ocultarlo", "con todo lo que le pasó es admirable que se haya podido revertir su vida de tal modo". La prioridad de estos significantes dramático-emocionales es tal, que logran neutralizar vectores de sentido manifiestos como la coherencia continuista de su discurso — para muestra: los elogios al Gral. M. Balza o las garantías brindadas en Europa en el sentido que no cambiaría el rumbo de la economía —, que de otro modo revelarían que su postulación como alternativa al neoliberalismo menemista metaforiza un cambio — "otro país es posible" — por más de lo mismo. Lo real sin afeites evoca un horror y un recuerdo de la muerte que busca olvido en el rostro de la *amabilidad*.

IV.

—*Escuchen nuestra palabra que es palabra obrera.*

La crítica justa al subjetivismo militante es la excusa con que hoy se niega toda objetividad al discurso político. La revancha del discurso gana una autonomía — por la linealidad con que la contingencia del lenguaje lleva a la del sujeto y ésta a la de lo social, Rorty-Laclau *dixit* —, que desborda aquella merecida impugnación y sirve a la instrumentación reaccionaria de conceptos teóricos que no lo son tomados en sus contextos correspondientes. Veamos en qué fundamento esta afirmación:

1. Solo con mala fe puede reducirse la crítica al capitalismo como miedo a la diversidad y a la contingencia que vería su alivio totalitario en el socialismo. Este es un ideal, el de la realización plena de la individualidad, implicado en una condición lógica: que esa realización sea, en igualdad, la de todos y cada uno.

2. Al sujeto, al que por estructura le está vedado representarse a sí mismo, le es accesible esa representación solo en la subjetivi-

dad relacional que mejor resuelve la afirmación absoluta que es su mito de origen. Esta tensión subjetiva es constituyente y por eso podemos definirla como sus *intereses objetivos*, en tanto responden al permanente esfuerzo por recuperar esa identidad de ser y saber el todo de ese ser.

3. J. Lacan designa como "palabra plena" la potencia del lenguaje de abrir intervalos en la continuidad de las significaciones que saturan su función comunicativa. Esos cortes son la ocasión de que los hablantes hagan experiencia de una dimensión de carencia, es decir de deseo, que la obliteración de sentido expulsa del discurso corriente. Lo que no hay que olvidar es que esa chance — que el sujeto tiene por el lenguaje — se sostiene en el diálogo y que éste es una relación social, por lo tanto sometida a las condiciones — materiales y simbólicas — que la realidad impone a sus participantes.

4. Es un error interpretar el relativismo como rasgo de época. Esa erotización de la duda y la "indecidibilidad" — como se gusta decir a la hora del diván — es una posición política que se escuda en la autonomía y la especificidad de la política para reservarla al reformismo parlamentarista y despolitizar lo cotidiano. No es la única manera en que puede pensarse. Para Rosa Luxemburgo: "Es cosa harto sabida que todo pequeño burgués reformista cree ver en todas las cosas del mundo un lado 'bueno' y un lado 'malo', y también que acostumbra probar de todos los platos".

V.

Analizar la dimensión política de un discurso consiste en incluirlo en el campo de disputa por los sentidos de lo social. Por eso la importancia de autores que, aunque alejados de un compromiso político manifiesto a partir de una particular circulación en que lo mediático y el cuidado de la imagen compiten con las ideas (currículum progresista, prestigio académico, sponsoreo editorial), terminan teniendo una influencia ideológica que es dudoso que pudieran alcanzar asumiendo posturas explícitas. Me refiero a discursos tipo E. Morin, C. Castoriadis, J. Baudrillard y Ernesto Laclau, del cual voy a ocuparme. El objetivo no es su obra en sí sino la excusa para seguir trabajando un método práctico que facilite la reflexión militante sobre la subjetividad desde una perspectiva socialista y a punto de partida de la cotidianidad de la práctica.

En el "efecto Laclau" y en otros similares, asistimos a la eficacia de un mecanismo de fascinación que debe casi todo a una forma y un ritmo, y poco o nada al peso y rigor de sus demostraciones. Su estilo es el de una pendiente en la que tiene más impacto el vértigo que la argumentación. En una "lógica" de dominio, la impugnación de Marx arrastra la del marxismo, que empuja la del socialismo. Pero todo esto para que se destaque lo único que quedó en pie, el capitalismo. En el apuro y por el mismo movimiento Marx, la teoría marxista y el ideal socialista sucumben al referato de la hegemonía capitalista. Cuando la historia la hacen los

ganadores, el índice de verdad — incluso el de la filosofía, la ciencia o la ética — se cifra por el *score*. Por eso Laclau no vacila en destituir la validez del deseo emancipatorio subyacente a la utopía socialista dejándolo pegado a la caída del "socialismo real". Para hacerlo tendría que pedir licencia al patrocinio del psicoanálisis — que no signa la validez de un desecho por su "éxito" — y reconocer que ese fallo tiene otro tribunal que el de la fisiología, con sus leyes que prohíben la frustración.

A pesar de que sigue el trámite de una autopsia del socialismo, Laclau no se pronuncia a favor del capitalismo. Para no perderse ningún plato del menú, procede "invirtiendo la prueba": que sea el marxismo el que levante los cargos de su derrota, para que de ese modo no tenga que asumir la defensa de las virtudes propias del capitalismo.

En sus **Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo**, texto en el que me centraré, la prueba de la superioridad del capitalismo apuesta a una "demostración por el absurdo": de los errores y defectos del socialismo se deducen las virtudes y provechos del capitalismo. Fórmula con la que se cerraba el sentido escolar de los teoremas: "que es lo que queríamos demostrar".

La "contingencia" del lenguaje explicando la del sujeto y ésta la de lo social y la sociedad, es otra fórmula en cascada. ¿Qué querríamos demostrar esta vez? Laclau contesta: "La política es la ontología de lo social". O sea, haciendo desaparecer las determinaciones objetivas, desautorizadas como "sustancia" del sujeto y sin el equívoco de un sentido que ocultaba su vacío, queda el discurso de la política como pura combinatoria de significantes: cuya naturaleza, casualmente, los lleva a que terminen afiliados a su tesis sobre la "democracia radicalizada".

Predicando una contingencia de sentidos, en la que no cree o en la que no confía, ya desde los primeros párrafos de la Presentación se fijan los significantes terminales en cuya clave deberá leerse el resto: la caída del muro y la planetarización del mercado. Quien a pesar de todo acepte la "invitación" a una reflexión que empieza por las conclusiones, tendrá que avanzar recibiendo golpes bajos, respondiendo a citas eruditas y atestiguando las alabanzas de los discípulos. La síntesis final tal vez no sea otra que la incertidumbre contemporánea demanda platos fuertes y que Laclau sabe satisfacerla. Sale al escenario con un concepto agarrado de los pelos, con un pase lo absoluto convirtiéndose en su irreconocible caricatura, cuando ya nadie puede ni verlo dice una palabras mágicas y vuelve a hacerlo aparecer.

En **Nuevas reflexiones**, la planificación, el sentido, la subjetividad, la identidad, la sociedad, el socialismo, Marx y el marxismo, son tratados como perros muertos por el mercado, el vacío de la estructura, las posiciones de sujeto, las identificaciones, la democracia radicalizada, etc. Pero Laclau, como Jesús, es el único capaz de percibir el brillo de perlas que persiste en la boca entreabierta por el rictus cadavérico. Una mag-



nanimidad proporcional a su soberbia —el centrismo, bah.

Otro de sus trucos es el del que huye gritando atrapan al ladrón. En sus ataques, basados generalmente en inexacitudes y verdades a medias, neutraliza las posibles réplicas anticipándose a mostrar que no les cabe porque él también las reconoce... en el oponente. Levanta acusaciones sin pruebas contra el marxismo acusándolo de profético —negador de la opacidad de la realidad— y a la vez de iluminista —por

que confía en la razón como fuente de su transparencia.

"El ciclo de acontecimientos que se abiera con la Revolución Rusa —decreta— se ha cerrado definitivamente". Aquí reduce la emancipación humana a una de sus marcas históricas y la cierra atada a una secuencia que él funda. En el mismo envión clausura todo "el imaginario de la izquierda internacional". Lo que hace tan inconsistente la demostración como inhallable el lugar de su enunciación.

¿Es el de una observación científica o el de una reflexión militante? ¿Ella celebra la derrota del socialismo o llama a su reformulación?

"Hegel decía que Napoleón era el Espíritu Absoluto montado en un caballo blanco. Sería muy optimista suponer, ahora que el Espíritu Absoluto ha abandonado el cuerpo mortal del leninismo, que lo que nos queda es un caballo blanco". Si como él dice el sujeto es *hablado*, convengamos que chicanas como éstas no vienen de la estructura... El planteo de Laclau es provocativo, pero en el mal sentido, su camorreo

induce reacciones especulares que arriesgan confundir la paja con el trigo.

VI.

Buscar en *Nuevas reflexiones* las marcas del discurso reformista no es lo mismo que perseguir los estigmas de una identidad sustancial. Basta con remitir al propio

Laclau de las "posiciones de sujeto", aceptando el carácter, puntual a la vez que múltiple, de identificaciones que conjugan una subjetividad. La organización circunstancial de este conjunto es lo que decanta la diversidad de "posiciones" propias de ese sujeto. Lo mismo que acordar

que cada una de esas configuraciones resulta del precipitado de significaciones en torno a puntos significantes que traman lo humano según las leyes del orden simbólico. Así se explica la correspondencia entre subjetividad y lenguaje, y de ahí la posibilidad de desandar las secuencias de esa relación constituyente. La divergencia aparece cuando de la premisa cierta de que el sentido de un discurso surge de la combinatoria aleatoria de elementos significantes, se llega a la falacia de que ese sentido no es subjetivamente vinculante y que sigue el destino de accidente que lo originó —*si sali de un espermatozoide entre millones, cómo no sentirme un cualquiera*. Es decir, que por el hecho de que esa ligazón de sentido no preexiste al acto de discurso que lo engendró, no pueda —una vez realizada— conocerse en la regularidad de lo ya establecido. Aceptado esto, no se desprende de ahí que sujeto y estructura coincidan en la conciencia, o que los puntos de correspondencia entre ambos supongan una transparencia que los unifica. Por el contrario, el sujeto puede hacer experiencia de esa fractura —que es la de saber y verdad—, cada vez que la realidad —y no su voluntad— interrumpen la certeza de que sus representaciones recubren el mundo.

Si Laclau fuera consecuente con su línea de pensamiento, la "hegemonía" del capitalismo no podría basarse en destituir a su oponente socialista impugnándolo como expresión de un deseo. Pero tendría que reconocer el suyo por el capitalismo que, como todo deseo, no hace más que remendar el "antagonismo" de lo real con una ficción que lo representará. Una "posición de sujeto" que vale tanto como quien con ella se identifica. El único que recurre a la sustancia de una identidad es Laclau cuando se refiere a la de los marxistas.

Acusa al socialismo por vender ilusiones cuando eso es lo que en el fondo son —y no pueden ser otra cosa— sus remanidas "posiciones de sujeto": los espejismos imaginarios que el orden simbólico institucionaliza para contornear su real imposible. Pero como es tradicional, los enmascarados no se rinden. Si se demuestra que no es preciso pensar en una identidad política esencial, que puede reconstruirse la historia signifiante que deslizo el deseo que ese sujeto reconoce en ella y que no por insustancial su consistencia deba ser indeterminada e incognoscible, dirá que —*malgré tout*—, la Verdad-es-no-Toda, como si eso hubiera estado en cuestión.

—*Pónganse en mi lugar Prof., es que si uno a los marxistas les da el codo...*

VII.

Una vez más comprobamos que la picardía criolla no tiene fronteras. "Es esta confianza en las capacidades transformadoras del Estado la que torna estos análisis perimidos. La planificación central está desacreditada en el mundo comunista, y toda perspectiva futura de crecimiento económico está referida a la reintroducción de los mecanismos económicos del mercado". Como en la *Fan-*

tasía (de Disney), un golpe de palmeta liquida muchas molestias. En el mismo movimiento asimila las "capacidades transformadoras del Estado", de cualquier Estado, con el laborismo inglés de posguerra, con el keynesianismo y con el centralismo burocrático stalinista. Por eso el comunismo consistiría en la "planificación central" y el capitalismo la alternativa de "crecimiento económico". De igual modo, "mecanismos económicos de mercado" no tienen que ver con propiedad privada, el trabajo alienado y la forma mercantil, sino con el de ferias y mercados (recordemos a Rosa Luxemburgo: para ellos "en todos lados hay cosas buenas y malas"). Laclau:

¿Significa esto que debemos abandonar toda regulación consciente del proceso económico y confiar enteramente en los mecanismos de mercado...? [...] Desde luego que no porque, entre otras razones, el automatismo de los mecanismos de mercado es en buena parte un mito —en verdad, la intervención estatal en la regulación de la economía ha sido mayor bajo los regímenes neoconservadores que en el propio estado de bienestar— y también, porque los resultados de tal automatismo, en los casos en que él ha operado libremente, han sido cualquier cosa menos beneficiosos para la sociedad en su conjunto. Pero es aquí exactamente donde la formulación de una nueva política para la izquierda debe comenzar: con la deconstrucción de la alternativa exclusiva entre mercado y regulación social como su punto de partida.

— *Amagar por izquierda para pegar por derecha*, aprendió del viejo maestro del reformismo nativo. Criticar el centrismo de Keynes para pegarle al "totalitarismo" de Marx.

La defensa de la propiedad privada no es menos retórica. Critica el universalismo comunista denunciando que conduce a una homogeneización de lo social a costa de la individualidad. Para ello parte de la oposición entre regulación planificada de la producción y el libre mercado. El error de los marxistas —para Laclau— es concebir como antitética la relación entre ese orden del mercado —que defiende sin concebirlo como social— y el interés *individual*... por la ganancia. Un error —sigue el razonamiento— que una vez instalado, se trasladó al que entonces planteó que la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción era una condición para el socialismo (*Nuevas reflexiones*, p. 13). De esta manera el problema es que la noción de social que subyace a "regulación del proceso productivo" —en rigor, asunción colectiva y democrática de su gestión— surge en oposición a lo *individual*, caso en que —denuncia sin probar—, debe confesarse sin atenuante la vocación por una concepción homogeneizante de una comunidad indivisible.

Una vez destruida la "homogeneización" socialista, queda despejado el "programa de izquierda" que naturalmente tendría que reemplazarla. Una "democracia radicalizada" para que se establezca la multiplicidad y diversidad de intereses que contiene la sociedad. Para eso alcanza con que la gestión social eleve al rango de diferencias y diver-

Laclau

sidades a las desigualdades y que tome por respeto la indiferencia por la suerte del otro. La "tolerancia no es una virtud marginal: como punto en el que el reconocimiento de nuestra condición humana puede comenzar, ella tiene una función ontológica" (*Nuevas reflexiones*, p. 14). Y el reconocimiento y aceptación —resignación— de las singularidades —ricos, pobres, poderosos, impotentes, satisfechos y hambrientos, etc.—, no deben ser planteados como contradicciones y, menos aún, como contradicciones superables. Debe evitarse que ese resabio del fundamentalismo hegeliano, que para Laclau el marxismo heredó persiguiendo el milenarismo de una sociedad sin exclusiones, enajenaciones y opacidades entre el sujeto y la realidad, pueda inspirar a los hombres y a las mujeres a desear lo "social" como armonía. Por eso debe reconocerse que con la del marxismo, culmina "la crisis de la razón" que tentó a los hombres con abandonar su condición por la de Dios —"la conciencia de sus límites"— y recordar el escarmiento que vivió la humanidad en Babel cuando pretendió unir las palabras y las cosas, los sujetos con los lazos sociales y la propiedad con el poder.

Sin embargo, Laclau aprieta pero no ahorca: "En la práctica, esto significa que la regulación social será un proceso *complejo y pragmático* en el que la intervención estatal y los mecanismos de mercado se combinarán de acuerdo con formas que son irreductibles a un modelo apriorístico"; "expansión y multiplicación de sujetos fragmentarios, parciales y limitados que toman decisiones colec-

tivas". O sea, ni neoliberales ni marxistas: demócratas de izquierda ("radicales") que participen de la mesa del capitalismo renegando por sus modales —sus errores y sus excesos. Almas bellas que aceptan el convite de la estructura sin la vanidad de pretenderse sujetos: la perspectiva posmarxista —define en la presentación de *Nuevas reflexiones*— "es, por consiguiente, mucho más que una mera elección teórica: es una *decisión inevitable* para quien quiera reformular un programa político para la izquierda en las circunstancias históricas prevalentes en la última década del siglo XX".

VIII.

La condición que Laclau pone a la "nueva izquierda" es que reniegue de sus lazos de familia con la modernidad. Que rompa con sus parientes fracasados —*this marxism good for nothing*— y se arrime a los exitosos, como el psicoanálisis. Para eso deberá ser intolerante con los psicoanálisis existentes y ofrecerlo como *uno*. Lo que logra tomando por el único al que habla por sus fórmulas —*aforismos, matemas y figuras topológicas*. En cambio, el desahuciado marxismo es el que se reconoce por sus obras —mejor dicho, por las ruinas de aquellas. Lo que lleva a sustituir una eventual polémica teórica por un desparejo carreo entre el Gulag y la banda de Moebius. Para ello el psicoanálisis debe convertirse en una teoría sin historia que adopta la a-temporalidad de su objeto (el inconciente), en una práctica (una profesión social-exenta) que deduce su inscripción en la producción de la neutralidad de su método y que se abstiene axiomáticamente de toda filiación cultural.

Así como el marxismo es el conjunto de las monstruosidades engendradas en su nombre, el psicoanálisis es una sociedad anónima de especulaciones lógicas sin más referente que el que su propia corporación habilita. La herida narcisista que sufriera la humanidad por el descubrimiento del inconciente parece haber cicatrizado —¿cirugía plástica? El psicoanálisis ya no consideraría redituable la aventura de secularizar el destino humano. El sujeto, cansado de confrontar con la otredad, prefirió hacerse amigo del Otro y no darle de qué quejarse. En esto Laclau tiene que ser buen perdedor y reconocer que Bianciotti le ganó por varios cuerpos —luciendo espadín y frac verde diseñado por Lanvin, para entrar en la Academia Francesa a pura fuerza de elisión de la tonada cordobesa.

En el plano concreto de su desenvolvimiento —teórico y práctico— es fácil de verificar la dependencia del psicoanálisis —como el de las demás disciplinas y profesiones— con las determinaciones culturales y socio-económicas de la época y la sociedad. En nuestro medio, estas influencias se constatan en el viraje de las viejas ortodoxias que canonizaban el ser o no ser del psicoanálisis. Tomemos un ejemplo. Una divisoria de aguas doctrinaria, que era el repudio a lo que se conocía como psicoanálisis aplicado —*tecnoprofesionalizado*— viene cediendo al achicamiento de la demanda por el vero

psicoanálisis. La actualidad de la recesión y del abandono de los enfoques comprensivos y elaborativos del comportamiento social, a favor del conductismo biológico y de la retaliación penal, ha hecho de las herejías salidas laborales. Flexibilizado, negocia la frecuencia y duración de los tratamientos, regatea honorarios, enfunda divanes y levanta "promos" de sesiones cortas y/o psicofármacos. La oferta psicoanalítica no hace asco de peritajes judiciales, ni de asesorías sanitarias o literarias, ni de negociaciones de conflictos ni de... siguen las páginas (amarillas).

IX.

Supervisemos el caso del Dr. Laclau. Nos trae el sujeto que atraviesa el fantasma. Salgámosle al paso. Para Freud la fantasía es un producto mestizo hecho de elementos provenientes del inconciente que se organizan y toman figura en las representaciones que le brinda la cultura en la que toma de los medios simbólicos de su cultura. El resultado es una fórmula que escenifica el cumplimiento del deseo en un *continuum* que va desde el trazo más elemental originario del sujeto, a sus sueños y ensoñaciones más frondosas. De materia sale el "¿dale que éramos...?" de los juegos infantiles como la proyección ilusoria de lo más inalcanzable. El psiquismo reviste con el sentido que da forma a su deseo, la infirmitad de lo real, de otra forma inasible. Este real imposible para el sujeto no lo es por esencia sino por efecto de estructura: lo que escapa a la captura que forma el sujeto circunscripto a una realidad. Lacan define la relación entre los registros de lo imaginario, lo simbólico y lo real, como los de una dialéctica que rechaza toda jerarquía ontológica o antecedencia lógica de uno frente a los restantes. Sin embargo para El Petit Laclau el sujeto desaparece bajo lo Real de las "inevitables imposiciones de la estructura". Es obvio ya que sus ilustraciones de lo Real son las del sistema capitalista y las de la realidad, las de la democracia radicalizada. Del comunismo no pone ni el fantasma.

El resultado de esta adecuación del psicoanálisis a las corrientes culturales contemporáneas —fragmentación, des-historización, in-determinación, etc.— proroga su integración al *statu quo*, pero renuncia al legado de la modernidad: ya no promueve un sujeto sin más causa que su deseo y, a cambio, ofrece un goce que pasa de ambos. Cualquier sujeto, habida cuenta de la "contingencia del objeto erótico" que estableciera Freud, tiene derecho a confiar sus mejores deseos al capitalismo —lo que es decir: sobre gustos no hay nada escrito...—, pero es abusivo que se quiera hacer pasar esa apuesta subjetiva como obediencia del sujeto al significado que impone la "primacia del significante". Igual que negar la suscripción de un sentido con la excusa de que ninguno alcanza para ceñir todo lo real. Tal vez el desprecio a aceptar el contacto con lo real



mas

a través de las representaciones traduce la añoranza de la presencia de lo real, en persona y de tamaño natural: ¡Má...! Pero sabemos que el discurso no es real —delirio— sino de la realidad y que el único acceso posible a él es a través de esa realidad que la imaginación construye. Ficción que acompaña la que transcribe el vacío del sujeto en la subjetividad que lo representa. El entramado del lenguaje sostiene a ambas —realidad y subjetividad— en su orden, en el que la experiencia sensible se discrimina y se vuelve comunicable. De acuerdos compartibles de sentido nace la cultura en socialidad. En definitiva, si se reconoce que ningún orden social puede reclamar para sí mayor participación en lo real que la significada por su discurso, ¿qué queda de la crítica a Marx por haber legitimado la ilusión de adecuación —no fusión— del sujeto con la estructura en el lenguaje? Queda solo la discusión en el interior del discurso —capitalista y socialista—, para probar cuál tiene mejor lazo social para ceñir lo real del deseo.

X.

La satisfacción de un deseo involucra un compromiso con lo real —dentro y

fuera del sujeto— que no se confunde con su realización simbólica a través de los discursos o de los actos que los representan como cumplidos. La crítica a un materialismo limitado a la necesidad tangible —a la conciencia— no significa que esa consideración a lo simbólico implique un ahorro de acción sobre la realidad. El que esa modificación exija el recurso de la violencia —imponiendo razones o re-expropiando lo enajenado—, no será más que la evidencia de la que impuso y mantuvo el estado de cosas que se quiere transformar. Plantear si esa transformación empieza por el sujeto o por la realidad, es un falso dilema. Freud estableció los límites extremos de la psicosis, en los que el "sujeto" asimila lo real con el lenguaje interior que lo significa solo para sí; por eso es que considera al mundo exterior como parte del suyo propio —idealismo delirante—; así como estableció los de la neurosis, que conforma el que le pertenece a la armonía con el que lo rodea —sumisión realista—. De ahí que no haya transformarse sin conocerse.

A despecho de los interesados en negarlo, el psicoanálisis prueba la inconsistencia del reformismo. ¿Si en definitiva el deseo sólo puede serlo de otro deseo, cómo refutar que en esta exigencia se sostiene la validez ética de asegurar una universalidad deseante que tiene ese reconocimiento por condición indispensable? Una liberación de la necesidad en acto y a escala de la totalidad de las particularidades de lo humano genérico, no alcanzable por la evolución de la cuota decreciente de satisfacción, siempre retrasada respecto al desarrollo de las fuerzas productivas.

El reformismo corre al album y saca un naipe: ¿y el sujeto de la 3ª posición?

Dice Laclau: "Lo ideológico sería la voluntad de 'totalidad' de todo discurso totalizante. [Pero] en la medida en que lo social es imposible sin una cierta fijación de sentido, sin el discurso del cierre, lo ideológico debe ser visto como constitutivo de lo social". Ahora resulta que es posible, pero, la punta nada más... "la imposibilidad es de toda sutura final". "Lo social sólo existe como el vano intento de instituir ese objeto imposible: la sociedad. La utopía es la esencia de toda comunicación y de toda práctica social". Tanta comprensión es conmovedora. Pero no lo bastante para que acepte la realidad de lo real. En ese rechazo, Laclau mantiene el veto a la esperanza del socialismo, agitando el cuco de que éste aspira a una "identidad última", cuando su veto es en defensa de ese bastión del capitalismo que es el empeño en confundir su destrucción con el de un imposible necesario. Si lo levantara, celebraría el sentido que tiene para hombres y mujeres el ideal de armonizar entre sí, con la naturaleza y con ellos mismos, y cesaría el embargo para la posible "conciliación" entre real y realidad.

¿Alguno se asustó porque se creyó lo de la muerte de lo social? Laclau lo tranquiliza: era un chiste didáctico. "La crítica es a la 'naturalización del sentido' y a la 'esencialización' de lo social...". al salvajismo que se niega al "reconocimiento del carácter precario de toda representación, en la imposibilidad de toda sutura final", la del animismo pagano que resiste la revelación del "juego infinito de las diferencias" de las que es importador. Lo que enseña es que pluralismo y tolerancia quiere decir lucir un abanico de razones. Basta luego con abrirlo y cerrarlo con elegancia.

XI.

Retornemos a Freud. Colocar al psicoanálisis como prueba de la indeterminación de la subjetividad a manos del lenguaje es desconocer que la "cura por la palabra" la tiene como instrumento, porque de ella está hecha la materia que trata. Si se desconoce la ligazón que une subjetividad y palabra, las causas de cada una, vistas por separado, se sustancializan. En cambio, si se acepta la "naturaleza" social del lenguaje, éste podrá ser la condición del inconsciente sin convertirse en su fuente. La dificultad para ver cómo ambos están implicados en una producción histórica es la que fuerza luego la sospecha contra toda forma de representación. Ignorando que la fuente de la representación es el capital simbólico colectivamente producido, su valor se obliga a tomar referencia en sí mismo.

La cura freudiana se sirve de palabras pero no vive del aire. Se sostiene en una relación social que contrata compromisos y obligaciones entre partes, aunque esta materialidad no coincide, sino en dinámica coexistencia, con la de las otras materias a las que trata —el individuo no es el sujeto. Es en la refracción de ambas sobre el registro objetivante de la escena terapéutica que cada uno de esos factores tomarán relieve significativo —transferecia. De ahí que el psicoanálisis se diferencia tanto, de la intuición adivinatoria como de una aplicación técnica y se defina como el trabajo de interrogación sobre un vínculo entre sujetos, en posiciones asimétricas pero co-implicados. Para impedir que en esa necesaria dramatización la representación no tome el lugar de lo representado, es que esa transferencia se analiza —objetividad de una interpretación que pasa a ser del relato y no de los hechos acontecidos. Una intervención que surgió cuando el psicoanálisis dejó la sugestión hipnótica —la seducción o la demagogia de otros campos—, y se propuso analizar al sujeto desde otro lado —el de la palabra y no el de la conducta—, que en los espejismos que reflejan las interacciones con sus semejantes. Como el psicoanálisis no es una religión, asiste al sujeto en esa transferencia hasta que éste pueda volverla sostén de la interrogación del deseo de otros. Ser sujeto entre sujetos.

Del artículo que Freud dedica a los alcances y límites de su tratamiento se ha tomado un comentario que circula como apotegma del "imposibilismo" y receta reformista del pesimismo freudiano. Mientras que Freud dice "Parece casi como si la de psicoanalista fuera la tercera de esas profesiones 'imposibles' en las cuales se está de antemano seguro de que los resultados serán insatisfactorios. Las otras dos son la de la educación y el gobierno", el uso ideológico ha censurado que se está refiriendo a la imposibilidad de un sujeto que espontáneamente, sin for-

mación previa —análisis—, posea los medios de ejercerla. O sea que como es cuestionable que "que solo tengan acceso a la profesión personas de elevada y rara perfección", quienes manifiesten esa vocación deben formarse a tal fin. "Los educadores deben ser educados"¹⁰, planteaba Marx dando a entender que la revolución no era el despliegue de ningún atributo inmanente, sino de la elaboración subversiva de una subjetividad dada. La insatisfacción esperable en el ejercicio de esas "profesiones imposibles" es la condición de una tarea que por su índole debe plantearse y darse por terminada en acuerdo a los deseos en juego. En cuyo caso podrá hablarse de algo "inacabado", algo que siempre podría continuarse, pero jamás de algo "incompleto" porque eso avalaría una presunción de completud que Freud rechazaba. Lo contrario sería suponer que el deseo de saber podría agotarse en un saber absoluto o que el gobierno de los hombres persiguiera un equilibrio eterno. Digámoslo con Andrés Rivera: el ansia de saber, para inventar el mundo y cambiar la vida es, como el deseo de revolución, un sueño eterno. Creemos en que el socialismo debe escuchar los aportes del psicoanálisis pero en una perspectiva distinta de la que Zizek festeja en Laclau, que para él "articula los contornos de un proyecto político basado en una ética de lo real, en un 'ir a través de la fantasía', una ética de la confrontación con un núcleo imposible, traumático, que no está cubierto por ningún ideal (de la comunicación no interrumpida, de la inversión de sí mismo)"¹¹. Se transpone lo imposible de lo real a lo imposible de un trabajo interminable, insatisfactorio, imperfecto, no sin ilusión de completud, sino con capacidad de no desfallecer a la experiencia a posteriori del deseo que acaba —de lo que el sujeto distrae— porque renuncia al goce total.

Un psicoanálisis sostenido en una ficción de que el otro sabe de la completud del deseo, que es la transferencia, se desarrolla porque no se parte de la "ética de lo imposible", que recomienda Zizek, que es construir sentidos que alcancen los confines de la existencia humana. Tan omnipotente es pretendido saber todo, como saber que ese saber no colmará el todo antes de padecer la imposibilidad de esa experiencia, por haber respondido al deseo de intentarlo. Freud se ocupa de lo imposible cuando habla de lo demofónico de la pulsión, de lo abismal del inconsciente, de la inagotabilidad del deseo, de lo siniestro de la identidad y le da respuesta:

Para evitar malentendidos tal vez no resulte innecesario explicar más exactamente qué queremos decir al hablar de 'resolver de un modo permanente una demanda instintiva'. Ciertamente no el querer la demanda de modo que nada se vuelva a oír de ella. Esto es generalmente imposible, y tampoco es en absoluto deseable. Con ello queremos decir algo completamente distinto, algo que puede ser descrito *grosso modo* como una 'domesticación' del instinto. Es decir, el instinto es integrado en la armonía del yo, resulta accesible a todas las influencias de los otros impulsos sobre el yo y ya no intenta seguir su camino independiente hacia la satisfacción¹².

XII.

¿Qué es lo que tiene que ser domesticado y cómo se lo logra? En ese como en otros textos freudianos, esa función de domesticación cumple para Freud la tarea de volver orgánico, de dar forma y representación a lo que escapa a los límites de aquello que la subjetividad asimila como propio. Se apropia así de lo imposible sin pretender anularlo en una traducción que lo transparente o en una digestión que lo incorpore a la conciencia y al Yo.

Desde el psicoanálisis puede pensarse la oposición entre lo individual y lo social que responde también a la que enfrenta lo particular y lo universal. Una vía que ayuda a la superación de las aporías que oponen sujeto a subjetividad (posiciones de sujeto), identidad a identificaciones y por último, "imposible de lo real" a sentido como ficción imaginaria de sentido. No me es posible en el límite de este artículo más que una puntuación del tema y la reserva de futuros desarrollos:

- La subjetividad humana resulta del pasaje de la naturaleza a la sociedad-cultura. Un pasaje constituyente que jamás se estabiliza en un Estado. Eso es lo imposible real. Las determinaciones naturales se transcriben en el mismo orden simbólico del que participa la subjetividad y esto hace a su estructuración en una totalidad, de bordes y fronteras irreductibles pero permeables a sus efectos mutuos.

- La condición humana, gestada en la pérdida de la mismidad de lo natural, nace social. Por eso la identidad va a surgir de la identificación al otro. Este proceso, por el cual el sujeto se forma en la relación con el semejante que le sirve de matriz, es fundante y tiene una secuencia. Al tiempo de una identificación primaria (originaria para Freud) que precipita en la forma del prójimo la adscripción a lo humano genérico, siguen las identificaciones a las marcas singulares que particularizan esta posibilidad abierta en lo universal. Son las que definen desde la identidad sexual a las "posiciones de sujeto" (*¡Ahora entiendo! puede haber dos que son idénticos en Ernesto y no tienen nada de parecido*).

- Los efectos de esta condición de borde entre real-universal y particular se traslada al psiquismo en la dialéctica entre dos de sus instancias: la del Yo-ideal, continuador de los fueros del Todo de lo inhumano —sin concesiones a la convivencia— que reivindica una satisfacción absoluta y, la del Ideal del Yo, la instancia conformada —en el buen sentido— a satisfacerse con los objetos que simbolizan ese Todo perdido.

- La sublimación como mecanismo de realización subjetiva que supera el trámite de la represión inherente al contrato social —renuncia—, concede el retorno de lo real, rebajado y disimulado, en el síntoma que lo expresa y lo niega. La sublimación deja la chance de una objetivización inédita del sujeto al haber encontrado la forma de no obedecer a las que normativizan la comunidad y sin embargo ofrecer un posible goce compartido que no la hace a-social.

XIII.

La historia de George Orr, el protagonista de *La rueda celeste* de U. Le Guin, desmiente que lo insostenible sea la levedad del ser. Testimonios prueba de que lo insufrible es el dolor de la conciencia cuando se aferra a la presencia constante de la existencia sin el atenuante de las mediaciones de sentido que la hacen soportable si es sostenida por todos. El drama de Orr es que sus sueños tienen consecuencias en lo real. Sus deseos se vuelven órdenes, transforman la realidad y acomodan retrospectivamente a su favor el pasado. La fantasía, bienhechora en tanto prórroga de la esperanza de felicidad cuando es promesa, se vuelve fantasma aterrador, ya que afronta al sujeto con su término. La que movía su realización se da por cumplido. El espacio del sujeto se agota junto al tiempo de expectación. Con él desaparecen las guías de su proyección al futuro y las de filiación con el pasado que son las de lo ansiado. Una versión del mito del Rey Midas. Aquel que desfallecía de hambre en medio del banquete.

La fantasía de Le Guin se vuelve alegoría, a Orr lo asiste un terapeuta llamado Haber (!), que corresponde a la parte desdoblada de su psiquismo. El mismo representa el aprendizaje de brujo de la subjetividad: vislumbra la posibilidad de cumplir su deseo de encontrar un goce de lo real sin precisar del otro de la cooperación en el trabajo o en el amor (cuánto del capitalismo toma inspiración en el prestigio de esta fantasía).

Sin embargo, contra el Haber del capitalismo está el problema de que la condición que hace que algo pueda satisfacer, es que la prohibición del todo impida que ese todo sea intolerantemente obligatorio —¡todo monótonamente de oro! Su tragedia es aguarle el posible disfrute de la realidad en la envidia de un goce de lo real. Para Lacan, ese resto que el deseo resigna cuando se ciñe a los objetos que el significante le señala, equivale a la plusvalía de la que goza el capital. Pero es un goce mortífero, pues se pierde en el de los fetiches —el dinero y el falo— que toman por el todo de lo útil —que así pierden—, los símbolos de los valores de cambio. La libertad se ata a la del mercado y la realización subjetiva al consumismo —gozar del poder todos los goces. De este modo la satisfacción se confunde con el dominio y la posesión y sus alcances no son los del deseo sino los del record. La tragedia se empequeñece hasta convertirse en una fábula de la que el irracionalismo, la ecología y el sida son la moraleja.

XIV.

"No podían dejar de sonreír y de reír tontamente"¹³, los miembros de la secta de Puerta del Cielo de San Diego convencidos que el alma gozaría de la muerte del sujeto, "entusiasta y alegremente" se habían hecho castrar "a fin de sostener una conciencia más asexual y objetiva, neutralizando el



cuerpo". Durante el día bastaba, para aliviar los ardores, la lluvia azulada del ordenador y el milk-shake a dosis estupefacientes, pero a la noche los sueños encendían los fuegos que velaban lo real calentando el corazón sin quemarlo. Impacientes porque esta doble vida amenazaba su presencia ante la verdad sin intermediarios ni representaciones, se decidieron a cortar por lo sano con todo lo que demoraba su ascenso a lo absoluto, y así metieron tijeras del pelo hasta el sexo. La contención no liberaría de las distracciones y podrían reservarse para la absoluta plenitud celestial prometida. Con barbitúricos se engominaron el cerebro hasta que tomó la lisura de la escafandra de los astronautas. Entonces se largaron a pilotear el ataúd de un dormir sin sueños. Tenían la vista entrenada en el autismo del video-game y la mano hecha al subí-baja de la palanca del tragamonedas. Sabían defenderse solos, ya no temían a los sentidos.

Como su nombre lo indica, el milenarismo ocurre regularmente sin que haya que esperar tanto tiempo. El terror de los sujetos por la amenaza de extinción de su deseo y la salida del sacrificio¹ para salvarlo es tan vieja como la conciencia de que su ser es mortal y que el deseo es eterno pero no lo sucede. El fin de siglo aporta una escenografía de *reality show* a la frase que traza la fantasía subyacente: *antes de perderlo, me lo corto...* Esa realidad a que se negaban era porque no prometía más que traducir —representar— la verdad y lo real del más allá a las significaciones que toman sentido en la comunidad subjetiva. A quien ambicione las viñas del señor van a saberles verdes todas las uvas de la tierra. Para el sujeto que se niega a gozar de lo real a través de las versiones que el amor y el trabajo le transfieren a la realidad, lo simbolizado y su símbolo hacen uno: el que una vez erecto cobra su triunfo en impotencia.

Este es el secreto de la fascinación que tienen los discursos que se oponen a la construcción de sentidos socialmente legitimados: la promesa de absoluto que acompaña a todo sacrificio —ascenso a lo sagrado, camino a lo imposible. Cuando Lacan no era lacaniano, escribía:

De donde resulta que la dualidad etnográfica de la naturaleza y la cultura debía ser sustituida por una concepción ternaria: naturaleza, sociedad y cultura, de la condición humana, cuyo último término es muy posible que se redujese al lenguaje, o sea a lo que distingue esencialmente a la sociedad humana de las sociedades animales².

Quiere decir que el puente que cubre el abismo entre naturaleza y cultura es el lenguaje comprendido como extensión de lo social. Pero como lo humano se funda en una irrenunciable dimensión de libertad, este tránsito, con todo lo difundido, no es el obligado para todo sujeto ni para la totalidad de ningún sujeto, y siempre persiste en él la tentación de mandarse al paraíso por el atajo que pueda sorteárselo. Ocurre que siendo esta inclinación por la religiosidad, constituyente y constitutiva de lo humano, hubo desde siempre quienes se consagraron

a responder a su demanda, convencidos o interesados en el poder que devengaba. Esta sí es la que merece llevar el nombre de profesión imposible: asegura al sujeto una realización que significaría su extinción. Por el contrario, el conocimiento, la política y el psicoanálisis son oficios terrestres: los que permiten conocer la realidad, gestionar la sociedad y saber de lo real del deseo.

La especificidad de la acción política no puede ser relevada por la del psicoanálisis, del mismo modo que la problemática del sujeto no puede asimilarse a la de la comunidad que la contiene. Tampoco que el saber de lo real de los deseos sea equivalente a la transformación de la realidad que puede satisfacerlo.

Psicoanálisis y política comparten la tarea de construir discursos que no rehuyan los lazos sociales que enhebran su sentido. En ninguno de los dos este sentido es el de la religión —comunicación directa con lo absoluto—, ni el de la literatura —sentidos deslizándose sin término y en su propia gloria. Que sería el caso de un psicoanálisis —"simulador de la vida"— como experiencia de encapsulamiento en que el "sujeto vacío" gozaría de lo real en un descentramiento y una incompletud propia de la existencia virtual. Y también el de una política que temerosa de ser instrumento de lo mismo, se vuelva pura invención sin propósitos ni metas.

Enfrentemos la sutura del sin/sentido. La anfibia nos asista. El sujeto no tiene más chance que elegir entre discursos siempre políticos. Construyendo junto a otros los lazos que sujeten el sin/sentido o, sujetándose al Otro que con el suyo excluyente deja toda compañía sin/sentido.

Notas

1. Blas de Santos, "El reformismo: un amo con/sentido", *El Rodaballo* n° 5, primavera-verano 1996.
2. Rosa Luxemburgo, *Reforma o revolución*, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1969, p. 94.
3. *Nuevas Reflexiones...*, p. 13
4. *Nuevas Reflexiones...*, p. 19
5. *Ibid.*, Pag. 12.
6. Ver José Bleger, referente del progresismo psicoanalítico, su "Análisis del encuadre psicoanalítico", en *Psicanálisis y ambigüedad*, Buenos Aires, Paidós, 1967. Es un ejemplo de esta concepción atemporal y extraclases en que se asentaba la objetividad del análisis para negar la inserción socio-económica en que estaba fundada y que ahora la crisis revela.
7. S. Freud, "La pérdida de realidad en la neurosis y en la psicosis", *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, t. II, p. 412.
8. Todo lo encomillado pertenece al cap. "La imposibilidad de la sociedad", de *Nuevas reflexiones...*
9. S. Freud, "Análisis terminable o interminable", en op. cit., tomo III, p. 569.

10. Carlos Marx, "Tesis sobre Feuerbach", III, en *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1973, p. 665.
11. Slavoj Žižek, "Más allá del análisis del discurso", en *Nuevas reflexiones...*, p. 266.
12. S. Freud, *ibid.*, p. 548.
13. *Página 12*, 29-III-97 y *Clarín*, 8-IV-97
14. Ver "La cultura del malestar", Blas de Santos, *Prólogos*, n° 1, Buenos Aires, 1995.
15. Jacques Lacan, "La instancia de la letra en en inconciente", *Escritos I*, México, Siglo XXI, 1971, p. 181.

¿ P a t r i a r c a d o ?



La relación entre la teoría y la acción está en el centro del debate teórico feminista y, por lo tanto, este debate se renueva en cada ocasión en que se ponen en marcha diferentes estrategias dirigidas a lograr los cambios sociales necesarios para alcanzar sus objetivos. Las prácticas feministas no escapan a la imaginaria distribución dicotómica que campea en el pensamiento filosófico-político del que tomaron origen:

naturaleza/cultura, individuo/sociedad, reforma/revolución, objetivo/subjetivo, participación/interioridad, e incluso en aquel sobre el que el feminismo opera la mayor dislocación: público/privado. Pero si alguno de estos binomios teóricos¹ alcanza la mayor relevancia en la historia reciente del movimiento, es el que relaciona/separa igualdad y diferencia. Esta partición se apoya en prácticas políticas aparentemente contrapuestas, *locus* en el que se desatan pasiones teóricas y acciones apasionadas. "La tensión entre igualdad y diferencia rige toda la participación política femenina, y se articula más precisamente en el binomio exterioridad/participación".²



En los últimos años, el establishment globalizador ha percibido la necesidad de sumar a sus estructuras de todo nivel, y de controlar a las mujeres, para poder sostener los modelos

de desarrollo planeados para incorporar al mercado capitalista la totalidad de las relaciones humanas (humanas son las que se pueden incluir. Y las que no, ¿serán humanas?). Este es el marco en el que acontece el VII Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, en el que este debate asumió el carácter de cuasi oratoria feminista. Y que luego se trasladó a nuestra arena local, gracias a la inquietud de un grupo que —como reacción a la experiencia chilena— convocó a la construcción de un espacio feminista autónomo en el que discutir, reflexionar y criticar nuestras prácticas.

La publicación de los trabajos que siguen responde a la necesidad de aportar las mejores producciones de ambas orientaciones. El texto "El Final del Patriarcado", publicado en el mítico periódico italiano *Sottosopra* en enero de 1996, es el producto de la elaboración de un valioso colectivo feminista, el de la Librería de Mujeres de Mi-

lán, y constituye una provocativa reflexión sobre el mundo post-Beijing, en el que creen ver no sólo el fin del patriarcado, sino —correlativamente— el fin del feminismo, universalizado como *la política*. "*La política, dicen, es la política de las mujeres*".

Celia Amorós, filósofa feminista española, autora de una vasta obra —y conocida por nuestros lectores a través de la publicación en el n° 2 de *El Rodaballo* de una entrevista realizada en ocasión de su última visita a la Argentina—, recoge el guante lanzado hacia el feminismo comprometido con la latencia revolucionaria de la modernidad, batiéndose con sus mejores armas filosóficas, sin desdeñar la de la ironía, que esgrime con destreza. Agradecemos su autorización para la publicar su réplica, "*La política, las mujeres, lo iniciático*", aparecida inicialmente en *El Viejo Topo*.

El feminismo ha sido desde sus comienzos una instancia de visibilización y de crítica de las formas efectivas de ejercicio del poder —y su correlativo sometimiento—, naturalizados bajo las diferentes formas históricas que asume la figura de la división sexual de la humanidad. La pretensión de poder de las mujeres —su política— no puede ignorar —ni lo hace— la necesidad de redefinir cuál es el poder que desean. ¿Significa esto que si se postula la igualdad social con los hombres, es inevitable compartir con ellos el ejercicio de la dominación y el control sobre otros? El llamado progreso social y político de las mujeres en la conquista de sus derechos —cuya consecuencia obligada es la apertura de las estructuras actuales de gobierno a su participación en ellas—, ¿compromete el éxito de su lucha en contra de la opresión sexista?

La afirmación de la diferencia —raíz de la práctica política del separatismo— ha contribuido, en sustancia, y contribuye todavía, a fundar una estrategia de igualdad real, dice Alisa Del Re³. Podemos entonces concluir que, si la diferencia sexual no es inferioridad, tampoco es una categoría totalizadora del ser. No sólo somos diferentes. La rispidez de este debate sintomatiza la violencia que se pone en juego en la construcción de toda identidad políticamente operante. Problemática que seguiremos abordando desde ésta y otras perspectivas en números próximos.

Martha Rosenberg
Buenos Aires, 14 de mayo de 1997

Notas

1. Alisa Del Re, *Pratiques politiques et binômes théoriques dans le féminisme contemporain*, Cahiers du GRIF n°45, automne 1990, Paris, p. 17.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

El Rodaballo

de

¿ E l f i n



Manifiesto del Colectivo Sottosopra

Ha ocurrido y no por casualidad

El final del Patriarcado



El patriarcado ha terminado. Ha perdido su crédito entre las mujeres y ha terminado. Ha durado tanto como su capacidad de significar algo para la mente femenina. Ahora, perdida esa capacidad, nos damos cuenta de que, sin ella, no puede durar. No es que antes, por parte del lado femenino, se hubiera estado de acuerdo con él. Se han decidido demasiadas cosas sin o en contra de nosotras: leyes, dogmas, regímenes de propiedad, costumbres, jerarquías, ritos, programas de estudio... Se trataba, más bien, de hacer de necesidad virtud. Hoy se da un estar en el mundo —de mujeres, pero no exclusivamente— que muestra y señala, sin grandes frases ni argumentos, que el patriarcado ha llegado a su fin; es un estar en el mundo con disponibilidad para la modificación de sí, en una relación de intercambio que no deja nada fuera del terreno de juego. Lo podríamos llamar ligereza. O libertad femenina. Comparadas con ella, las ventajas del dominio patriarcal desaparecen, tanto a los ojos de ella como a los de él. Esas ventajas existen: por ejemplo, la identidad: el dominio ofrece identidad a quien lo ejerce, pero también a quien lo sufre, y mucha servidumbre se perpetúa precisamente por una necesidad de identidad. El patriarcado, que ya no pone orden en la mente femenina, ha caducado principalmente en tanto que dominio dador de identidad. Ella ha dejado de pertenecerle; lo demás vendrá después, viene ya, a un ritmo que trastorna y del que muchos, que quizá se creen más inteligentes, ni siquiera se enteran. Se podría objetar: si lo que decís es cierto, ¿cómo es que no le resulta evidente a todo el mundo? Algo tan grande, si es cierto, debería serlo. Lo es, en realidad, pero para ser visto requiere el compromiso de una toma de conciencia. Hasta hace un año se podía aún creer que se trataba de un cambio cultural y limitado al mundo industrializado rico. Con la Confe-

rencia de El Cairo (1994) y con el Foro de Huairou y la simultánea Conferencia de Beijing (1995), ha quedado claro que el final del patriarcado está implicando a todos los países del mundo, un mundo atravesado por cambios enormes. Ello quiere decir que ha terminado, o empieza a terminar, el control por parte del otro sexo del cuerpo femenino fecundo y de sus frutos. A este resultado han contribuido el desarrollo económico, que ha desatado muchos vínculos de dependencia familiar, y la medicina, con la disminución de la mortalidad infantil y los métodos anticonceptivos, por más que sean bastos y criticables. Pero, por sí solo, el progreso económico y científico no habría significado libertad si no hubiera ido acompañado por una toma de conciencia femenina y, más importante aún, si no hubiera sido precedido y casi anticipado por el amor femenino a la libertad. Refiriéndose al Foro de Huairou, que reunió a las organizaciones feministas no gubernamentales, se ha hablado de un "nuevo feminismo". La expresión es aceptada referida a la vasta red de relaciones internacionales que, en realidad, ya existía desde los comienzos del feminismo, pero que en Huairou (y antes, en El Cairo) ha mostrado una mayor capacidad de superar las contraposiciones y abismos de una historia predominantemente masculina. Sería, en cambio, erróneo hablar de un nuevo feminismo para referirse a la voluntad de reforzar la presencia de mujeres, en el gobierno del mundo, no en nombre de la igualdad con el hombre sino en nombre de la diferencia femenina. Tanto de Beijing como de Huairou nos han llegado, a través de los medios de comunicación, los lenguajes de la denuncia, de la reivindicación y de la queja, típicos de quien adopta las varias identidades que ofrece el dominio: la de víctima, de defensora de las víctimas, de reivindicadora de derechos universales. Pero en medio de esta casi Babel y apenas turbada por ella, se ha oído la voz de un acontecimiento extraordinario, de esos que marcan la historia humana. Una voz que habla una lengua común, una lengua universal, poco o más bien nada deudora del presunto universalismo de los derechos (en realidad, un invento de Occidente) y mucho, en cambio, de la primacía dada en la práctica a la relación entre mujeres. Es un cambio cuya profundidad necesitará tiempo para medirse y que quizá nos dé miedo. "La mujer no tiene de qué reírse cuando se hunde el orden simbólico", escribió en 1974 la filósofa Julia Kristeva, sabiendo que las caídas — pensemos en el muro de Berlín— con frecuencia provocan más problemas de los que resuelven. Nosotras tenemos ganas de reír, pero nos preguntamos: ¿y ahora? ¿qué sucederá ahora que las vidas femeninas y las re-

laciones con los hombres ya no están reguladas, o lo estarán cada vez menos, por el simbólico patriarcal? Para empezar a saberlo, miremos nuestro presente y nuestro tipo de sociedad. En el arco de los últimos veinte o treinta años, las existencias femeninas han dejado de ser un destino, de estar prescritas por la fisiología en respuesta a exigencias ajenas, y se han convertido en empresas en manos de las interesadas. Hoy, en nuestro tipo de sociedad, de una mujer se espera que decida sobre sus estudios, su trabajo, sus amores, su fertilidad y sus obligaciones sociales. La respuesta femenina a esta "expectativa" se ha explorado poco todavía en su complejidad y en su extraordinaria novedad histórica. No obstante, esta respuesta la vemos despuntar en algunos datos estadísticos referidos al trabajo y a la natalidad, datos impresionantes por lo que se refiere a Italia (Italia, a nivel no ya mundial sino europeo, es un país menor y, sin embargo, ha sido y sigue siendo un país políticamente singular, casi un laboratorio). Según datos ampliamente difundidos, resulta que las mujeres italianas son, en conjunto, las menos prolíficas y las más laboriosas del mundo entero. Los dos datos no se pueden separar, y habría que relacionarlos con otros, como el de la elevada escolarización femenina o el de la prolongación de la vida. Porque ¿cuántos niños hemos renunciado a traer al mundo para salvaguardar nuestra autonomía sin tener que abusar de nuestras madres o suegras? ¿O para poder disponer de las fuerzas que exige la atención a personas ancianas o inválidas? Los datos en cuestión no se deben desligar tampoco de la consideración de una diferencia femenina, la de que en el mercado de trabajo una mujer no se entrega por completo en función del dinero, del poder o del éxito, con la competitividad correspondiente, sino que mide las gratificaciones que ofrece la calidad del trabajo, la amistad con las colegas, el amor, los hijos... Cuando, en verano de 1995, la ONU difundió los resultados de la investigación mundial sobre el trabajo, descubriendo que, de una población femenina más laboriosa en términos absolutos, que la masculina, las italianas son las mujeres que más trabajan, dentro y fuera de casa, se confirmó de la manera más estrepitosa algo que se podía observar también a simple vista, algo que corresponde al signo marcadamente femenino que va tomando nuestra sociedad: femenino, no materno, aunque, ciertamente, muchas mujeres sean también madres y todas tengan una madre. También llama la atención otro hecho: la pobreza de los comentarios. La prensa de izquierda ha hablado de sobreexplotación y de falta de servicios sociales, siguiendo un esquema que tiene al

menos cuarenta años de antigüedad y que oculta la realidad de los logros femeninos que han sido logrados merced a estrategias concretas, encaminadas a adquirir presencia en la vida pública, autonomía personal y, en general, calidad de vida. Hay que decir que, desde este punto de vista, la cultura política de izquierda se ha quedado atrás. No consigue registrar la "revolución femenina", que está cambiando la sociedad en sus modos más elementales de ser. Tal vez ha faltado, en la izquierda, la mediación de mujeres con autoridad. Pero, en cualquier caso, la oposición derecha-izquierda está perdiendo sentido en lo que se refiere a la política de las mujeres y, por tanto, a la larga, a la política, porque cada vez más la política de las mujeres.

El simbólico que se ríe

Cuando escribimos "final del patriarcado" o "la política es la política de las mujeres", lo hacemos con la seguridad de haber encontrado dos expresiones acertadas para nombrar la realidad que cambia. Pero también somos conscientes de que estos nombres, de por sí claros (¿demasiado?), le suenan raros a la mayoría, incluidas las mujeres. Tiene que ver con un defecto de escucha y de comprensión por parte de las personas (antes se las llamaba intelectuales) que mejor tendrían que leer la realidad que cambia. El resultado es un cierto desorden simbólico (también podríamos llamarlo obtusidad): el defecto de escucha y de comprensión va unido a la dificultad de leer una realidad que está cambiando, entera y rápidamente: muchos han creído que bastaba con deshacerse de las ideologías para volver a ser inteligentes, pero ya está claro que no. No se trata sólo de inteligencia. A los datos de la ONU acerca del sobretrabajo de las italianas, algunos han respondido: pues avanzad y tomad poder. Esta respuesta, más sensata que los discursos sobre la sobreexplotación, muestra a su vez una notable incompreensión del cambio en curso. Se pretende reconducir al "más poder" el significado de una presencia femenina más fuerte en la vida social; se da por supuesto que la voluntad de poder es universal y significativa para todos. Ello no es verdad para muchas mujeres y tampoco para un cierto número de hombres, pero la circunstancia les parece inconsecuente a los sostenedores de ese unilateral punto de vista: para dios, el lenguaje del poder debería volverse obligatorio, igual que saber hablar inglés. No hacen de ello una cuestión de excelencia sino de "comodidad", de "lo práctico", de entenderse al fin. Es ésta una violencia insidiosa, porque es cotidiana y destruye, en su raíz, la diferencia, que es la posibilidad de significar y significarse. La capacidad de destrucción del lenguaje del poder, con su pretensión de universalidad, convencional pero obligatoria, se ejerce plenamente en los lugares donde ése es, efectivamente, el lenguaje dominante. La modesta sindicalista que hace su trabajo escuchando a obreras y obreros, animándoles a tomar la palabra, dándoles ejemplo de un hablar directo, a partir de sí, de su experiencia, lo puede hacer mientras corre de fábrica en fá-

brica con su utilitario. Pero cuando este modo de hacer, que es un modo de ser, lo propone en la Secretaría, entonces se le pide que se identifique: ¿Qué quieres decir? Eres autorreferente: ¿qué es esta práctica del partir de sí? ¿La diferencia femenina? Queréis cuotas, lo podemos discutir. ¿No? ¿Queréis ser un "componente" nuevo? ¿Tampoco esto! Entonces qué sois, monjas, asistentes sociales, diletantes... O sois una nueva secta... Y así sucesivamente, en un crescendo de incompreensión que puede acabar exigiendo la dimisión. Estamos contando, como se habrá notado, una historia verdadera, pero estamos exponiendo también un *exemplum* de la grave situación de estancamiento a que ha llegado nuestra sociedad. Así se forma ese techo invisible de cristal que comprime las mejores energías femeninas; la sociología norteamericana, que ha inventado esta figura, hace de ella una cuestión de discriminación antifemenina que se puede, por tanto, resolver con una política antidiscriminatoria. Es un remedio ilusorio, porque ese tipo de política sirve, sí, para hacer que pasen adelante un cierto número de mujeres, pero lo que el techo invisible sigue bloqueando es la diferencia femenina, su lenguaje, su más.

De esta situación de estancamiento puede derivar y efectivamente deriva un *sentido de amenaza para el deseo femenino*. Sobre el final del patriarcado se alarga la sombra de un sufrimiento femenino aparentemente injustificado, que toma formas melancólicas, depresivas. En el ciclo que parecía que se aclaraba ¿no se estará levantando el "sol negro" de una tristeza femenina inédita? En la patología del deseo femenino, inválido de palabra, la figura de la histérica ¿ha sido reemplazada por la figura de la deprimida? Vienen a la memoria las palabras de Kristeva: "la mujer no tiene nada de que reírse cuando se hunde el orden simbólico". Le hacen eco las palabras de una delegada en el Foro de Huairou procedente de Croacia: "El muro de Berlín ha caído encima de las mujeres". ¿Está emparentada con esta amarga aunque lúcida constatación esa especie de desánimo femenino que se adivina detrás de las reticencias, las timideces, las adaptaciones, el automoderarse de muchas? ¿Cuánto depende el deseo femenino, para vivir, del deseo del otro?

No tenemos respuestas puntuales; nuestra principal aportación son las preguntas. Pero tenemos la conciencia, igual de lúcida pero alegre, de que a nosotras nos ha tocado encontrarnos en este pasaje incierto de la historia milenaria. Nos ha tocado a nosotras la *apuesta* de los dos nombres: "final del patriarcado" y "la política es la política de las mujeres". Nombrar la realidad que cambia, nombrarla con tanta precisión, es apostar por el mundo, abriéndole las puertas de *su más*. En otras palabras, *lo simbólico* (apostar es un hacer simbólico) triunfa sobre el "sol negro" y libera el deseo. Por eso tenemos ganas de reír. Lo simbólico ¿qué es? La lengua que hablamos y la voz que tenemos para hablar, con su admirable capacidad para *revolucionar lo real*. La lengua y la voz, de los tropiezos hacen pausas significativas; de los defectos, ocasiones de significar me-

nor; de los obstáculos, palancas; de las carencias, puntos de transformación; de los fallos, una escalera de subida; de las caídas, profundizaciones. La lengua no es una suma de palabras, como podría parecer, sino una multiplicación y, más que una multiplicación, una partida abierta que se asoma *al más* porque, como bien sabe la lingüística, una palabra nueva puede volver a poner en juego el significado de todo nuestro decir (y vivir) pasado.

Hombres

El final del patriarcado ni es ni será, ciertamente, cosa de risa. El patriarcado no sólo era control masculino de la sexualidad femenina. Era también, en su conjunto, una civilización o, más bien, una serie de civilizaciones, con sus instituciones, sus religiones, sus códigos. No podemos resumir aquí los análisis que han elaborado la antropología, la historiografía y la sociología, tanto feministas como prefeministas. Recordaremos nada más que al orden simbólico del patriarcado se remiten instituciones como los parlamentos, los Estados, la idea de la ley igual para todos, los tribunales, los ejércitos, instituciones consideradas modernas y que se siguen considerando indispensables, aunque algunas de ellas vislumbren ya la crisis en su horizonte. Sin embargo, no hay, que nosotras sepamos, análisis que pongan el acento en el nexo entre esta crisis que ya está en el horizonte y el final del patriarcado. Hay que reconocer que, en este punto, también los estudios feministas se han quedado atrás.

El miedo a que el patriarcado arrastre en su caída a instituciones todavía indispensables para el orden social más elemental, provocando caos o respuestas reaccionarias o erróneas resistencias está, pues, bien fundado. Para bien y para mal, la civilización occidental —hablamos de ésta, la que conocemos desde dentro— es ampliamente deudora de la sexualidad masculina. Pero ¿coincide la sexualidad masculina con el patriarcado? La virilidad ¿está verdaderamente amenazada por la pérdida del dominio sexista o del control de la procreación? Esta es, en nuestra opinión, la cuestión más importante, hoy, en nuestra civilización y, por tanto, también en política. No hablamos ya del feminismo que, en este punto, repetimos, se ha quedado atrás, como hechizado por la representación de una eterna desventaja femenina. De lo que hablamos es de política de las mujeres, entendiendo como tal sencillamente la política, en tanto que son hoy las mujeres, más que los hombres, quienes hacen frente a las tareas más arduas y a las contradicciones más elementales de la sociedad que cambia. La política de las mujeres (y no nos referimos a este o a aquel grupo o proyecto o sigla sino al obrar según el sentido libre de la diferencia femenina) encara el problema de las relaciones con los hombres,





no como problema sociológico o psicológico, sino radicalmente como pregunta en torno al deseo, a la diferencia sexual y a la relación de ambos con el dominio.

Sabemos que existe un deseo masculino no solidario con el dominio, porque hemos dado con él y porque sabemos, por nuestra propia historia, que el deseo es de por sí una potencia anárquica que precede a toda historia y a toda pertenencia, incluida la de género. Nuestra apuesta será, pues, la de entrar en relación política también con hombres, hombres cuyo deseo (ya) no tenga deudas con el orden patriarcal, hombres cuya virilidad se exprese fuera de la competencia masculina por el poder y la primacía, intérpretes de un sentido libre de la *diferencia masculina*.

Nos parece bastante claro que la diferencia masculina no ha entrado en nuestro discurso ni por analogía ni por simetría con la femenina. No hay, históricamente, simetría en la relación entre los dos sexos. Apuntar hacia ahí es, en nuestra opinión, vano: la relación entre los dos sexos parece destinada a permanecer asimétrica, o sea, sin especularidad (a no ser ilusoria) y sin reciprocidad (a no ser limitada).

La diferencia masculina ha entrado en nuestro discurso como un descubrimiento del que nosotras, que lo hemos hecho, no sabemos decir si toma vida de nuestro deseo o si tenía vida propia. Esto significa, evidentemente, darle al otro sexo un crédito que el feminismo no le ha dado. Se le pueden hacer a esto objeciones muy sensatas. Muchas mujeres han optado por vivir cultivando relaciones con otras mujeres y reduciendo las relaciones con hombres al mínimo indispensable; algunas han hecho de esto una opción política fuerte. Dicen estas mujeres: "Nuestras vidas han mejorado. Tenemos más tiempo, más seguridad, más energías, más libertad. La relación con otras mujeres nos ha vuelto más inteligentes y más autónomas. El día en que nos dimos cuenta de que los hombres nos resultaban superfluos, fue un gran día." Se puede decir más: es en la relación mujer con mujer donde se forma el *sentido libre de la diferencia femenina*; sin ella lo que habría sería un reflejarse en el otro y no podríamos hablar de libertad femenina. No es casualidad, pensamos, que la práctica de la separación, la más típicamente feminista, se haya convertido en una práctica social difundida también fuera del feminismo, compartida por mujeres casadas o ligadas de algún modo a hombres,

que sin embargo sienten la exigencia de vivir momentos separados, entre mujeres, para entender mejor, para decidir con autonomía o, sencillamente, para reírse de placer. Pero las preguntas no se refieren únicamente al otro sexo. Se refieren también (¿sobre todo?) a la diferencia femenina y a su efectiva disponibilidad para ponerse en juego, lo cual quiere decir exponerse, significarse, hacerse valer por sí. Muchas prefieren reivindicar igualdad de derechos o secundar el lenguaje masculino, antes que "sacar" lo más propio de sí, el ser mujer. Hay mucha prevaricación masculina, es cierto, en la historia humana, que parece una historia sólo de hombres; pero hay también una parte tal vez no pequeña de resistencia femenina a la significación de la diferencia, como una oposición a despegarse simbólicamente de sí, a "partir de sí", también en el sentido del partir. O sea que la contradicción nos afecta de cerca. Sabemos que, en un determinado momento, la liberación de energías posibilitada por la práctica de la separación, se ha detenido. No ha llevado a una circulación creciente del saber y de las prácticas de las mujeres en el mundo. Se ha dado un repliegarse en una presunta autosuficiencia de la sociedad femenina. Lo que antes era una espiral tiende ahora a convertirse en un círculo cerrado, con peligro de "implosión" del deseo femenino. Pues un obrar como el nuestro, que tiene como punto de apoyo el deseo y las pasiones y es ajeno y contrario a poner casa con un orden social determinado, está hecho para conquistar el mundo. No le sienta bien la obra de esas mediadoras que lo pliegan a la coherencia forzada con este o aquel discurso sin hacer nunca un corte o una apuesta. Todavía le sienta peor la pureza de las que lo cultivan en sitio cerrado, sin exponerse ni a la significación ni a la confrontación.

Lo universal como mediación

Hace unos diez años, la filósofa francesa Luce Irigaray, internacionalmente conocida por su filosofía de la diferencia sexual, adelantó una idea preciosa, la idea de que *lo universal es mediación*. ¿Qué quiere decir? Que las diferencias, las distancias, los conflictos no son divisiones para quien acepte hacer el trabajo de la mediación, y que, de mediación en mediación, no hay barreras que puedan detener los intercambios, los conocimientos, los amores, y que no es por tanto necesario ni postular un Uno trascendente ni absolutizar el pluralismo. Con las otras, con los otros, con lo Otro distinto de nosotras, fuera y dentro de nosotras, nos unen los intercambios que hacen posible una relación mediadora. Lo demás es o atropello o forzamiento o confusión, y sufrimiento. Pueden hacer de *medium* los sentidos, la proximidad, el trabajo, los números, el amor... y, sobre todo, la lengua y los lenguajes de todo tipo. También el conflicto, si hay palabra, si no hay reticencia o engaño, es una relación mediadora que da vida a intercambios provechosos. Esto vale en las relaciones con nuestras, nuestros semejantes, pero también con el mundo en su conjunto. Sin mediaciones también el mundo se nos

vuelve ajeno, hostil, y, lo que es peor, misero y restringido. Algunas de nosotras han adelantado la idea (y las otras han dicho que están de acuerdo) de que no hay mediación posible de la diferencia sexual. ¿Qué quiere decir? Ciertamente, no que entre una mujer y un hombre de carne y hueso no pueda haber un *medium*, como el proyecto de vivir juntos o de tener uno o más hijos o creer en el mismo dios o colaborar en un objetivo común o pasar juntos unas vacaciones. Pero, sea el que sea, el *medium* será siempre parcial, dejará siempre fuera algo esencial, a causa de la diferencia de ser mujer/hombre. Todas las diferencias, decimos nosotras, son mediables, al menos en teoría, ya sean de cultura, de carácter, de intereses, de edad, excepto ésta: la diferencia sexual es, digamos, irreductible, porque es una diferencia del cuerpo en su insuperable opacidad. Por eso es errónea la respuesta de la complementariedad entre mujer y hombre; puede haber complementariedad, pero limitada. Cuando entre una mujer y un hombre, que hablan compartido tantas cosas, estalla un conflicto, la idea que adelantamos aquí se vuelve, por así decirlo, palpable: se dan cuenta, atónitos, de que han vivido juntos dos vidas diferentes. Pero nuestra tesis quiere ser general. La diferencia persiste cuando ella y él están de acuerdo y en el amor; también en este caso su comunicación sigue siendo lunar, con una cara siempre en la sombra. Pero el *medium* entre los dos sexos, ¿no es el *ser humano*? Sí, siempre que asumamos que el ser humano no es más que el ser mujer/hombre. El ser humano es identidad y diferencia, en círculo entre sí. En otras palabras, es necesidad de mediación, que llevamos inscrita, no sin congoja, en el hecho de la diferencia sexual. Tal vez en el fondo de la misoginia, del odio masculino de la diferencia femenina, esté esto: el no pliegarse a la necesidad de la mediación. Y, quizá, habría que decir algo parecido del "sueño de amor" femenino.

¿Hasta cuándo?

Por eso la civilización, que vive gracias al trabajo simbólico de la mediación, se disgrega al reducirse la medida humana en la diferencia sexual. En la "extraña guerra" que ha infestado la ex-Yugoeslavia, no pocos han observado la concomitancia entre el silencio femenino y un guerrear masculino feroz y notoriamente estúpido. Ante hechos como esta última guerra, la obra de la civilización hace pensar en el trabajo de Penélope, que se pasaba los días tejiendo una tela destinada a ser siempre destejada. A lo largo de las tres guerras europeas del siglo XX, se ha pasado de una implicación mínima de la población civil a su implicación total; en la ex-Yugoeslavia, los hombres armados evitaban combatir entre sí y apuntaban contra la población civil, destruyendo lo que es la obra, sobre todo femenina, de la civilización cotidiana. Con esta lógica, han llegado a programar la violación del cuerpo femenino fecundo. Algo que, por atenemos al mito de Penélope, no se atrevieron a hacer los que aspiraban a entrar en su cama. Un ejemplo

menos extremo nos lo proporciona el mercado de trabajo, que se ha vuelto, como dicen los economistas, flexible; en la práctica, tan desequilibrado en favor del capital con respecto a la fuerza de trabajo, tan desfavorable para quien busca trabajo, como para preocupar desmesuradamente a hombres y a mujeres, en especial a las más jóvenes, que buscan su primer empleo. O sea que se ha vuelto prácticamente imposible —y sería, por tanto, erróneo— seguir concibiendo la obra femenina según el esquema de la división del trabajo simbólico. Este esquema, válido quizá todavía en tiempos de Penélope (por decirlo así: de nuestras madres), está acabado, destruido. Se daría ya otra situación, la de la igualdad entre los dos sexos, que se ha ido creando en Occidente, no lo olvidemos, no como respuesta al problema que planteamos aquí, sino a las exigencias del Estado de derecho. Respuesta correcta dentro de estos límites. Pero hoy, desde muchos sitios, se pretende hacer de ella la respuesta al problema que nosotras planteamos, el problema del sentido libre de la diferencia sexual en la obra de la civilización. Y entonces se convierte en un forzar las cosas. En realidad igualdad significa establecer una relación de simetría; relación simétrica significa competir. Y la competición impide significar y, por tanto, antes o después, practicar y, a largo plazo, entender el valor de relaciones y de prácticas no competitivas, que hacen humana la convivencia y civil la civilización. La obra femenina de la civilización, que la subalternidad y la casi invisibilidad han puesto ya a prueba está destinada a la desaparición (violenta o consentida, a fuerza de ex-Yugoeslavias y de mercado de trabajo) si no se transforma en un sentir político (o sea: público, consciente, abierto, declarado) de mujeres (y hombres) que posean el sentido original de la diferencia femenina. En una palabra, si no se convierte en autoridad femenina.

Pero ¿por qué mediación femenina? Esta es la objeción del pensamiento sistemático, el cual, después de renunciar al Hombre universal, lo ha sustituido por un dualismo especular hecho de hombres y mujeres/mujeres y hombres. Al pensamiento sistemático le gustan las simetrías más que la historia, que no es simétrica. "Autoridad femenina" es una respuesta histórica. La diferencia sexual vehicula la necesidad de la mediación, pero no da las respuestas. Éstas las da la historia, no es posible deducirlas. "Autoridad femenina" es el nombre que hemos encontrado en respuesta a la exigencia, más acuciante que puede plantear una civilización, y que la nuestra plantea: que el trabajo de la mediación no se detenga.

Un discurso poco plausible pero urgente

Autoridad es una palabra que se usa poco y mal. A menudo se la confunde con poder. Provoca fantasmas y rebeldías verbales. Se prefiere, a veces, usar otras fórmulas. Es, pues, poco plausible ponerse a hablar de autoridad. A pesar de lo cual, es urgente empezar a hacerlo, si se tiene en cuenta que la

obra de la mediación —no la acomodaticia sino la creadora de mundo y de relaciones— reclama el sentido de la autoridad. Si no, vence el poder y, en quien poder no tiene, vence el recurso a la violencia. O, especialmente entre la parte femenina, el mutismo y la enfermedad.

Hemos redescubierto la autoridad con la política de lo simbólico; o sea con la política que tiene como punto de apoyo la toma de conciencia y la relación. Pero la hemos descubierto en una forma prácticamente nueva. Las formas antiguas de autoridad implicaban jerarquía. Hannah Arendt, que ya en los años sesenta reflexionó sobre este tema (y lo hizo desde una perspectiva política, como nosotras aquí) piensa que autoridad y jerarquía van juntas. En este punto no estamos de acuerdo con ella. O, mejor, pensamos que ella tiene razón pero dentro de los límites de las culturas y los organismos en que el orden simbólico depende del socialmente establecido. Es el caso de las sociedades antiguas que la Arendt estudia, o de muchas organizaciones religiosas (pensemos en la Iglesia católica), como también, nos parece, de la cultura japonesa actual. Nosotras hemos descubierto (¿inventado?) la autoridad como cualidad simbólica de las relaciones, como una figura de intercambio, de manera que nadie es "la autoridad"; ésta, en cambio, es reconocible en el incremento que da al círculo virtuoso de las relaciones mediadoras. En el contrato entre hombres hay siempre un tercero (el Estado, el derecho) que da a los contratantes un poder de exclusión. También en las relaciones sobre las que estamos reflexionando hay un tercero, que es el orden simbólico de la madre, que no es excluyente. Se crea así un acuerdo del que está ausente todo poder de exclusión: la relación se abre a todas y a todos porque su propia existencia depende del multiplicarse de las relaciones. Con respecto al cuadro tradicional, hay un salto con el cual se pasa, de un mundo fijado en signos externos (la cátedra, los grados, las togas, el púlpito, el cargo, la firma, etc.), a la palabra, que hace el mundo fluido y móvil, ocupado siempre en la contratación del significado de las cosas. Porque lo real no es fijo, más que cuando desesperamos de poder participar en la aventura de su interpretación y cambio.

En palabras simples, nosotras decimos y hacemos que, en los intercambios, haya autoridad, de modo que ni se despilfarre ni se destruya el sentido de la vida personal y asociada. Si está ausente la autoridad —una experiencia bastante común, si se reflexiona mínimamente— prevalecen las cuestiones de poder, su conquista, la carrera hacia su conquista, etc., con desatención creciente de la razón misma de la empresa en que se participa, que llega a hacerse del todo incomprendible. Pensemos, por poner un ejemplo, en los juegos de poder que se han instalado, como una gangrena, en la vida de las universidades, con daños graves que se extienden desde la investigación científica hasta la formación de las personas jóvenes, pasando por la lentitud de los procesos decisorios y la casi parálisis en la selección del cuerpo docente.

La historiografía feminista ha contribuido a

mostrar que, en nuestra tradición, se puede reconocer la presencia de autoridad femenina, aunque sea dentro de los límites impuestos por la cultura patriarcal. Hoy, estos límites se han caído o se están cayendo. Hoy, contra la autoridad femenina milita la idea de igualdad, que se ha convertido, en estos últimos años, en la única respuesta de la cultura política dominante a la contradicción de la diferencia. Es una respuesta que empujece el sentido original de la diferencia sexual y el sentido político del movimiento de mujeres, al que se atribuye como aspiración fundamental la paridad mujer-hombre. Idea lisonjera para hombres en dificultades, y cómoda para quien no se hace preguntas sobre la contradicción de la diferencia; en realidad, funciona automáticamente. Así, ante la ausencia de mujeres se deduce su deseo de estar allí a cualquier precio. Pero ¿por qué? ¿Por qué no se piensa, al menos como hipótesis, que pueda haber una preferencia, una opción, una propensión a estar en otro Sitio? ¿En un lugar-otro que los parlamentos, que las academias militares, que los cuadriláteros de boxeo, que las escuelas de ingeniería, que los mercados de valores, que las profesiones de verdugo o de general en jefe? Todos los días, si lee los periódicos, especialmente los de izquierda, una mujer se ve reducida a no tener otra meta, otra medida, que la igualdad con el hombre. Pase si estas operaciones las hacen los miembros de las variadas comisiones del "feminismo de Estado", han sido elegidas para esto, aunque da lástima que se gaste mal el dinero de los y las contribuyentes. Pero la cosa se vuelve grave cuando a esa operación se prestan pensadores independientes y valientes como Leonard Boff exponente de la teología de la liberación, el cual —¿colonizado en esto por Estados Unidos?— parece convencido de que el horizonte en el que se mueven las mujeres acaba en la famosa igualdad. "Se dan todas las razones —ha escrito en *L'Unità*— para valorar a las mujeres a la par con el hombre." No gracias; tenemos otras medidas en la cabeza.

En vez del yo/nosotros/ellos

¿Qué es lo que tenemos en la cabeza? No la paridad, pero tampoco nuevas visiones del mundo ni nuevos valores. Tenemos una experiencia de práctica de la relación y la pretensión de traer al mundo el mundo (es un título de "Diótima") mediante esta práctica. Quienes cultivan relaciones para determinados objetivos o intereses, propios o ajenos, nobles o innobles, quedan lejos de nuestro pensamiento. Para darlo a entender en su radicalismo, puede servir el lenguaje de algunas escritoras del siglo XIII, que llegaron a decir que Dios se genera de la relación misma de ellas con Dios. Pero ¿no es absurdo? ¿No es un absurdo círculo vicioso? No, es un paradójico y profundo círculo virtuoso, con tal de que en el principio no pongamos



nada más que tu, mi, estar presente, aquí y ahora. Partir, por tanto, de las relaciones que somos y desde ahí obtener todo lo demás. ¿Cuánto? Todo lo grande que sea el deseo, todo lo fuerte que sea la relación mediadora, nunca la una sin el otro. ¿De verdad? Sí, responde la experiencia.

Nuestro compromiso y nuestra lucha consisten en asegurar la primacía de la relación tanto en la generación de pensamiento como en la vida personal y social.

Hay al menos dos caminos para explicar la práctica de la relación. Uno es el de verla como lo que ocupa el lugar de un estado de aislamiento, de soledad. Psicológicamente, es la manera más intuitiva, porque nuestro tipo de sociedad crea aislamiento y soledad. El otro camino muestra que la relación es lo que ocupa el lugar del "nosotras-os". La preferimos porque pasa por una crítica de las relaciones comunitarias, que es una respuesta que está cuajando en nuestro tipo de sociedad, una respuesta satisfactoria pero demasiado. Las relaciones que se viven en el cerco del "nosotros" generan fácilmente, precisamente cuando van bien, un sentido de autosuficiencia y de confirmación recíproca que embota el sentido de la mediación necesaria y lleva casi a perder la necesidad de medirse con quien no es "nosotros". Existe una necesidad profunda de poder decir "nosotros" y, sobre todo, de saborearlo (¡saborear el ser un solo ser con la madre, con dios!). Se reconoce en el placer que proporcionan ciertas cosas hermosas de la vida como la música, la armonía de las cuerdas, el vibrar de una cuerda cuando la otra vibra. ¿Cómo condenarlo? Y sin embargo, es un sentimiento ambiguo y la historia lo demuestra. En la tradición occidental, el "nosotros" ha tomado formas muy variadas, desde el parentesco hasta la nación o la etnia, de la congregación religiosa al partido político, del ejército a los hinchas, del terruño al Estado. Algunas de estas identificaciones colectivas están en crisis, se desmoronan o "enloquecen". Hay una crisis general de las grandes pertenencias. Hay que decir que, ya antes de la crisis, las mujeres no entraron en ellas casi nunca y no sólo porque las excluyeran; hay quien sostiene que las excluyeron porque se reñan. El "nosotras" de género femenino es distinto. Con el feminismo y, ya antes, con las organizaciones femeninas de masa, se constituyó un "nosotras"

muy elemental: "nosotras las mujeres", tributario en su globalidad de la mirada masculina pero liberado de cualquier sentido de inferioridad y reivindicado con orgullo. Más tarde aparecieron fórmulas como "pertenencia al sexo femenino" e "identidad de género". Sin embargo, el movimiento de mujeres no se ha situado nunca como un gran "nosotras"; el "nosotras" típico del feminismo ha sido el del grupo. Pero en los años ochenta, algunas plantearon la crítica del "nosotras" grupal y fue gracias a esta crítica que la relación, que ya ocupaba el primer puesto en el feminismo como práctica de relación entre mujeres, encontró ese radicalismo a que nos referíamos al principio.

La crítica partió del descubrimiento de la disparidad en el interior del grupo. No descubrimos que no somos todas (todos) iguales, esto es archisabido (aunque no se diga). Lo que descubrimos es que *en el hacer efectivo, lo que mueve las cosas es el más y el menos, no el par*. Es el desequilibrio lo que pone en movimiento el deseo. Fue el descubrimiento de lo que más tarde llamamos materialismo simbólico. La política corriente tiene en cuenta el materialismo económico y lo integra apelando a los valores éticos, saltándose así al animal simbólico, o sea al ser humano en lo que tiene de más creativo. Nosotras decimos que es idealista responder a los desequilibrios y desigualdades de la vida social con el principio de igualdad, porque la igualdad es una gran idea cívica, pero no es el deseo de nadie, y si la respuesta consigue algún efecto es porque consigue que se despierte la envidia, lo cual no es, ciertamente, de buen agüero para la calidad de las relaciones sociales.

Cuando descubrimos el dinamismo de la disparidad, nuestra pregunta fue cómo activarlo por sí mismo, no en función de este o de aquel fin sino como una forma de vida más rica y libre, impidiendo que se disipara en la envidia y en el resentimiento, o que lo limitaran mecanismos regulados desde el exterior, como la democracia representativa o la bolsa de valores. Es así como dimos con la relación que toma el lugar del "nosotros". No es un tipo nuevo de relación en sentido estricto; forma parte, en realidad, de las relaciones que hacen posible que un ser vivo venga al mundo y se quede, encontrándole un sentido al venir y al quedarse. Pero ahora este tipo de relación tiene la evidencia de una modalidad antes ignorada o poco tenida en cuenta, que es la *necesidad de contratación* a que invita el desequilibrio del deseo. En nuestros días se hace mucho ruido con el derecho a la vida y los derechos humanos, quizá como reacción ante un uso "desenvuelto" de la vida misma; pero la fórmula del derecho a la vida y de los derechos humanos no ve, no deja ver, que la vida y la humanidad se salvan y se renuevan a fuerza de contratación. Prueba de ello son las criaturas pequeñas, inermes, necesitadas de todo, siempre capaces de recibir gratis y siempre igualmente dispuestas a contratar y a pagar si lo que necesitan no llega gratuitamente.

La diferencia la da el nivel de la contratación. Al mercado se puede llevar todo: amistades, amores, honor, fe, inclinaciones, tranquilidad... ¡Qué horror! dirá alguien. Es

un verdadero horror cuando se trata de un mercado pequeño, de transacciones modestas. Nosotras aquí hablamos de la contratación como núcleo incandescente de la relación mediadora no instrumental; de la, o mejor, las relaciones que nos hacen ser, sentir y hablar como somos, sentimos y hablamos. Nosotras aquí hablamos del *comercio principal*, del que está en el principio del mundo, y proponemos activar este nivel de intercambio y tenemos la pretensión de saber cómo se hace.

Lo sabemos sobre la base de una experiencia a la que ya hemos aludido: las mujeres van hoy al mercado de trabajo, pero no se entregan totalmente a sus medidas, porque las comparan con otras, en el trabajo y fuera de él. La revolución de las vidas femeninas a que estamos asistiendo no hubiera sido posible sin esta contratación fina, en la que no está sólo en juego la cuantía de un sueldo o un puesto en la cúspide, sino un conjunto más vasto de intercambios, en el que entran también la calidad del trabajo, las gratificaciones afectivas y ciertas exigencias de civilización, como la restitución de cuidados a los ancianos. Por eso decimos que la política, hoy, es la política de las mujeres. No se puede vivir la crisis de este fin de siglo, que es también un final de milenio, sin llevarlo todo al mercado, la propia fuerza de trabajo pero, también, los sentimientos, las expectativas, los afectos, las aspiraciones...

El lugar de la libertad

Es, sin embargo, necesaria una calidad de contratación más fina que la que practica la política corriente. Una contratación fina tiene dos caras. Una, la más obvia, con el otro, entendido como sea: mujer, hombre, adversario, amigo, institución, poder... La otra, menos aparente pero que no puede faltar, se da entre sí y sí. Toma la forma de una simple pregunta: ¿qué estoy yo dispuesta o dispuesto a dar a cambio de qué? Es increíble lo que se puede poner en juego y lo que se puede ganar con una contratación interior bien hecha. La vida se convierte en un mercado verdaderamente libre. Su nombre ha salido ya: es lo simbólico. A él puedes llevar incluso tus peores emociones, como la envidia o la suspicacia: ¿estoy yo dispuesta a darlos a cambio... de qué? Entendimiento, por ejemplo. Funciona. Pero hay obstáculos. La práctica de la relación se encalla a menudo en la defensa de la identidad personal. Se cree, equivocadamente, que ésta no puede entrar en los intercambios. No es verdad, baste pensar en cómo aprendimos a hablar, entregando sentir inmediato a cambio de palabras. El practicar las relaciones a este nivel da lugar a la libertad humana. La relación instrumental ha existido siempre; los hombres la han pensado y practicado para hacer sociedad, organizar la convivencia, fundar instituciones. El invento femenino es la relación que no tiene un fin fuera de sí y que se hace lugar simbólico de la existencia humana por sí misma. Se podría explicar esta sabiduría relacional femenina considerando que a la existencia de una mujer le da sentido la diferencia de la madre, o sea, de la relación

con ella. Es precisamente esta relación y esta diferencia lo que está en juego en la contratación entre tí y tí: no eres omnipotente, busca una medida, no te gastes al azar, no limites, no te disminuyas ni te inflas, busca una medida que sea tuya, que serás tú. Según algunos, todo esto está bien, excepto el considerarlo política. Según éstos, se trata de política cuando están por medio decisiones que afectan a grandes números, y el poder para tomarlas. Esto lo piensan también hombres que no pretenden en absoluto restringir el gobierno de la cosa pública a una minoría de especialistas sino que, por el contrario, pretenden implicar a las masas y hacerlas protagonistas de su historia. Pero no ven o no tienen en cuenta un aspecto de nuestra cultura presente, que es que las masas, en la política así entendida, ya han sido implicadas, y de su historia ya se han hecho protagonistas, en el sentido de que están medidas, con su consentimiento, en el ciclo producción-consumo, y están perfectamente al corriente de su situación gracias a la cultura de los medios de comunicación de masas, que consumen en cantidad. Que esta promoción lleve consigo miedos crecientes, un empobrecimiento general de lo simbólico y, entre las personas jóvenes, mucha tristeza, es innegable. Pero no se puede decir que esto sea consecuencia de un engaño ni que, en el fondo fondo, se esté fraguando una voluntad general de cambio. No. Nosotras pensamos que es, más bien, consecuencia de un horizonte demasiado limitado dentro del cual tienen que eaber y ponerse en juego unas posibilidades materiales que han aumentado. Y pensamos que este horizonte no se puede abrir para hacer sitio a metas más seductoras o a desafíos más emocionantes sin *esa libertad que hace la capacidad de modificación de sí*, la cual, a su vez, llega con la práctica de la contratación entre sí y sí, entre sí y el mundo. Es decir, sin la reapertura de los juegos de una conciencia modificada (¿no pensaba en esto también Marx, más que en toda esa historia de poder, partido y Estado que le harían decir?), conciencia modificada en el sentido de una disponibilidad más libre de las riquezas inscritas en nuestra historia, empezando por la infancia, y en las relaciones humanas que más queremos.

Por lo demás, ¿cómo no ver que esta apertura de juegos se ha convertido, hoy día, en la cuestión política número uno, ante las contradicciones en que se derrama el llamado poder político? Se le da este nombre a ese poder que no es ni económico ni ideológico, y que se constituye por la exigencia general de un gobierno común, mediante la expresión reglada (tipo elecciones) de esta exigencia. ¿Existe todavía un poder político así entendido? Nos lo preguntamos porque vemos que se está extinguiendo, a causa de la prepotencia de los imperativos económicos, del enredo de reglas que o no van bien pero no se consiguen cambiar o van bien pero no se respetan, de cómo nos invade el poder ideológico de los medios de comunicación, destinado quizá a sustituirlo, y a causa de la caza del consenso que le hace ir de un lado a otro. En nuestra opinión, quién identifica la política con los grandes números y con la posibi-

lidad de actuar a este nivel, se hace ilusiones. Y no ve bien lo que sucede efectivamente donde hay un hacer político digno de este nombre. Siempre hay, además, contratación entre sí y sí: sin ella, no hay resultados. Preguntádselo a Nelson Mandela, que es justamente considerado un político de primera categoría y que, durante años, inerte, preso, supo trabajar para la convivencia entre negros y blancos en Sudáfrica hasta conseguir ese resultado, considerado inalcanzable. Preguntádselo a los mediadores y mediadoras, que la prudencia obliga a dejar en el anonimato, cuyo trabajo precede siempre a ese poco de paz que de vez en cuando vemos que ocupa el lugar de conflictos destructivos. Las relaciones humanas, como se sabe, están siempre expuestas a la prueba del conflicto. Es en presencia del conflicto donde la capacidad de la contratación entre sí y sí manifiesta su calidad política. Pues los márgenes de la contratación pueden revelarse demasiado exigüos, hasta resultar impracticables, para quien no quiere traicionar su mandato o sus opciones de fondo, y no tiene así capacidad de modificarse ni de desplazarse: el yo, la identidad a la que nos apegamos por defecto de libertad, ocupa mucho sitio y se lo quita a la mediación. En la política de las mujeres se daba una tendencia a evitar los conflictos o, si esto no era posible, a ignorarlos o, si tampoco era posible, a cerrarlos con un cese en las relaciones, lo que se llama una ruptura, procurando que fuera digna, para después seguir cada una su camino. La conciencia del final del patriarcado ya no permite un comportamiento semejante, porque quien asume la autoridad, asume el conflicto.

Quien asume la autoridad asume el conflicto y no lo evita ni intenta acallarlo ni tampoco curarlo ni, como se suele hacer, circunscribirlo: Intentará que quede abierto, circulante, practicable, no destructivo, exactamente como la autoridad, dejando así fuera de combate los fantasmas de una presunta, mortal omnipotencia que, en realidad, nadie posee. Con esta condición —derrotar a los fantasmas— no hay nada que pueda mostrarnos mejor que la práctica del conflicto el círculo virtuoso entre el hacer político y la modificación de sí. *Este círculo es el secreto de la gran política*. Nosotras las mujeres lo sabemos mejor que los hombres, pero los ejemplos que hemos dado aquí son de hombres. Es una contradicción instructiva, para nada nueva, que confirma la asimetría irremontable entre los dos sexos.

"Yo no soy para más de hablar"

"Mucho me atrevo", escribe Teresa de Jesús en el importantísimo capítulo XIII del *Libro de la vida*, después de haber dicho que es portadora de una ciencia política que resultaría, como ella dice, sumamente útil "para los reyes"; "¿Cómo les valdría mucho más procurársela que no gran señorío! ¿Qué retitud habría en el reino! ¿Qué de males se excusarían y habrían excusado!". Y luego, teniendo en cuenta su sexo y considerando lo que otras, mujeres como ella, supieron hacer de heroico, comenta: hablar es todo lo

que yo sé hacer (*yo no soy para más de hablar*). Igual que nosotras aquí. Igual que otras como nosotras, en tantas situaciones de la vida cotidiana. Hablar y escuchar, como cuenta la concejala de un barrio popular afectado por la inmigración pobre y la prostitución:

"El hecho de que tantas personas se dirijan al ayuntamiento para plantear sus problemas, satisfecas con ser al menos escuchadas y con recibir a cambio unas palabras sensatas, pues a menudo no puedo hacer más, me ha mostrado la necesidad que hay de comunicación y de autoridad".

Vuelve a salir la autoridad, que aquí se asocia con su contexto vital, representado por la confianza y por la palabra. (Hay que decir que Hannah Arendt ya identificó estos vínculos). Confianza es casi sinónimo de autoridad, y es igualmente sensato el acercamiento a la palabra porque, en la lengua que hablamos —la lengua materna— tenemos, o hemos tenido, al aprenderla, confianza. La lengua es la autoridad fluyente; no hay autoridad sin palabra.

Pero hoy en día la lengua se niega a la palabra política. La fealdad del lenguaje de los políticos y de los periodistas no es sólo espejo, es sustancia martirizada de una pérdida de sentido de la "cosa política", tan importante que nadie se atreve casi a denunciarla en voz alta por miedo a que se precipite del todo. Impresiona especialmente que los directamente interesados, que no pueden desconocer la ruina que, mejor o peor, tienen que afrontar, al menos los mejores, impresionan que estén siempre buscando algo que falta, y no se detengan nunca a preguntarse por la contradicción más evidente, interna a su práctica del poder. Decían que se necesitaba el sistema mayoritario y que luego todo iría bien. ¿Qué es lo que falta ahora? Falta la segunda vuelta. ¿Por qué no lo pensabais antes? De todos modos, las elecciones municipales hay sistema mayoritario y segunda vuelta: ¿qué es lo que falta ahí? Será que nuestra democracia es "joven", falta una tradición fuerte de gobierno, no, faltan las primarias, falta el federalismo, falta la autonomía fiscal, falta la elección directa del líder, falta garra... En fin, que falta siempre algo para poder gobernar. Pero a Clinton y a la espléndida Hillary ¿qué les ha faltado? No la madurez de la democracia ni las primarias ni el federalismo ni la elección directa ni la garra, y sin embargo no han conseguido cambiar el pésimo sistema sanitario USA para acercarlo al de Europa, que es mucho más civilizado. Y este era (y quizá lo sigue siendo, en el corazón de ella) el principal compromiso con el que se presentaron a la presidencia y con el que triunfaron en la carrera electoral. Hemos leído en una editorial de *La Stampa* que "en todo el mundo, la política es lucha legítima para conquistar el poder". Pobres reyes, andan desnudos y no lo saben. Pero alguno, de algún modo, lo dice, como aquel concejal de

política social de una gran ciudad que ha declarado, públicamente, que "las instituciones, por sí solas, no bastan", para decir que él, su concejalía, su junta, su mayoría, no conseguían aplicar ni siquiera una honesta pequeña parte de su programa sin la acción de otras fuerzas.

Hay otra manera de decir lo mismo, una manera que aclara el enigma de la impotencia creciente del poder. La política no se puede reducir a la "lucha legítima para conquistar el poder". Es política también el voluntariado, la cooperación, el asociacionismo, la red de solidaridad entre vecinas de casa, las librerías que hacen que personas e ideas se encuentren, la editorial independiente... Hemos nombrado algunas realidades, entre las que tienen nombre, no por hacer listas sino para dar la idea de que la práctica de la relación y de la contratación que subyace a estas realidades es política. A esta práctica, que desarrollan capilarmente mujeres y hombres, se le debe que no se desintegre el llamado cuerpo social, que la vida asociada siga siendo vida y no una cohabitación rabiosa y desconfiada, que las decisiones de los responsables de la cosa pública encuentren piernas (y cabezas y corazones) para caminar por el lado adecuado, que a las personas se les ponga, singularmente, en condiciones de entender y de extenderse más allá del ámbito de sus existencias individuales.

Un día se presentó en la Librería de Mujeres de Milán la presidenta de una gran cooperativa de servicios y nos dijo: "Se me ha pedido que me presente como candidata al ayuntamiento de mi ciudad. ¿Qué me aconsejáis que responda? Yo me inclinaria por aceptar, aunque el trabajo en cooperación me interesa más. Pero he pensado siempre que hay que comprometerse políticamente." Le respondimos: "Lo que haces como presidenta de la cooperativa ya es política, incluso es la política sin la cual la otra ¿cómo funcionaría? Tú y tus colegas combatís el aislamiento y el individualismo, inventáis respuestas a problemas comunes, dais ejemplo de las ventajas de la colaboración, y así hacéis sociedad, hacéis mundo, como dicen las filósofas de "Diotima", traéis al mundo el mundo". Ella escuchó y estuvo de acuerdo, pero tenía una objeción: "Entrando en el ayuntamiento, podría dar apoyo a las exigencias de la cooperación, que los administradores ignoran o descuidan porque es un mundo que no conocen". "Pero ¿por qué tenéis que presentaros vosotras a ellos? Es más justo que sean ellos quienes vengan a vosotras, que hacéis la política primera, mientras que ellos hacen una política subordinada, para ser eficaz, a la vuestra". El texto que estáis leyendo le debe mucho al episodio que acabamos de contar. A la presidenta de la cooperativa le pareció bien la idea de la política primera y estuvo de acuerdo con que, en el orden justo de las cosas, no era ella quien tenía que hacer paseillo ante el concejal sino, si acaso él (o ella) quien tenía que discutir con la cooperativa los problemas de la población necesitada de asistencia.

Antes de despedirse, la presidenta comentó: "Muchas y muchos que hacen política primera, no la consideran tal y por eso se subordinan a los políticos o, al revés, los ignoran por desprecio de la política. Les tendremos que comunicar vuestras reflexiones, que me parecen correctas".

Ha ocurrido

Cuando le preguntaron por los motivos de su predilección por las figuras femeninas, la historiadora y escritora Lidia Storoni Mazzolani respondió:

"Debe de haber un porqué si sin saberlo, inintencionadamente, he privilegiado siempre las figuras femeninas. En mi **Profilio omerico** [Perfiles homéricos], es Elena la que, sentada en el telar, teje la historia misma de la guerra de Troya; y luego Casandra, condenada a no ser creída, como toda mujer inteligente y sensata; y Euriclea, la nodriza, la primera en reconocer a Ulises. Son mujeres las protagonistas de las grandes tragedias —Antígona, Electra— y es mujer la figura más patética de la Ilíada, Andrómaca. Mujeres tejedoras de historia y de vida. Ha ocurrido inintencionadamente: aunque no por casualidad" (entrevista de Eugenio Manca en **L'Unità**).

A nuestra respuesta le querríamos dar la entonación precisa y delicada de las últimas palabras pronunciadas por la ilustre estudiosa: ha ocurrido inintencionadamente, no por casualidad.

Queda una pregunta: entonces ¿hay dos políticas? y, ¿cuáles deberían ser, en la práctica, las principales consecuencias de la jerarquía entre la primera y la segunda? No, no hay dos políticas porque los sexos son dos pero el mundo es uno, habitado por mujeres y hombres. El nombre "política primera" lo hemos colocado como puente para los (y las) que se llaman políticos, con el fin de que entiendan la razón para no cerrarse en el politicismo y se les ocurra mirar hacia las innumerables mujeres y hombres que, con su compromiso, hacen civil la civilización y humana la humanidad.

La pregunta a hacer es más bien otra: si este obrar puede convertirse en la política y cómo. No será, ciertamente, con una relación de suplencia ni de complementariedad, como tal vez imagina el concejal de política social, porque ya no es éste tiempo de remiendos. Vivimos en un tiempo de cambios.

Una dificultad de los tiempos de cambio es la **mirada**. La mirada se queda vieja y, al no encontrar las formas a las que estaba acostumbrada, ve principalmente fragmentación, desorden y desastres. No ve que la realidad está encontrando formas nuevas, que ya están en circulación respuestas válidas. Pensemos en el desarrollo del asociacionismo como respuesta a la crisis de las grandes organizaciones; en el voluntariado, que intenta hacer practicable una respuesta civilizada a las urgencias sociales y planetarias (estas últimas, quizá, sin respuesta); en el incremento del trabajo autoorganizado y autónomo que resuelve no sólo la disminución del trabajo dependiente sino también su pérdida de centralidad.

Estas respuestas ya son política. O sea, son

mediaciones que ponen en relación deseos y necesidades, por una parte, y cambio histórico en curso, por otra. La mirada vieja no ve que estas respuestas dan vida a mundo y sociedad más allá de las contradicciones y los desgarrs del presente. Y procura, por tanto, imaginar síntesis políticas según su visión, subordinando el invento a la repetición, la creación a la conservación. Demasiado a menudo, el voluntariado y el asociacionismo, por ejemplo, se alinean con el poder político casi esperando de él un reconocimiento simbólico. Aquí nosotras hemos resaltado una ceguera específica de la cultura política corriente ante las mediaciones femeninas que acompañan, de manera sustancialmente afortunada, el final del patriarcado. Hay que tener en cuenta, como signo de este señorío femenino, el hecho de que las mujeres no le plantean a la política oficial reivindicaciones relativas a los nodulos cruciales del cambio en sus vidas. No es desprecio de la política oficial, porque las mujeres van a votar; parece, más bien, conocimiento de sus límites naturales. Lo que estamos diciendo está ante los ojos de todos. Pero la mirada vieja no lo ve porque tiende siempre a leerlo como: 1) ausencia de leyes y 2) desequilibrio de la representatividad, quitándoles así a las prácticas femeninas su sustancia política. Aquí nosotras lo que sabemos es hablar y decir que: hay una "ausencia" femenina de ciertos lugares, que no es tal; hay un "silencio" femenino en ciertos debates, que no es tal. El deseo femenino ha salido vivo de una historia más bien terrible de limitaciones y constricciones y se ha dotado de prácticas y de palabras originales. Esto explica por qué la sociología, la economía política y la misma política no logran incluir, dentro de sus esquemas de interpretación y de previsión, las opciones femeninas en cuestiones de trabajo y de vida. Ni siquiera lo consigue el feminismo, cuando se mete en esa vía de querer representar a las mujeres. Las mujeres o: la mujer) ya no están disponibles como objeto de representación ni como sujeto de representatividad. El que era el "presupuesto secreto" (Robert Kurz) de las sociedades modernas, basadas en el ciclo de producción y consumo de bienes, ha quedado al descubierto: era el silencioso trabajo gratuito de las mujeres. Hoy en día, los papeles tradicionales vinculados con la casa y sus habitantes ya no tienen el antiguo poder constrictivo sobre las vidas de las mujeres y ya no constituyen barreras frente al trabajo remunerado. Pero —y éste es el quid de toda la cuestión las mujeres no se han identificado con el final de este trabajo esencial pero invisible y gratuito. Ellas están, en realidad, poniendo fin al silencioso régimen de explotación de la obra femenina sin poner fin a la obra femenina de la civilización, que ahora sale a la luz con toda su vital importancia, también económica. La política de las mujeres ha producido, pues, algo más que la rotura del "secreto" de la sumisión doméstica femenina. Ha vuelto el ser mujer no representable como valor de cambio entre hombres. Ha vuelto el ser humano irreductible a los dispositivos que producen la reificación de las relaciones humanas. Lo cual quiere decir, en

palabras más simples: gracias a la libertad femenina, será cada vez menos fácil hacer de las relaciones humanas un bien que llevar al mercado como una mercancía cualquiera. La diferencia femenina toma así un signo universal de humanidad, capaz de dar el radicalismo necesario a las respuestas que "ya son política" pero que no se dan cuenta de que lo son. Cualquier empresa humana que, hoy, se proponga cambiar lo que existe, en el trabajo, en la cultura, en la economía, en el gobierno de la cosa pública, tiene la posibilidad de alcanzar fuerza de palabra y ligereza de marcha en el sentido libre de ser mujeres/hombres. Lo decimos sin triunfalismos. Nos toca medirnos con la desmesura de un saber de la vida demasiado grande, como es el nuestro, con el intercambio demasiado intenso que

circula entre mujeres, con la enormidad de un logro histórico —el final del patriarcado que se traduce, inevitablemente, en la enormidad de la tarea. A la elaboración de este artículo han contribuido Francesca Grazini, Sandra De Perini, Luana Zanella, Denise Briante, Cristiana Fisher, Anna Di Salvo, Daniela Riboli, Luisa Muraro, Clara Jourdan, Rosetta Stella, Rinalda Carati, Lia Cigarini, Maria Marangelli, Oriella Savoldi, Mari Zanardi, Letizia Bianchi, Lilli Rampello, Traudel Sautler, Annarosa Buttarelli, Marisa Guarnieri, Lorena Aldegheri y otras.

[Sottosopra, Milano, gennaio 1996. Traducción ligeramente reducida de María-Milagros Rivera Garretas, para **El Viejo Topo**, n.º 96, Barcelona, mayo de 1996. Revisión de la traducción por Martha Rosenberg para **El Rodaballo**]



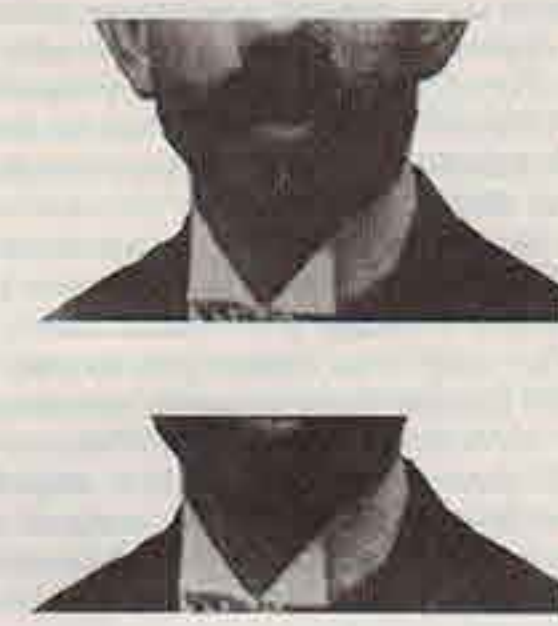
La política, las mujeres y lo iniciático

El nuevo rostro de una vieja figura del espíritu

Hemos recibido la buena nueva. La revista **El Viejo Topo** ha publicado un texto, elaborado por un grupo de autoras vinculadas a la Librería de Mujeres de Milán, que lleva por título "El final del patriarcado". Yo esperaba que un diagnóstico semejante, que traducido a román paladino vendría a decir algo así como que el sistema de dominación masculina ha dejado de ser operativo, de tener efectos contrastables sobre las vidas del conjunto de las mujeres, luego ha dejado de existir —operari sequitur esse y, a la inversa, pues como afirmaba Spinoza, nada existe de lo cual no se siga ningún efecto—, vendría plausibilizado por nuevos datos referentes, por ejemplo, a la feminización de la pobreza, a la violencia contra las mujeres, al reparto de las responsabilidades domésticas, a la segregación de empleo por sexos, al acceso de las mujeres a los puestos de responsabilidad... Pero no, no era el caso. Sin duda, la culpa fue mía; feminista de toda la vida y anclada militantemente en la tradición de la emancipación —que ahora se distingue de "emancipacionismo", como reza la presentación del artículo, al modo como en la época de Franco no había que confundir "la libertad con el libertinaje"—, resulta que no me entero de cuáles son los parámetros relevantes a la hora de elaborar diagnóstico de semejante envergadura. Y es que estamos hablando de lo simbólico, nada menos que de "la política de lo simbólico". Un ámbito en el que las estadísticas y los números no son significativos; ya se sabe que los gran-

des números son un invento patriarcal que debe remontarse a Pitágoras. Lo importante no son los números en sí, que por sí mismos, desde luego, no cuentan, sino la pregnancia del "orden simbólico" en el que los números son llamados a significar. Y, si bien es cierto que con respecto a los números no tenemos demasiado margen de maniobra, en lo que se refiere al "orden simbólico" nos es dado todo el que podamos desear: estaría al parecer, en nuestra mano, el decidir si pertenecemos a él o no, si nos parece oportuno adscribirnos a un orden simbólico alternativo de nuestra invención. Las firmantes del manifiesto sobre "el fin de patriarcado" certifican su defunción en base a que ellas le han retirado "su crédito": han acordado, como las mujeres escépticas de Nietzsche, que sus valores y sus símbolos ya no significan nada para "la mente femenina", en intérpretes de la cual se autoinstituyen. Son iconoclastas que, como Lutero, reducen *ad absurdum* la actitud militante al respecto: si las imágenes no significan nada para vuestro "interior" ¿qué sentido tiene el que os afanéis en destrozalas? Desde el punto de vista de nuestras autoras, el indicador contundente de que el patriarcado ha llegado a su fin es un "estar en el mundo... con disponibilidad para la modificación de sí". Este "estar en el mundo" caracterizaría la genuina inserción femenina en la realidad, forma de inserción a la cual, sin embargo, algunos varones podrían homologarse. Se trata de una "libertad femenina" que puede permitirse el lujo de despreciar "las ventajas del dominio patriarcal", dominio que desaparece por un efecto de conjuro que emanaría de la actitud

Celia Amorós



despectiva de quienes han llegado a la verdadera "toma de conciencia". El nuevo "estar en el mundo", que ha dado el golpe de gracia al patriarcado tiene, por una parte, resonancia heideggeriana que nos son familiares: fin del reinado del sujeto, con sus pretensiones fundamentantes y sus designios objetivadores y manipuladores de un ente que ha perdido el aroma y el halo del ser en un mundo desencantado. Como, por otra parte, de acuerdo con Lacan y, por razones algo diferentes, con Derrida, este sujeto arrogante, con sus "ilusiones de autogénesis" (Irigaray) y su prepotencia, resultaba reunir las connotaciones de "la diferencia masculina" —que, como es obvio, jamás se vió a sí mismo como "diferencia"—, la crisis del sujeto viene a identifi-



carce automáticamente con la feminización de nuestra era posmoderna, la "era delle donne" (Françoise Collin y Cristina Molina han llevado a cabo análisis perspicaces del sentido y las funciones de esa maniobra de feminización simbólica: me limitaré aquí a remitir a ellos.) Volvamos a nuestras pensadoras de "la diferencia sexual": su diagnóstico de feminización de nuestra época, correlativo al del patriarcado *Kapput*, se apoya a *fortiori* en la valoración de unos logros por parte de las mujeres que dejarían fuera de juego los planteamientos de feminismo vindicativo tradicional. A saber: controlamos ya nuestros cuerpos y sus capacidades con respecto a la procreación (como se derivaría de la Conferencia de El Cairo, el Foro de Huairou y la conferencia de Beijing); literalmente, "las existencias femeninas han dejado de ser un destino... y se han convertido en empresas en manos de las interesadas". Justo como lo quería Simone de Beauvoir. De resultas lo cual, se constata que las mujeres italianas son "las mujeres que más trabajan dentro y fuera de casa". Lo cual es una gloria, porque "los papeles tradicionales vinculados con la casa y sus habitantes ya no tienen el antiguo poder constrictivo sobre las vidas de las mujeres y ya no constituyen barreras frente al trabajo remunerado". La doble jornada laboral—tópico caro al feminismo— resulta ser así la armonía preestablecida... responde, en realidad, al "deseo vivo" de las mujeres cuando se atienen a "sus propias medidas" y toman las adecuadas distancias de los parámetros masculinos. Al llegar a este punto confieso que no puedo por menos que adoptar la hermenéutica de la sospecha, y me pongo a buscar, en los textos fundadores del "pensamiento de la diferencia sexual" en su versión italiana, qué tipo de mujeres pueden tener como referente las firmantes del acto de defunción del patriarcado para hacer con tal desenfadado afirmaciones semejantes... pues la que cito es tan sólo un botón de muestra. En *Non credere di avere dei diritti*, en el contexto de unas argumentaciones en contra de leyes específicas para las mujeres, encuentro esta perla polinésica: "Aquellas mujeres que confían en el instrumento de la ley, no pueden tener en cuenta la complejidad de las decisiones femeninas... porque la ley tiene obligatoriamente la forma de previsión general abstracta. Delimita los problemas de

una categoría de mujeres, obviamente las más desfavorecidas, y los presenta como característicos de la condición femenina en su conjunto. Esta operación aplasta a las mujeres a la condición más mísera, niega visibilidad a sus diferentes opciones, así como a las reales posibilidades que ellas tienen para cambiar en su favor las posibilidades existentes. En este sentido se niega la existencia del género femenino; sólo existe una condición femenina en la que, tal vez, nadie se reconoce de verdad". En el fondo, no es extraño que la operación de eliminar el patriarcado mediante el expeditivo procedimiento de no darse por aludidas por el "orden de designaciones" que el patriarcado pone en juego, se doble de una operación de desmarque con respecto al rasero más bajo de genérico femenino. Me explico: todo "nosotras"—como todo "nosotros", por más que nos empeñemos en construir un "nosotras" femenino en virtud de cuya diferencialidad se escarparía a la dinámica de lo que Sartre ha llamado "los conjuntos prácticos"—es el correlato interiorizado de un "vosotras", de una totalización práctico simbólica en la que el otro nos constituye en conjunto, pues no hay conjuntos autoconstituyentes. Así, en la misma medida en que tenemos la pretensión de poder evadirnos de la "heterodesignación" patriarcal "vosotras"—a la que se apunta cuando se habla de "la Mujer"—tendremos la de no asumir el "nosotras" que corresponde al reverso subjetivo de esa misma heterodesignación. Dicho de otro modo, lo que todas las mujeres compartimos está en función de lo que determinan que tenemos en común aquellos que tienen el poder de hacerlo, es decir, quienes nos nombran conjuntamente en cuanto detentores del lenguaje hegemónico, caracterizado por su eficacia a la hora de implantar socialmente sus designaciones. Desde el momento en que las así designadas decretan—voluntariamente—en presunción de que pueden "pasar de ellas", vivir, pensar y actuar como si no les afectaran—pueden pretender, asimismo, el no asumir su inclusión *pro indiviso* en las mismas, es decir, el autoconstituirse en excepciones frustrando de este modo el designio totalizador de la designación genérica. Ahora bien, a la vez que creen frustrar el patriarcal designio totalizador, dado que las designaciones genéricas se hacen necesariamente por el rasero más bajo—de otro modo no funcionarían como tales: cuando se dice "el negro", "el chicano", "la mujer" hay un consenso tácito en lo que concierne al nivel del referente que está en cuestión: obviamente no será Ray Charles—ellas se desmarcan de este rasero y en nombre de la "libertad femenina" reniegan, siquiera implícitamente de la solidaridad genérica. En suma: si es que valen para alguien las dominaciones patriarcales y todavía conciernen a alguien tales prácticas hegemónicas—lingüísticas y no lingüísticas—, valdrían en todo caso para las más desfavorecidas, no para mí que he pasado, con una cuantas "autorizadas", el Rubicón. A "Nosotras"—el "nosotras" que se autoconstituye por desmarque de las interpeladas como "vosotras"—el patriarcado ya no nos dice nada.



Muerto el perro, se acabó la rabia. Muerto el patriarcado, se acabó la solidaridad entre mujeres. Ha perdido su razón de ser. Si el patriarcado ha muerto, las mujeres controlan "sus propias medidas" y obviamente, no van a dejarse medir en última instancia—como el patriarcado hacía—por el rasero de su posición de género, que impone siempre rebajas e "inmersiones" con respecto a las posiciones que, por otros conceptos pertinentes, una mujer individual pueda ocupar en la pirámide social—directora general, catedrática, etc.—. La fuerza de la gravedad del género femenino ya no sería operativa. "Patriarcado, patriarcate solo a partir de ahora. Es asunto tuyo. Nosotras, por nuestra parte, hemos decidido no hacerte caso". A mí, este discurso me suena. Lo inventaron los esclavos cuando, en lugar de proponerse acabar con la esclavitud como sistema jurídico-social, decidieron que ese sistema era irrelevante, *ad iudicium* dejaban ellos, en relación a lo "verdaderamente" importante: la libertad interior. En tanto que jetera puramente externa que determinaba quién era amo y quién esclavo, el sistema no les concernía: tenían las fórmulas para no ser afectados en su fuero interno por unas designaciones, en realidad, meramente arbitrarias, que no merecía la pena esforzarse en cambiar. El cambio sustantivo, que no meramente contingente, iba a producirse como resultado de la redefinición de los términos "amo" y "esclavo" en un sentido que los restituiría al ámbito de las significaciones realmente pertinentes, y que se refería a señorío interior. Así, el amo y el esclavo en el—ahora irrelevante—sentido socio-jurídico se convertirá en a contraposición entre el amo y el esclavo simbólicos: quienes tienen el control sobre sus propias pasiones son los "verdaderos señores", los cuales, en virtud de la autonomía así lograda sobre el ámbito de su interioridad, ganarían la opción de no verse concernidos por las denominaciones del sistema esclavista. Se lleva a cabo un desplazamiento de las definiciones socialmente vigentes y—*velis nolis*—operativas—los esclavos seguían desempeñando las tareas que se les asignaban como tales—el ámbito de un "orden simbólico" reinventando estipulativamente: el ámbito en que el "verdadero amo" se contraponía al "verdadero esclavo"—a aquél que, aún siendo amo, lo es en un sentido irrelevante en la medida en que no lo es de "los verdaderos" tesoros. Mediante esta maniobra se podría haber decretado "el fin" del sistema esclavista.

vista. Si sigue vigente, lo será en las polis y en los Imperios, pero no en el mundo ontológicamente relevante. Ese es el mundo que las mujeres "traeremos al mundo", que generamos desde sus bases haciendo "obra de civilización", es decir, asumiendo a nuestra costa—y, como ahora resulta que lo elegimos libremente, "sarna con gusto no pica"—la creación de los vínculos que aseguren una organicidad social amenazada por las tendencias del orden socioeconómico—¿vivo o muerto?—y la política—en sentido convencional—, instancias de las que nos sentimos displicentemente distantes. Nos encontramos instaladas en la nueva versión de la cosmópolis ideal de los estoicos, aquel espacio de valores verdaderamente sustantivos, voluntariamente acordado en forma tal que resultara inmune a todo "lo externo": ésa es la "independencia simbólica". La del mundo de las mujeres que, aunque no sea aquél en el que se toman las decisiones que van a incidir sobre la vida colectiva—¿qué más nos da: somos expertas en sacar castañas del fuego!—resulta ser el de "la gran política"—¿la que pedía Nietzsche? Es aquel en el que "se teje" esa realidad verdadera, de la que la otra—los parlamentos, las academias militares, etc.—es mero *epifenómeno*. Pues nada, a seguir tejiendo. Es lo que hemos hecho siempre sin que cambiara nada, pero ahora, desde que esa política "en sí" de las mujeres, a través de la toma de conciencia de las implicaciones del fin del patriarcado, se convierte en política "para sí", sus insólitas potencialidades subversivas van a llevarnos de sorpresa en sorpresa. En suma: no se trata de vindicar el hacer lo que ellos—que no saben en realidad lo que se dicen—consideran importante, sino de que se reconozca que lo importante es lo que nosotras hacemos. Con un reconfortante homenaje simbólico a las trabajadoras de segunda y a tiempo parcial, que cuidan además a los ancianitos, nos damos por contentas. No otra cosa cabe esperar de "la desmesura de un saber de la vida demasiado grande, como es el nuestro". Es este saber el que nos confiere, como a los esclavos estoicos, señorío. "Señorío femenino". En nombre de este señorío descalificamos el discurso de la vindicación, impropio de "señoras"—a menos, simbólicas—y característico de las "identidades que ofrece e dominio". Renunciamos así, señorialmente, a "los lenguajes de la denuncia, de la reivindicación y de la queja", adoptados por aquellas que se identifican con el papel "de víctimas, de defensoras de víctimas, de reivindicadora de derechos universales (...)" en realidad, un invento de Occidente". (Ante las mutilaciones genitales femeninas, forma cultural, en definitiva, de re-simbolizar la diferencia sexual ¿qué argumentos, si es que de ello se trata? Y si no, bueno, ya Epicteto, el esclavo estoico, tenía a gala no quejarse cuando su amo le iba a romper el tobillo: "Me lo vas a romper, ¿ves cómo me lo has roto? ¡Si ya te lo decía yo!" ("¿Ves cómo me has dejado sin clitoris?"). Me interesaría poner de relieve, a partir de las consideraciones que vengo desarrollando, dos cuestiones, la una filosófica y la otra política—por lo demás, íntimamente articu-



ladas. La cuestión filosófica se refiere a las identidades que genera la dominación. Nuestras patriarquizadas estiman que la identidad tributaria del discurso vindicativo es una identidad producto de la dominación, y como la dominación patriarcal ha muerto, porque hemos decidido que nos trae sin cuidado, la identidad que configuraba y sustentaba el lenguaje de la vindicación ha perdido razón de ser. Por nuestra parte, afirmamos que una de las figuras de la identidad generada por los sistemas de dominación es la identidad estoica, históricamente reconocible de forma recurrente entre grupos oprimidos y subalternos—lo cual, por otra parte, es perfectamente explicable en la medida en que se trata de un modo: quizás un tanto sofisticado, de hacer de la necesidad virtud. Hegel, en el análisis que lleva a cabo del estoicismo como figura de la conciencia—análisis lúcido que, entre muchos otros, yo salvaría de los escupitajos implacables de Carla Lonzi—, calificó la conciencia estoica de "negativa ante la relación de señorío y servidumbre" (en otras palabras, hace la resabida ficción de ingenuidad de actuar como si tal relación no existiera); así "su acción no es en el señorío tener su verdad en el siervo ni como siervo tener la suya en la voluntad del señor y en el servicio a éste, sino que su acción consiste en ser libre tanto en el trono como en las cadenas, sea cual fuere la dependencia de su ser allí singular..." Para el autor de *La Fenomenología del Espíritu*, el estoicismo sería lo que llaman nuestras autoras una identidad de la dominación, pues "como forma universal del espíritu del mundo... sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal... En este sentido decía Max Weber que el estoicismo era una "cultura de esclavos": la esclavitud asumida como *Bildung* o formación de carácter—significativamente, en el manifiesto del fin del patriarcado se define la libertad como "modificación de sí". Cultura de esclavos que puede ser recuperada por los amos en virtud del propio margen de ambigüedad a que da lugar la trasposición de los referentes socio-jurídicos de los términos en clave ético simbólica. De modo análogo, algunos varones pueden convalidar su posición social de poder mayor que el de las mujeres y homologarse al "señorío" simbólico femenino si participan en la "obra femenina de la civilización". El feminismo cultural americano contraponía lo femenino a lo masculino como *Eros* a *Thanatos* y no contemplaba en general la posibilidad de trasiegos de un signo al otro. Aquí se da "un mayor crédito al otro sexo", pues ni son todos los que están, ni están todos los que son; así como algunas mujeres empíricas son

traidoras a su diferencia sexual por querer la igualdad e imitar a los varones", hay varones empíricos cuya virilidad—"diferencia masculina"—no patriarcal viene a hacer de ellos algo así como "mujeres simbólicas". Rodríguez Magda le ha llamado a este fenómeno "asunción hegemónica de los valores del grupo dominado por parte del grupo dominador", cuyos miembros, de esta forma, tienen opción para jugar en todos los tableros. No se les puede poner mejor: no sufrirán ni las tensiones de la igualdad ni la incómoda sensación de ser excluidos de algún ámbito que les imponía la política separatista. Así se o pusieron a Fernando VII... Decididamente, inefables anunciadoras del fin del patriarcado, los muertos que ustedes matan gozan de muy buena salud. Pero no sólo el patriarcado está de enhorabuena. Entiendo por patriarcado, en la línea de Heidi Hartmann, un conjunto de pactos interclasistas entre varones... tales que les permiten tener bajo control a las mujeres. En la medida y en el nivel en que estos pactos son operativamente eficaces, afirmamos que el patriarcado existe, desde las redes internacionales del tráfico de mujeres a las bulas de los jueces a los violadores... y no sigo por no volver la enunciación tediosa. Ahora bien: los pactos patriarcales interclasistas son metaestables y fluidos, están lejos de constituir algo así como una unidad ontológica entre cosas porque los varones tienen intereses de clase distintos: los unos quieren que el mercado libre regule todos los aspectos de la vida y los otros que estos mecanismos interrumpan, al menos en algunos ámbitos, en orden a que no queden a su albur valores tales como la salud, la educación, mínimos vitales de subsistencia, etc. Esquemáticamente, y obviamente no digo nada original, se trata de la batalla entre neoliberalismo puro y duro y el mantenimiento del Estado de Bienestar. Nuestras autoras afirman que su "señorío" no va a caer tan bajo como para lamentarse de la "sobreeplotación y falta de servicios sociales, siguiendo un esquema que tiene al menos cuarenta años de antigüedad" (el estoicismo, dicho sea de pasada, tiene veinticuatro siglos) y es propio de una cultura de izquierda que se ha quedado obsoleta por su incapacidad de ver "los logros femeninos... merced a estrategias concretas" ¿En qué consisten? Según ellas mismas afirman, en que "son hoy las mujeres... quienes hacen frente a las tareas más arduas y a las contradicciones más elementales de a sociedad que cambia". Pero no irán a quejarse ni a reivindicar nada ¡menuda plebeyez! Sería darle beligerancia al patriarcado como interlocutor y tener que reconocer de paso que existe. No, "las mujeres no le plantean a la política oficial reivindicaciones relativas a los nódulos cruciales del cambio en sus vidas". Altivas y autárquicas en su cosmópolis ideal, se las apañan solitas con los infinitos trucos de toda la vida—sacrificio, abnegación, aperreamiento, caridad obligatoria—, en expresión de Angeles Durán, que ahora se llaman "política de lo simbólico" (y que, por cierto, bien poco tiene que ver con el lema del feminismo de los setenta: "lo personal es político". Pues este último ampliaba de modo



coherente el ámbito de lo político, desbaratando ese enclave de naturalización que se pretendía identificar con la esfera de "lo privado", mientras que esa extraña "política de lo simbólico" lo mistifica mediante el ardid estoico de la definición estipulativa que más arriba analizamos).

Así pues, "la política de las mujeres" se autoadministra con recursos caseros que extiende al ámbito de la sociedad civil y se instala en la ajenidad a la oposición derecha-izquierda, tan gagá como el patriarcado mismo. No se siente concernidas por la política de los hombres: ellas se arreglan solas. No sólo se arreglan, sino que se lo arreglan a los poderes públicos. Les ahorran los problemas de una legitimación que, como es sabido, están en función de su capacidad para contrastarse con las demandas de unos ciudadanos y unas ciudadanas politizados, en el sentido al menos de que, en su cultura política, se da por asumido que los poderes públicos están para dar respuestas institucionales a sus necesidades, necesidades que no son satisfechas a través de mecanismos ciegos del mercado. Las mujeres de los países nórdicos, como tan bien lo ha explicado Helga Hernes, hicieron causa común con el Estado de Bienestar. "La historia política de las mujeres está íntimamente ligada a la segunda fase del Estado del Bienestar, una fase que ha debilitado el rol de los hombres como proveedores al fortalecer la condición de clientes y empleadas de las mujeres". Las mujeres fueron perdiendo sus recelos ante "la revolución subvencionada" y han llegado a considerar "al Estado del Bienestar como su mejor aliado en su lucha contra las prácticas discriminatorias de los poderosos agentes en el mercado laboral". En Estados Unidos se habla de "la misoginia contra el Welfare State", lo que no deja de ser sintomático de que se da por asumida, —aunque como es obvio, en el contexto de una cultura política bien diferente a la de los países nórdicos— la sintonía entre el Estado de Bienestar y los intereses de las mujeres. Las críticas a los sesgos de género del Estado de Bienestar americano por parte de teóricas feministas tan lúcidas como Nancy Frazer —"compensaciones al trabajador" versus "programas asistenciales", apareciendo los primeros legitimados por la ideología del contrato y destinados a varones, en contraposición a los segundos, presentados bajo el signo de la caridad y cuyas beneficiarias suelen ser las mujeres— se hacen dentro del marco de una valoración positiva del desarrollo del Estado de Bienestar como fundamentalmente favorable a las mujeres —siempre que se de en el contexto de una adecuada "política de interpretación de las necesidades". Pronto vamos a tener ocasión en España de hacer la experiencia de si, por lo que respecta a la "política de las mujeres",

derecha e incluso moderadísima izquierda son lo mismo: por supuesto que el PSOE no era ninguna panacea, pero con el nuevo gobierno Aznar, teórico de la feminidad normativa —la mejor cualidad que puede tener una mujer es a de ser "mujer mujer", se trata de un juicio sintético y no de una tautología— ha sido "llegar y besar el santo"... Ya veremos en qué se convierte el Instituto de la Mujer. Quizás o celebren quienes piensan que "cuanto peor, mejor". En la medida en que creo que no es así, sino que, como dice un amigo mío, "cuanto peor, peor", no me adhiero a esa celebración.

Espero que las anteriores consideraciones, aunque sumarias, hayan sido suficientes para poner de manifiesto que la política de las mujeres sólo está más allá de la oposición derechas-izquierdas cuando las mujeres no hacen política —ya sé que ellas dirán dedicarse a "la verdadera política"— o mejor dicho, hacen política de derechas, convalidando el paro femenino, el subempleo, el trabajo a tiempo parcial o en precario, en suma, permitiendo o incluso alentando que proliferen ese caldo de cultivo de los sacrosantos valores de la diferencia sexual femenina que vienen a resumirse en: así se atiende mejor a las casa y a las familias. De nuevo, los muertos que ustedes matan —en este caso, la oposición entre izquierdas y derechas— gozan, si no de muy buena salud, al menos de una mala salud de hierro. No sólo el patriarcado está de enhorabuena: la derecha, también.

El "pensamiento de la diferencia sexual" tiene dos discursos: un discurso académico, docto, altamente sofisticado, para cuya cabal comprensión, en ese nivel, se requiere todo un bagaje y un montón de presupuestos: hay que tener las claves de la crítica heideggeriana a la modernidad así como de la de los filósofos de la Escuela de Frankfurt, ciertas nociones al menos de psicoanálisis lacaniano que vuelvan inteligible qué es eso de "orden simbólico", así como de deconstrucción derrideana —falo-logocentrismo—, entre otras, es decir, por lo menos un master en filosofía contemporánea. Es evidente que las mujeres de barrios, las de las asociaciones de vecinas, incluso las presidentas de cooperativas de servicios no entiende ni jota de este lenguaje, pero, si no ha de quedarse en un discurso puramente academicista y pretende prender en las mujeres de la base que serían sus destinatarias natas, el "pensamiento de la diferencia sexual" ha de tener una versión para legas, una versión popular que cumpla la función de reconfortar a esas mujeres sencillas que son quienes "realmente" alumbran mundo. Esta versión para legas resulta ser muy parecida al discurso del anarquismo —y no olvidemos que el anarquismo puede ser de izquierdas o de derechas—, cuyo presunto radicalismo pretende jalearse alentando el recelo a las instituciones por sistema y adoptando *a priori* la actitud de la no integración. La cual se justifica mediante un análisis voluntarista y simplista, que mezcla lo que es de hecho y lo que debería ser la relación de las organizaciones de base con las instituciones: el "señorío" —estoico— de la presidenta de una cooperativa de servicios —a la que nuestras autoras

disuaden de que acepte la invitación que ha recibido para presentarse a concejala del ayuntamiento— no se dignará a hacer pasillo para plantearle al concejal sus problemas porque no es Mahoma quien tiene que ir a la montaña si no la montaña, en todo caso, la que debe ir a Mahoma. No digo que a priori se debería haber adoptado la opción inversa: habría que ver en el caso concreto, ponderando las cualidades y aptitudes de esta mujer para cada uno de ambos desempeños, junto con otras circunstancias pertinentes en el contexto, cuál era la opción más idónea. Poder, esa *potentia* en sentido spinoziano de incidir sobre la realidad y de configurarla, se dice de muchas maneras —y autoridad, por más que quiera "contratarse su significado" de otro modo, no es sino una de ellas: la definición estipulativa, como se ponía en evidencia en el caso de los estoicos —el "verdadero señor" frente al "verdadero esclavo"— resulta eficaz en orden a designar y a constituir aquello que se llama realidad, no en la medida en que lo quiere el voluntarismo significativo del oprimido, sino en la que se puede instituir un lenguaje hegemónico. (La arbitrariedad semántica del signo lingüístico proclamada por Saussure tiene, además de los límites que le vienen dados por suposición sintáctica —tal como lo puso de manifiesto Lévi-Strauss—, límites pragmáticos derivados de la posición social de los emisores y de los intérpretes). La realidad o "el mundo", como prefieren decir nuestras autoras, se hace también de muchas maneras. ¿Hay alguna que sea la forma privilegiada o por antonomasia de hacer realidad, desde la cual se podría descalificar a las otras como de rango ontológico secundario, si es que merecen que se les conceda alguno?

"Deshagamos el camino de lo iniciático"

Me ha llamado recurrentemente la atención —y no soy la única a quien esto le sucede— la proliferación de lo que se ha llamado simbolismos iniciáticos en los discursos institucionales de la política, desde Parménides y Sócrates hasta los teóricos del contrato social. Por simbolismos iniciáticos entiendo el conjunto de metáforas que se refieren a la constitución del ámbito del poder político como el de la vida regenerada, reconstituida en un plano separado y diferente al de la "vida natural", por desmarque de la cual este nuevo espacio se constituye polémicamente. En las sociedades etnológicas, como es sabido, los rituales iniciáticos son aquellos ritos de pasaje por los que los varones instituyen su virilidad en aquello que les legitima para detentar el poder, y lo hacen mediante la renegación de haber nacido de mujer, mediante prácticas que simulan un renacimiento a "la verdadera vida" la cual se identifica con aquella que se genera en la relación con otro varón u otros varones. Decía Sócrates en el *Teeteto*: "Los logros de la partera son inferiores a los míos. No es propio de las mujeres el dar a luz unas veces a criaturas reales y otras a meros fantasmas, de manera que resulta difícil distinguirlos

unos de los otros. Si llegara a suceder semejante cosa, la más elevada y noble tarea de la partera consistiría en distinguir lo real de lo irreal. ¿No es cierto?" Se desprestigian, pues, los logros de la partera en la medida en que no generan "verdadera" realidad, vida convalidada por *logos* —del que Sócrates se autoinstituye en portador— como función mayéutica habilitada para la legitimación discriminatoria del nacimiento y el acceso iniciático a la polis. La "verdadera realidad" la generan ellos, y la otra parece pasar al rango de las sombras que desfilan por las paredes de la caverna. Nuestras autoras pretenden, sin más, darle la vuelta a esta jerarquía —"los logros de las parteras, vendrían a decir, —y de las parturientas— son superiores a los de Sócrates: nosotras, a diferencia de vosotros que sólo sabéis producir parlamentos y judicaturas, si que "traemos mundo al mundo" y obra verdaderamente civilizadora, cuanto hacemos emana de nuestra capacidad de dar vida y productos de vida; podéis quedaros para vosotros solos el poder legitimador del *logos* —que confundís con la política— y que, a nuestros ojos, los que ostentan la verdadera mirada, se convierten en un mero remedo de segunda, en un simulacro de nuestros logros". Tendríamos así en clave femenina la trasmutación de los valores que pedía Nietzsche, nada menos. "La mano que mece la cuna mueve al mundo", decía un autor romántico cuyo nombre no recuerdo —sospecho que para disuadimos de nuestra inoportuna pretensión de mover otras cosas. Decididamente, la humanidad es un "transcendental disyunto" —la expresión es de Duns Escoto—: se es hombre o mujer sin mediación posible". A nosotras las mujeres —y a los tráfugos del otro lado que, en realidad, no comprendo cómo pueden saltar sobre el abismo— nos sale otra ontología y, en consecuencia, otra política que no violenta nuestro deseo. El deseo de igualdad violenta, según nuestras autoras, el deseo de las mujeres, así como el de los hombres: "es idealista responder a los desequilibrios y desigualdades de la vida social con el principio de igualdad, porque la igualdad es una gran idea cívica, pero no es el deseo de nadie, y si la respuesta consigue algún efecto es porque consigue que se despierte la envidia, lo cual no es, ciertamente, de buen agüero para la calidad de las relaciones sociales". Según la ética del deseo, de procedencia lacaniana, que estaría en la base de "la ética de la diferencia Sexual" de Irigaray, ni hay ni tendría por qué haber criterios para distinguir deseos legítimos e ilegítimos: el deseo de igualdad se identifica —identificación, desde luego, poco novedosa— con la envidia, sobre la cual, sin embargo, sí se emite un juicio de valor negativo. (Remito sobre este punto al interesante trabajo de Amelia Valcárcel). La igualdad sale asimismo denostada porque, en cuanto "relación simétrica, significa competencia" —no veo porqué no significa reciprocidad—, o que carece de sentido teniendo en cuenta que se ha firmado un tratado de paz entre los sexos, en definitiva, por falta de contrincante. La mayoría de los varones no desea la igualdad porque hoy en día su implementación impli-

ca, entre otras cosas, discriminación positiva, y la justicia, cuando nos quita algo en sus operaciones de redistribución, no es precisamente objeto de deseo. En lo que concierne al "feminismo de Estado", nuestra autoras estiman que "da lástima que se gaste mal el dinero de los y las contribuyentes" (aplaudirán, pues, que se recorte por ahí el gasto público: las mujeres son una demasía poética que desborda medidas tan prosaicas). Sin embargo, reconocen en otra parte que "muchas prefieren reivindicar igualdad de derechos o secundar el lenguaje masculino antes que 'sacar' lo más propio de sí, el ser mujer". En tal caso, no parece ser un hecho que nadie desee la igualdad: más en se impone la evidencia de que muchas mujeres —desde luego, me cuento entre ellas— tenemos un deseo perverso. ¡Ay, los atrasos del feminismo!

Las firmantes del manifiesto no quieren saber nada de la igualdad en la medida en que se sienten al margen de la coherencia interna del paradigma de la modernidad, pues precisamente, la igualdad viene implicada como exigencia de la coherencia interna de este paradigma. Sin embargo, en algún sentido no se liberan del "imaginario contractual", como diría Carole Pateman, característico de este paradigma. El "imaginario contractual" va ligado —Seyla Benhabib ha insistido en ello— a una representación del sujeto del contrato social como liberado de todo vínculo adscriptivo; no ha nacido de mujer, sino que ha brotado de la tierra como los hongos según la significativa metáfora de Hobbes. Es lo que llamamos un imaginario iniciático: la fratria de los varones, a la vez que reniega de su génesis natural, representa su pacto, el contrato social, como generador de un nuevo espacio, el espacio público en el que se alumbraba la vida política, la vida buena, la única digna de ser vivida para Rousseau, que se arranca de la sociedad civil como un ámbito feminizado. Nuestras autoras, por el contrario, enfatizan el vínculo originario con la madre como creador de ese "comercio primordial" "que hace posible que un ser vivo venga al mundo y se quede, encontrándole un sentido al venir y al quedarse". Reconocen su identidad en ese vínculo adscriptivo y, para politizarlo —invirtiendo de este modo el imaginario de lo iniciático: la "verdadera política" se inserta en el vínculo que genera la vida natural—, lo recrean en clave contractual; dicho de otro modo, establecen con la madre un contrato adhesivo, una alianza contractual por la que se instituiría libremente una re-fundación del lazo originario que vino impuesto por la situación de dependencia del período de la crianza y la primera socialización.

El sentido de las metáforas iniciáticas de la política no era otro que el de la exclusión de las mujeres: no creo en absoluto respondan a una supuesta envidia por parte de los varones de la capacidad de las mujeres de dar a luz. Curiosamente, el lenguaje anti-iniciático de las pensadoras de la diferencia —que pretenden re-significar la política e inscribirla en mismo nivel de la vida natural que resultaba ser el de la renegación— se constituye en un discurso legitimador de la autoexclusión de las mujeres de esa política

que conceden que es de los hombres. Pues ellas hacen ya —la tentación estoica, como lo decía Sartre, es una posibilidad recurrente para los oprimidos: aquí, la maniobra de desplazamiento por definición estipulativa— la "verdadera política". La que hay que hacer para estar a la altura del "fin del patriarcado". Pero no se trata de invertir, sino de redefinir, una política no iniciática. Deshacer por inversión el camino de lo iniciático concede lo fundamental al imaginario iniciático que habría que deconstruir.

[El Viejo Topo, Barcelona, n.º 100 - octubre 1996]

Notas

1. Ecuación sujeto modernidad = masculino, *ergo* su crisis = femenino.
2. El discurso patriarcal se habría vuelto inocuo.
3. Opción de mala fe en sentido sartreano: renegación de la facticidad que me viene por el otro y cuya asunción por mí *no es facultativa*. Al ser la facticidad la otra cara de la libertad, la renegación de la primera implica la mistificación de la segunda.
4. No lo hicieron, a falta de referente polémico.
5. Cometiendo así —como lo señala Dio Blechmar— el "matricidio simbólico".
6. Gracias a sus valores no se ha mercantilizado toda la vida social.
7. Es sabido, por otra parte, que el primer referendun danés sobre Maastricht se perdió a causa del voto femenino: las mujeres temían perder muchas de las ventajas que les deparaba el Estado del Bienestar.
8. Cfr. García Calvo.
9. No hay *pendant* en los rituales iniciáticos de las muchachas.
10. De la diferencia sexual se dice a la vez que es una "insuperable opacidad" y que hay una "interpretación libre de la diferencia sexual femenina" así como de la masculina. ¿Va de biología o va de hermenéutica? Se dirá, supongo: de hermeneutis de la biología. ¿Puede haber, en ese caso, interpretaciones alternativas, o sólo hay una "autorizada"?



Boticarios, taxidermistas y reporteros

(en torno a Soriano, el sorianismo y la increíble y triste historia de la academia desalmada)



○ Ricardo Strafacce / Alejandra Valente

La muerte del escritor y periodista Osvaldo Soriano volvió a desatar el viejo debate entre literatura culta y literatura popular, la crítica y el público, calidad artística y consumo masivo, el intelectual y el pueblo... Ricardo Strafacce y Alejandra Valente, que registran aquí el debate y buscan instalarse más allá de él, prefieren pensar la obra de Soriano como tensión entre lo culto y lo popular, la literatura y la cultura de masas, en correlación con otra tensión que recorre su obra: el padre y la patria.

“¿Es buen escritor?”

Hace novelas con intriga dijo Roger. Valen lo que la gente paga por leerlas”.
El ojo de la patria, p. 169.

“La muerte de Osvaldo Soriano —escribió Juan Martini— ha desencadenado una copiosa literatura de homenaje y despedida que los medios han recogido en estos días con generosidad. Esta nota forma parte de esa literatura. Las ausencias, los silencios, en ese mar de reconocimientos doloridos y cordiales, son los que señalan uno de los debates literarios pendientes. Hay quienes aborrecían a Soriano solo porque los libros de Soriano se vendían mucho. Otros, porque la figura de Soriano les resultaba intolerable”. Aceptando la invitación al debate “literario” al que convidaba el articulista, podría decirse que, a la luz de buena parte de lo publicado acerca de Soriano después de su muerte (en *Página/12*, *Clarín* y *La Nación* entre otros medios), su afirmación final resulta perfectamente reversible: hay quienes adoraban a Soriano porque sus libros se vendían mucho; otros, porque la figura de

Soriano les resultaba querible. Lo cual no tiene nada de malo: en el momento de los homenajes era lógico evocar al amigo, al compañero de innumerables redacciones, al estupendo conversador de sobremesas y cafetines; en el momento de la despedida, era lógico que sus camaradas se enorgullecieran de su éxito y de su reconocimiento mundial. En varias se diría que en demasiadas de estas saluciones póstumas, sin embargo, el dolor por la pérdida del amigo querido, del narrador admirado convive con una irascibilidad algo inexplicable. Esta irascibilidad, esta voluntad de polémica tiene como blanco previsible a “los críticos”, “los académicos”, “los intelectuales” y, en general, a todos aquellos que no juzgan a la obra de Soriano tan grande, tan imprescindible, tan perfecta como sus apologistas la juzgan. Así, mientras Pasquini Durán anatémiza a “los críticos y académicos de las letras que desdaban sus historias o pretendían excluirlo del presunto círculo aúlico de una literatura etiquetada por algún boticario”, Isidoro Blastein y Guillermo Saccomanno señalan que los argentinos en general y los intelectuales en particular envidian el éxito y, por lo tanto, no lo perdonan. Mientras Ro-

drigo Fresán habla de “necios” y de “imbéciles” y Roberto Cossa pasa lista en el velorio (“algunas ausencias inexplicables”), Elvio Gandolfo denuncia a los “aparatos críticos (que) se dedicaban con empeño a subrayar, alabar y cantar loas a honestos, decentes, esforzados libritos, libritos en todos los sentidos de la palabra, incluido el de las escasísimas ventas” y denuncia también la conjura que habría sufrido Soriano a través del “silencio, la demora, el forreo de cuarta aprendido en los forcejeos burocráticos de la academia”.

A semejante iracundia (“necios”, “boticarios”, “imbéciles”, “libritos”) respondió Noé Jitrik señalando, con envidiable parsimonia, que si lo que buscaba Soriano era la sanción del público, ¿para qué reclamarle a la crítica que se ocupe de él?

La cuestión es tan vieja o tan moderna como el prólogo a *Los lanzallamas*. Es más: las palabras con que Gandolfo defiende a Soriano y se burla de estéticas de menor impacto comercial (“honestos, decentes, esforzados libritos, en todos los sentidos de la palabra, incluido, desde luego, el de la escasísima venta”) repiten las que firmaba Arlt en 1931 (“gente que escribe bien y a quienes únicamente leen correctos miembros de sus familias”).

Lo que está en juego, otra vez, más que una estética parece ser una moral de la escritura. Una vieja pregunta, ¿para quién escriben los escritores? o, ineluso, ¿para quién *deben* escribir?, ha vuelto al centro de la escena. A este respecto, Saccomanno creyó descubrir que *El ojo de la patria* “plantea claramente que hay dos clases de escritores: los que escriben para sí mismos y los que escriben para los lectores (...) Soriano escribía para la gente...”.

Dejando a salvo que ni siquiera en su peor novela Soriano fue tan esquemático, la cuestión planteada por Saccomanno y presente en mayor o menor medida en muchos de los artículos de homenaje tampoco es nueva. Borges, que siempre dispensó a sus lectores la cortesía más exquisita, se pronunció sobre el punto hace más de veinte años: “No escribo para una minoría selecta, que no me importa, ni para ese adulado ente platónico cuyo apodo es la Masa. Descreo de ambas abstracciones, caras al demagogo. Escribo para mí, para mis amigos y para atenuar el curso del tiempo”. Por otra parte, los enunciados “escribir para los lectores” o “escribir para la gente” no resisten una segunda pregunta quizás no tan banal (¿los críticos no son, acaso, “lectores”? ¿Los académicos no son “gente”? que dispare nuevos interrogantes: ¿cuando se dice “lectores” se alude a aquellos que no tienen por hábito leer literatura? ¿cuando se dice “lector” debe sobreentenderse “lector raso”? ¿lo que se quiere significar es que Soriano había logrado captar a

un público en principio ajeno a la literatura y que escribía pensando en ese público? Y si fuera así: ¿qué tendría ello de censurable en tanto los gustos de ese público no condicionaran su proyecto estético?

Quizás haya que pedir disculpas anticipadamente porque en este trabajo no se rendirá ningún homenaje a Osvaldo Soriano. O sí: el de tratar de leerlo prescindiendo de las categorías “memorable”, “entrañable”, “desopilante” y similares como herramientas de análisis. Se omitirá, también, la pregunta en torno a si Soriano escribía para los lectores, para la gente, para él mismo, para cumplir una promesa o para mortificar a los académicos, carencia que tal vez sea compensada con una indagación acerca de qué pactos de lectura proponen y qué pactos honran sus textos.

En nombre del padre

El título de la primera novela de Soriano cita a Chandler; el de la última, a Borges. En ese recorrido puede leerse el desplazamiento desde un género de la cultura de masas, el policial, hacia una literatura más “alta”: de hecho, *La hora sin sombra* es una novela de crisis (de crisis literaria, de crisis personal) y, por tanto, la más “literaria” de la serie, en el sentido de que se trata de una novela sobre la escritura.

En ese recorrido también puede leerse un movimiento de regreso: de California a las rutas argentinas, del narrador adulto a los relatos de la infancia.

Con fundamento en esa suerte de búsqueda del tiempo perdido puesta en juego en la publicación de *Cuentos de los años felices*, se ha afirmado que Soriano había abierto allí las puertas de su escritura a la recuperación de la memoria del padre y, de su mano, la de la infancia. *La hora sin sombra*, su última novela, confirma esta constatación autobiográfica que la irrupción de la muerte rescata de lo trivial para ponerla en el vertiginoso registro de la especularidad.

Sin embargo, una lectura atenta a las recurrencias de su narrativa muestra que la relación *padre/escritura*, en Soriano, va mucho más allá del ejercicio de la mera nostalgia y es, ante todo, una relación constitutiva, fundante.

La muerte, que permite leer el comienzo de *Piratas, fantasmas y dinosaurios* como un presagio (“Cada noche de año nuevo recuerdo, aunque sea por un instante, la última que vivió mi padre. Estaba envuelto en una bata raída, en la puerta de la casa que alquilaba en la calle Santo Tomé. El pucho seguía en sus labios pero ya lo estaba matando”, p.17), y el final como un testamento (“No tengan piedad de mí: la memoria, si voraz y violenta, es una materia exquisita”, p.269), también otorga a la obra publicada el siempre equívoco epíteto de “completa”. En esta obra, ahora cerrada, pueden resignificarse ciertas constataciones, como la que hemos mencionado, para ver que en *nombre del padre* (título de la sección de relatos de infancia de *Cuentos de los años felices*) Soriano había comenzado no solo ese libro sino nada menos que su carrera de novelista. Los relatos de *Cuentos de los años felices*,

contenidos bajo el subtítulo “En nombre del padre”, ficcionalizan la memoria de un padre empleado público en tiempos del primer peronismo y un hijo entregado al brillo de los juguetes regalados y capturado por el oropel de una mitología escolar y propagandística, donde había un gran padre y una gran madre que otorgaban lejanos privilegios que los padres de verdad no podían proporcionar: una lancha a alcohol, una partida de once camisetas, una pelota (“Aquel peronismo de juguete”, *Cuentos de los años felices*, p.38). Un padre antiperonista que, mostrando su obstinación, hace un camióncito de madera para competir con los juguetes regalados y con los comprados y más tarde, en el cuento “Mecánicos”, desarmará un *Gordini* hasta la última arandela y embarcará al hijo en el desafío de volver a armarlo sin que sobre una sola. Se trata, sin duda, de una metáfora bajo la forma del recuerdo: la literatura de Soriano, desde su mismo comienzo, no ha hecho otra cosa que desarmar al padre, dejando ver el costado problemático de este desarmado: siempre hay algo en la escritura que no cierra (“Al emprender una novela nunca sé si podré terminarla”, *La hora sin sombra*, p. 62), siempre hay una arandela que sobra. La contracara de esta metáfora, en *La hora sin sombra* (“Ahora sé que armé el coche para mí, para que pudiera salir a las rutas y escribir donde me diera la gana”, p.18), completa su sentido reforzando la relación *padre/escritura*, ya que el auto ahora un *Torino* es, claramente, una metonimia del padre: el final de la novela se escribe entonces sobre el padre, a costa del padre, sobre el capot del auto que él ha armado.

La segunda parte de este libro de relatos, “Otra historia”, insiste en la infancia y es un contarse de nuevo las historias escolares, esas que nos hablan de los otros padres: los padres de la patria. Padres fosilizados, padres amenazados por el olvido o por intereses no muy patrióticos (“el tizne que volaba por toda la oficina cubría los retratos de los padres de la patria”, *El ojo de la patria*, p.11), conflicto que esta novela mostrará de un modo quizá esquemático.

Por fin, “Pensar con los pies”, la sección dedicada a los relatos cuyo eje es el fútbol, completa la serie de la mitología de la infancia: en ese cielo verde con veintidós estrellas juegan a perpetuidad las once camisetas enviadas por Perón con una carta de puño y letra. Quizá, como Carré, el protagonista de la novela antes citada, Soriano “estaba condenado a una repetición obsesiva de imágenes infantiles, como si mirara al mundo desde el tobogán al que todavía lo llevaba su padre.” (*El ojo de la patria*, p.759).

Pero el justo lugar que ocupan estos relatos en la relación que hemos planteado solo se explica observando ciertos mojonos del recorrido que realizan las novelas de Soriano. *Triste, solitario y final*, la primera novela y *La hora sin sombra*, la última, guardan una semejanza estructural y tópica: ambas son el relato de las peripecias de alguien que quiere escribir una novela. Pero si la última presenta la historia de un escritor que ha publicado otros textos y, según se sugiere, con cierto éxito, ya que su editor le adelanta un

dinero por el que escribirá durante un viaje (en el que busca recuperar la imagen de su padre y a través de él, la de su madre), la primera trata de un periodista que viaja para escribir una novela su primera novela sobre Laurel y Hardy, también un modo de recuperar la infancia.

Ahora bien: en esta primera novela *Triste, solitario y final*, hay una operación preliminar, anterior a la escritura misma, o mejor: constitutiva. Los relatos que Soriano ha hecho sobre su padre en diversas entrevistas ofrecen un ángulo desde el que considerar la estrecha relación que establece su obra entre *nombre del padre y escritura*, más específicamente entre *nombre del padre y escritura*, relación cuya clave se encuentra en *Triste, solitario y final*. Soriano era el nombre con el que Soriano se dirigía a su padre, quien a su vez lo interpelaba de la misma manera. De esta forma, “Soriano”, el nombre del periodista-personaje de *Triste, solitario y final*, no muestra solamente el gesto prepotente de un recién venido a la escritura sino la instancia de ser nombrado para acceder al lenguaje, a la vez que el turno de nombrar al padre para matarlo en la escritura. Por eso mientras que en la primera novela, del padre aparece solo el nombre (¡apenas!) en la última el padre es la materia, la letra, y por lo tanto, la ausencia, de la novela que se busca escribir: “sólo damos el paso decisivo hacia nosotros cuando ya no tenemos origen. (...) Sin padres, sin infancia, sin pasado alguno no nos queda otra posibilidad que afrontar lo que somos, el relato que llevamos para siempre.” (*La hora sin sombra*, p.225). De este modo, el nombre Soriano (y “Soriano”) es ya todo un texto, o si se quiere un pre-texto; el texto paterno, liminar, el origen desarmado del que se desprende la narrativa que ha dado un nombre de autor: Soriano.

No habrá más penas no olvido, la segunda novela, puede considerarse como un truco: escritura a cambio de razones, las razones del padre antiperonista. *No habrá más penas ni olvido* es el lugar donde se pierde “Aquel peronismo de juguete” y se rompen las seguridades de la infancia; es el partido revancha que Soriano aceptó jugar contra las razones del padre: el rostro sangriento de los ‘70 es la certeza del destierro de aquel paraíso de juguetes y camisetas.

En la última novela, el padre es claramente “el muerto” y esta muerte sucede en un terreno que Soriano ha hecho propio: la escritura, la literatura. El escritor de *La hora sin sombra* le da el original de una novela para mecanografiar y luego lo reprende por los errores de ortografía y tipeado que ha cometido; a su vez, pierde un ejemplar de una novela de Conrad, que perteneció al padre y fue subrayada por él. Y no es casual que, en el relato, efectivamente, el padre se esté muriendo mientras el escritor decide igual emprender el viaje para escribir su novela.

De Chandler a Borges: desde la primera novela a la última, la operación de desarmar al padre (como el auto) para poder escribir tiene en Soriano una particularidad: la paulatina interacción con el cielo de los padres literarios, muchos de cuyos nombres se citan (en especial en *La hora sin sombra*) mezclando sus biografías y sus obras, y exhi-



biendo una enciclopedia que quizás excluya al lector de sus novelas anteriores. Es el reemplazo del padre por otros padres: "Muchas veces pisoteaba a mis maestros porque pensaba que habían tomado su lugar..." (*La hora sin sombra*, p.170). La literatura, que estaba tan afuera de *Triste, solitario y final*, a pesar de su filiación con Chandler, ahora ocupa un lugar de privilegio.

Las letras de la patria

La primera novela de Soriano se abre con la llegada de Stan Laurel a Estados Unidos, momento en que evoca los temores paternos sobre el futuro su profesión (que también es la del padre) en relación con la industria cultural: "el cine matará a los cómicos" (p.13); la última se cierra con el hallazgo del disquete, hasta entonces extraviado, donde el narrador ha grabado su novela: "Todo lo que había escrito sobre mi padre y sobre mí estaba ahí" (p. 231). En esta apertura y en este cierre aparecen dos significantes centrales en toda la obra de Soriano: *el padre y la patria*. Y se perfilan dos tensiones laterales y, en algún sentido, opuestas que condicionan a aquellos dos eje centrales: escritura y cultura de masas.

El padre y la patria, entonces, en la apertura y en el cierre del ciclo de las siete novelas. Y también en el trayecto entre una y otra instancia: en el abogado de *Cuarteles de invierno* que, a la vez que porta el discurso de "los grandes intereses de la nación", vela por su hija, "la luz de sus ojos" (p. 25); en el militante del IRA de *A sus plantas rendido un león*, que no puede desvincular el recuerdo de su padre de sus deberes patrióticos: "el padre acariciaba la cabeza de Theodore y le confiaba la responsabilidad de acabar para siempre con el imperio que sojuzgaba al Ulster" (p.142); en el espía Carré, protagonista de *El ojo de la patria*, que

siente la ausencia de la mano de su padre sobre su hombro infantil en cada situación de riesgo y experimenta "una culpa íntima y patriótica, de pesadumbre filial" (p.120), cuando descuida el cadáver del prócer que le han encomendado trasladar.

Novelas del padre: en *Triste, solitario y final* son los consejos paternos el único capital con el que Laurel parte al extranjero. En *La hora sin sombra*, es el padre, extraviado, el que pone en marcha a la novela y arma el *Torino* en cuyo capot el narrador escribe su frase final.

Novelas de la patria: el tópico "un argentino en el extranjero" articula tres novelas (*Triste, solitario y final*, *A sus plantas rendido un león*, *El ojo de la patria*). El de un argentino exiliado dentro del propio país, vagando por las rutas, otras dos (*Una sombra ya pronto serás*, *La hora sin sombra*). En *No habrá más penas ni olvido* y *Cuarteles de invierno*, por fin, es la propia patria la que se encuentra enajenada y la escritura exhibe ese extravío.

Extravío (como locura, como pérdida y como alejamiento) de la patria y del padre en la constitución de la escritura que, paralelamente, va diseñando un movimiento de regreso.

Regresar (de Chandler a Borges, de California a las rutas argentinas), itinerario que recorre Soriano desde *Triste, solitario y final* a *La hora sin sombra*, es la utopía del cónsul Bertoldi y del espía Carré (regresar desde el extranjero a la Patria), utopía inversa a la de los personajes de *No habrá más penas ni olvido* y *Cuarteles de invierno*: ahí el exilio es la única posibilidad de salvación y, a la vez, condición indispensable para el regreso.

Regresar (de las horas sombrías a los años felices) es el recorrido del escritor-personaje que exhuma ídolos de la infancia (Laurel y Hardy) para empezar su primera novela y del que hurga en viejos álbumes familiares para terminar la última. Y que, en el gesto inverso y complementario, parte (de la patria a California en *Triste solitario y final*, del padre a la ruta en *La hora sin sombra*) para escribir.

Pero el padre y la patria, tópicos dominantes de la narrativa de Soriano, aparecen sometidos a dos polos de imantación opuestos: si al padre se lo invoca, se lo recupera y se lo mata a través de la escritura, a la patria se la percibe según las imágenes proporcionadas por la cultura mediática. Del lado del padre, el "Soriano" (texto liminar, texto paterno) de *Triste, solitario y final* y la escritura misma de la novela familiar en *La hora sin sombra*. Del lado de la patria, un "ser nacional" esencializado que se corresponde con la visión estática de lo que la cultura de masas ofrece como "la argentinidad"⁸. *Triste, solitario y final* y *La hora sin sombra* invocan al padre biológico y citan a dos padres (Chandler, Borges) literarios. Las novelas de la patria la nombran en el título (*El ojo de la patria*), citan un verso de su canción (*A sus plantas rendido un león*), repiten un frase popular que alude a su hora más sombría (*Cuarteles de invierno*) o copian una estrofa de tango (*No habrá más penas ni olvido*, *Una sombra ya pronto serás*).

El padre del lado de la escritura, la patria del lado de la cultura de masas (que en *La hora sin sombra* también es el lado de la madre, una modelo de publicidad).

Mientras la escritura, del lado del padre, muestra su impronta conflictiva (se pierde el libro de Conrad con los subrayados del padre, se quema la novela que escribe el narrador de *La hora sin sombra*: siempre hay una arandela que sobra), la patria está del lado de la infancia, del lado de las certezas, del lado de la madre: de ahí su imagen terca, inmutable, sobre todo en las novelas del exilio (aunque el maniqueísmo de *No habrá más penas ni olvido* y *Cuarteles de invierno* no es ajeno a esta construcción imaginaria).

El padre y la patria, la literatura y la cultura de masas, en tensión. *La hora sin sombra* culmina en Borges el recorrido que *Triste, solitario y final* había iniciado en Chandler. Pero se trata de un Borges "mediático" que paga el precio de no tener (de no tener su escritura) ningún tipo de productividad narrativa en la novela que más lo cita (*La hora sin sombra*). No es casual que, además del narrador, también lo nombre y diga haberlo leído Carballo, el vendedor que puede conseguir desde una videocasetera hasta un libro de Conrad. Es que Borges, junto con Gardel y Perón, es un ícono más ("me dije que debía ser muy desolador para Borges estar muerto y viajar por el mundo pegado a un sobre con la cara entintada" p.178) que bien podría formar parte de la "Guía de pasiones argentinas" para cuya redacción había sido contratado el narrador de *La hora sin sombra*.

Paralelamente, ese "argentino" en el extranjero, cifra de la patria, que articula *Triste, solitario y final*. A sus plantas rendido un león y *El ojo de la patria*, se construye según un modelo cristalizado (el perdedor-solitario-nostálgico-abandonado-ético-pese-a-todo) que cruza al detective Marlowe con el imaginario del tango:

"Ya sabe cómo son los argentinos: Miami está llena de cubanos por culpa de uno de ellos" (*Triste, solitario y final*, p. 82)
 "Este amigo argentino está en guerra y no lo quieren en ninguna parte" (*A sus plantas rendido un león*, p. 147).
 "Ni él ni la Argentina contaban para nadie" (*El ojo de la patria*, p. 126).

De este modo, si los ingleses creen que la foto de Gardel que cuelga en la embajada en Bongwutsi es la del presidente argentino, y la patria, desde el exilio, se añora a través del tango, el himno es un tango más y *No habrá más penas ni olvido* o *Una sombra ya pronto serás* nombran lo mismo que nombra *A sus plantas rendido un león*. La canción nacional, el tango, deviene canción patria.

Público, lectores, "gente"

Guillermo Saccomanno sostiene, como se vio, que "Soriano escribía para la gente". Horacio Verbistky, más preciso, focaliza la cuestión en un punto central al afirmar que

"sobre todo lo amaban los lectores, cuyos caprichos maravillosos son inasibles para los taxidermistas de la crítica"⁹. Estas afirmaciones suscitan algunas preguntas: ¿es iluminador en el análisis de una obra apostar todos los valores al consenso? ¿puede medirse a los lectores como se miden tendencias electorales? Pareciera que hay un número de ventas transpuesto el cual los lectores pasan a ser designados con el todopoderoso, omniexplicativo y equívoco sintagma "la gente", concepto impreciso y solicitado desde diversos sectores del campo social que transporta un sentido a la vez redentor y consagratorio.

Ciertos enunciados del sentido común ("es bueno porque es popular"; "la gente no se equivoca") se ocultan detrás de la tautología "es popular porque la gente lo lee". También se oculta lo que es específicamente literario: el pacto de lectura que los textos de Soriano establecen, el tipo de lector que postulan: eso que se corresponde con lo que Verbitsky llama "caprichos maravillosos" del lector. Están, por supuesto, las cifras, que permiten afirmar que "Soriano es el escritor más vendido de la Argentina", pero no puede irse más allá de tal afirmación, o mejor, no puede salirse del círculo vicioso que tal afirmación encierra, sin hacer una indagación acerca de los códigos estético-sociales que la obra en cuestión pone en juego.

Porque existe en la literatura un funcionamiento que puede describirse: las teorías sobre la lectura y el lector, de Eco a Iser, coinciden en afirmar que en los textos hay marcas lingüísticas, formaciones estético-ideológicas que confluyen para moldear la imagen del lector (ideal, implícito, potencial o modelo, como quiera llamárselo) que el propio texto postula.

En el caso de Soriano, los códigos a los que nos referimos suponen y están atravesados por la cultura de masas. El policial negro, el folletín, el tango, la crónica periodística, el fútbol, el cine, el boxeo, inclusive la política internacional, que articulan sus novelas y relatos, son subproductos de dicha cultura que Soriano incorpora sin complejos como material narrativo. De este modo, sus trabajos descansan en un terreno relativamente seguro donde existe, por decirlo de alguna manera, un público potencial preconstituido. Las convenciones iterativas, las recurrencias temáticas y la posibilidad de rápidas identificaciones (en el sentido aristotélico de generar empatía, es decir catárticas proyecciones imaginarias y afectivas, y en el sentido más general de proporcionar imágenes estandarizadas) que caracterizan a los medios son la condición de posibilidad para los lectores que Soriano iba a crear, un público acostumbrado a interactuar con ese conglomerado cultural llamado "la argentinidad".

Fotos de familia

La relación de Soriano con su público relación exitosa se sostiene en casi todas las convenciones de la cultura de masas: iconografía de rápido y fácil reconocimiento, ite-ración, diestro manejo de las técnicas del folletín, predominio de las acciones y los día-

logos. "actualidad" temática, etc. Borges, en un artículo ya clásico. "El escritor argentino y la tradición" juzgaba que la ausencia de camellos en *El Corán* constituía la mejor prueba de su carácter auténticamente árabe. Las novelas de Soriano, en cambio, fundan o pretenden fundar su pertenencia nacional en el empleo de materiales considerados (apriorísticamente, es decir, al margen de su tratamiento narrativo). "argentinos". Así, Perón, el tango, Leguizamo, Guevara, Evita, San Martín, Gatica, Rivadavia, Boca Juniors, la Virgen de Luján, Troilo, San Cayetano, Oscar Gálvez, la revista "El gráfico", YPF o Martín Fierro son nombrados una y otra vez independientemente de su relación con la trama. Gardel, ícono mayor, se acredita, sólo en las novelas y sin contar las citas de sus tangos, por lo menos veintitrés menciones (una en *Triste, solitario y final*, tres en *No habrá más penas ni olvido*, cuatro en *Cuarteles de invierno*, cinco en *A sus plantas rendido un león*, cinco en *Una sombra ya pronto serás*, cinco en *El ojo de la patria*, tres en *La hora sin sombra*).

Esta contabilidad carecería de toda relevancia si no fuera porque semejante acumulación viene a compensar la escasa o nula productividad estética o ideológica con que estos materiales aparecen en los textos. Políticos, cantores, santos o deportistas (supuestos signos de una argentinidad esencializada, potenciales candidatos a integrar la "Guía de pasiones argentinas"¹⁰ de *La hora sin sombra*) desfilan por los textos como materiales estéticos, como meros nombres, figuras aplanadas de fácil reconocimiento para un público acostumbrado a las nítidas, simplificadas imágenes que proporciona la cultura mediática¹¹. En este sentido, no es casual que en las novelas de Soriano esta iconografía "argentina" aparezca muchas veces en términos de imagen, y de imagen inerte. Un listado parcial y desordenado puede graficarlo:

Fotos de Gardel (*A sus plantas rendido un león*, pp. 138, 179, 192 y 195, *La hora sin sombra* p. 32), retrato de Perón (*No habrá más penas ni olvido*, p. 52), retrato de Evita (*Una sombra ya pronto serás*, p. 146, *La hora sin sombra*, p. 97), estatua de San Martín (*Una sombra ya pronto serás*, p. 24, *La hora sin sombra*, p. 44), medalla de la Virgen de Luján (*A sus plantas rendido un león*, p. 127), prendedor de Perón (*Una sombra ya pronto serás*, p. 106 y 115), retrato de "los padres de la patria" (*El ojo de la patria*, p. 8), poster de las cataratas (*A sus plantas rendido un león*, p. 195), imagen de San Cayetano (*Una sombra ya pronto serás*, p. 114), foto de Troilo, foto de Oscar Gálvez (*Una sombra ya pronto serás*, p. 147), estampita de la Virgen de Luján, (*Una sombra ya pronto serás* p. 17), emblema de YPF (*Una sombra ya pronto serás*, p. 234), máscara de Gardel (*El ojo de la patria*, p. 200), figurines de Gardel (*El ojo de la patria*, p. 258), calcomanías de Gardel (*Una sombra ya pronto serás*, p. 17), etc.

Imágenes: como si incluso un nombre fuera demasiada abstracción. Imágenes inertes, congeladas. Como si el más mínimo movi-

miento amenazara sus propiedades icónicas o pusiera en cuestión esa cifra de la argentinidad que se supone portan. Como si descongelar a los íconos, ponerlos en movimiento constituyera un experimento sumamente peligroso del que pudieran resultar un Gardel desafinado, un San Martín traidor, un Gatica cagón.

Bohemios, alquimistas y deshollinadores

Como ya se vio, los títulos de las siete novelas de Soriano se aluden, se saludan. Otro tanto ocurre con los títulos de sus tres colecciones de artículos periodísticos: *Rebeldes, soñadores y fugitivos*, *Artistas, locos y criminales*, *Piratas, fantasmas y dinosaurios* son tres títulos que honran, con su afinidad semántica, sintáctica y tonal, ese pacto de iteración ya establecido entre los títulos de las novelas. Títulos intercambiables, títulos que invitan a su mixturación (¿por qué no, por ejemplo, "Artistas, fugitivos y dinosaurios", "Rebeldes, piratas y criminales", "Fantasmas, locos y soñadores"?), títulos que prometen vidas en algún sentido excepcionales.

Los tres títulos de las recopilaciones de artículos, además, parecen querer definir a los personajes de las novelas: Marlowe o Laurel, Cervino o el loco Juan, Mingo el liniero, Vladimir, Barrante, Coluccinni, Lem, Nadia, Carballo ostentan esa marginalidad que parece condición indispensable para protagonizar una novela de Soriano.

¿Cómo hablar de la gente común?, se preguntaba Dostoievski. Soriano parece haber cortado el nudo gordiano de la construcción de sus personajes escapando de esa pregunta. No hay "gente común" en las novelas de Soriano. Todos los personajes son tan rebeldes, tan soñadores, tan fantasmales, tan locos, tan artistas, tan criminales, tan fugitivos que con estos caracteres tan excepcionales se anulan unos a otros. La excepcionalidad necesita de lo común para brillar. Cuando, por ejemplo, un personaje anda por los campos ataviado con una aparejo para bañar peones, otro recorre pueblos perdidos de la provincia de Buenos Aires buscando un casino para fundirlo, otro ha perdido a su ejército y lo busca entre los pastizales, otro viaja sin ton ni son por la ruta con la intención de llegar a Bolivia..., lo marginal deja de ser excepción y se convierte en la más tediosa de las reglas; la pretenciosa, fraudulenta rutina de lo excepcional.

La paja en el ojo de la patria

En el capítulo 22 de su novela más floja, Soriano, en la mejor tradición arliana, se burla de quienes no han logrado su impactante éxito comercial. En ese capítulo, que Saccomanno juzga "memorable"¹² se describe un hotel donde desarrolla sus actividades una fundación para escritores inéditos: "La condición es no publicar nunca. Ahí se ven los valientes. Una vida escribiendo para nadie". La pregunta "¿para quién se escribe?" es retomada por Soriano en el estilo denotativo que le es característico:

La plaza vacía

Política y subjetividades en la Argentina



la desconfianza recíproca que se estableció entre ambas posiciones, durante décadas existió una connivencia fundamental entre las imágenes dominantes del peronismo, tal como éste era representado en la sociedad, y las preguntas mayores que articularon la reflexión sociológica.

Hacia fines de los años 50, la imagen paradigmática del peronismo eran los trabajadores bañándose en la fuente de Plaza de Mayo, y la pregunta, desde las ciencias sociales, casi única: ¿por qué los obreros se hicieron peronistas? La respuesta de G. Germani que, por encima de los errores o deformaciones, marcó la sociología latinoamericana, subrayaba la relación heterónoma de las masas en relación al líder, acentuando la distinción entre vieja y nueva clase obrera. A través del proceso de modernización, los inmigrantes internos serían quienes contribuyeron a engrosar el incipiente proletariado industrial y cuya integración socio-política se realizaría bajo moldes autoritarios a partir del acceso del peronismo al poder. Para Germani, el peronismo es el resultado de una "movilización social" que proviene de la existencia de una alta tasa de natalidad, de un fuerte crecimiento económico, del importante flujo migratorio hacia las ciudades y de la presencia, por lo tanto, sobre la plaza pública, de una masa muy poco integrada y desprovista de orientaciones políticas o de una conciencia de clase. Sería justamente la "disponibilidad" social y cultural de esta nueva masa urbana lo que habría hecho posible el triunfo del peronismo y asegurado la primacía de la integración nacional sobre la conciencia de clase.

A principios de los años 70, desvanecidas ya las expectativas de desperonización de las clases trabajadoras y en un contexto de agudización de los antagonismos políticos, la imagen del peronismo cambia. Los relatos sobre la lealtad ocupan toda la escena. Murrin y Portantiero replantean entonces el interrogante a fin de responder no sólo por qué los obreros se hicieron peronistas, sino también, por qué los obreros continúan siendo peronistas. La respuesta posee el mérito de "restituir" la racionalidad a las acciones de los sectores populares, desplazando el eje

del análisis a la relación Estado-sindicatos en el período anterior a la emergencia del peronismo. En fin, este análisis sobre las orientaciones y las formas de participación obrera realizado desde la academia, encontraba también su razón de ser política en las expectativas crecientes de aquellos que, desde la izquierda, alimentaban el pasaje del peronismo al socialismo.

En los 80, nueva vuelta de tuerca. La imagen de un candidato a la gobernación de Buenos Aires, prendiendo fuego a un ataúd que representaba la figura de un candidato opositor, reavivan los estudios que reducen lo esencial del fenómeno peronista a una variante más del autoritarismo. Para unos se tratará de mostrar la pertenencia ineliminable del peronismo al lado oscuro de la historia nacional; para otros, a la inversa, se tratará de mostrar la filiación popular y democrática del peronismo. En las ciencias sociales, el estudio de J.C. Torre, por la tensión interna que lo recorre, plantea claramente este nuevo interrogante: a saber, cómo combinar un movimiento de reforma política y social, comandado por un liderazgo plebiscitario, con la preservación de un espacio pluralista y democrático. El análisis se concentra entonces en las oscilaciones entre la aspiración a la autonomía y la lealtad política, a través del estudio de los intentos frustrados de la vieja guardia sindical de participar con independencia del régimen peronista, y a las posteriores relaciones, por momento altamente conflictivas, entre los sindicatos y el partido justicialista y el líder. Dentro de este movimiento, la visión más renovadora es aquella que desarrolla D. James, a través del estudio de las tensiones y contradicciones de la experiencia de la clase trabajadora, en términos de "estructura del sentir".

En los 90, el imaginario peronista se vacía. Las imágenes parecen multiplicarse y, sobre todo, se alejan y se depositan en el pasado, e incluso se oscurece o se problematiza su significación: por ejemplo, ¿qué quiere decir hoy, aun, la foto de Evita? Esta inquietud figurativa no encuentra empero correlato, como en el pasado, en las ciencias sociales. En efecto, a pesar de las diferencias reconoci-

En un libro de próxima aparición, **La Plaza vacía** —que Editorial Losada anuncia para julio de este año—, Maristella Svampa y Danilo Martuccelli estudian la crisis del modelo nacional-popular, no desde el clásico anclaje estructural, sino abordando la perspectiva de los actores, esto es, atendiendo a las transformaciones, a menudo moleculares y subterráneas, de la subjetividad colectiva. Los autores partieron de una investigación empírica que los ocupó más de dos años, entrevistando y reuniendo en grupos de trabajo a los distintos actores del populismo vernáculo, desde los líderes políticos, pasando por los sindicalistas y los militantes, hasta los sectores sociales marginales de las "villas miserias". De los resultados de la investigación avanzamos dos tramos: uno de la introducción y otro de las conclusiones. Maristella Svampa (docente e investigadora de la Universidad de General Sarmiento) es autora de **El dilema argentino: civilización o barbarie** (El Cielo por Asalto, 1994). De Danilo Martuccelli, investigador peruano de la Universidad de Burdeos, y autor de **Décalages** (Paris, PUF, 1995), hemos publicado en **El Rodaballo** n.º 4 su análisis de las huelgas francesas de diciembre de 1995.

El peronismo, entre la comprensión y la memoria

El peronismo se resume siempre, tarde o temprano, a una imagen en la memoria colectiva y a una pregunta en las ciencias sociales. Una y otra se quieren infinitamente múltiples, y son, por el contrario, sorprendentemente escasas. Entre ambas, en la distancia instaurada entre ambas, se instaló una buena parte de la incompreensión entre las ciencias sociales y la memoria histórica de los argentinos. Las imágenes del peronismo pertenecían al "sentido común", al "sentimiento", a las "subjetividades"; las preguntas remitían al "saber social", a la "razón", a la "observación metodológica rigurosa". Una mutua sospecha se cristalizó con el tiempo. El peronismo se convirtió en un "misterio" para unos, en un "fanatismo" para otros, en un fenómeno irracional para muchos. Sin embargo, y a pesar de la ruptura y

6. Sobre **Cuentos de los años felices**: es ahí que toma envergadura la figura del padre, ese hombre oscuro, torpe y malhumorado que dejó pasar todas las oportunidades." Freidenberg, Daniel, "El árbol de la memoria", **Clarín, cultura y nación**, 27/1/94; sobre **La hora sin sombra**: "Su última novela **La hora sin sombra** es la búsqueda del padre". Bruschtein, Luis, "A la intemperie y como perdidos", entrevista a O. Soriano, **Primer plano**, 29/10/95; "En ella construye un padre imaginario y se daba el lujo de saldar con él, de manera descabelladamente metafísica, las deudas pendientes." Forn, Juan "Sin aliento", **Página 12**, 30/1/97.

7. Los textos de Soriano se citan de las siguientes ediciones: **Triste, solitario y final**, Corregidor, 1978; **No habrá más penas ni olvido**, Bruguera, 1982; **Cuarteles de invierno**, Bruguera, 1983; **A sus plantas rendido un león**, Sudamericana, 1986; **Una sombra ya pronto serás**, Sudamericana, 1990; **El ojo de la patria**, Sudamericana, 1992; **La hora sin sombra**, Norma, 1995; **Cuentos de los años felices**, Sudamericana, 1993; **Piratas, fantasmas y dinosaurios**, Sudamericana, 1993.

8. El periodismo cultural se ha ocupado de devolver espectacularmente esta "develación" de la argentinidad que realiza Soriano: Febbro, Eduardo, "La isla del tesoro", en **Radar**, n.º 25, cit.: "Nos dejó obras memorables cuyas páginas contienen parte de ese otro gran misterio que es la Argentina"; Bonasso, Miguel, "Recuerdo de la vida", loc. cit.: "Aventuras sin destino y patéticas como el *paese d'innanzi* que mirabas con ironía implacable hasta tenderte a la piedad"; Shua, Ana María, "Nos conocía bien y sin embargo nos quiso", loc. cit.: "Los argentinos tenemos la sensación de que nuestra realidad es mucho más absurda que mágica, mucho más kafkiana que garciamarquiesca. Esa es la visión que volvemos a encontrar en las novelas del Gordo"; Bruschtein, Luis, "La obra de Osvaldo Soriano", en **Primer plano** del 29/10/95: "Soriano habla de la soledad de sus personajes y de esa condición, a la que define como específicamente argentina, de ser juguetes en manos de una historia política sobre la que no se puede incidir. Desde la Revolución de Mayo hasta los convulsionados años '60 y '70 le sirven para demostrar ese destino azaroso y casi involuntario del argentino común".

9. En sus últimos años, Borges fue más que una obra que se lee, una biografía que se divulga. Sus paradójicas declaraciones políticas, la relación con su madre, su casamiento con María Kodama, y las noticias referidas a su muerte mostraron hasta la exasperación una tendencia de la cultura masiva al tratar con el arte culto: sustituir la obra por anécdotas, introducir un gaceo que consiste menos en la fruición de los textos que en el consumo de la imagen pública". García Canelini, Néstor, **Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad**, Buenos Aires, Sudamericana, 1992.

10. "Una materia exquisita", en **Página 12** del 30/1/97. Subrayado nuestro.

11. Puede ser útil comparar estos procedimientos con la productividad que materiales como el tango tienen, por ejemplo en la obra de Luis Gusmán.

12. Soriano era popular como si hubiera sido cantante, actor o animador de televisión, escribió Pasquini Durán (loc. cit.). Que una afirmación semejante haya sido proferida con el fin de elogiarlo muestra el precio que pagaba Soriano por ser "el escritor argentino más vendido".

13. "Cómo ser solidario con el lector", cit.

fueron, en vida, prácticamente inéditos. Y que el propio Soriano era consciente de esa relación muchas veces tensa, muchas veces paralizante entre arte y mercado y de que el favor de los lectores no es garantía de calidad, ni obliga por sí mismo a la consideración académica ni es argumento para contestar airadamente cualquier intento de crítica: "Hay un momento para retirarse antes de que el espectáculo se vuelva grotesco", escribió en **Una sombra ya pronto serás**. "La gente puede estar aplaudiendo a rabiar pero uno, si es un verdadero artista, sabe", (p. 231).

1. **Clarín**, 7/2/97.

2. Pasquini Durán, "A sus plantas rendido un león", Blaistein, Isidoro, "En un cielo con gatos y con noches", Saccomanno, Guillermo, "Pequeño manual para escritores (Instrucciones y uso)", Fresán, Rodrigo, "Elogio del lector", Cossa, Roberto, "Un golpe de dados", Gandolfo, Elvio, "Alimentar la máquina", en **Radar**, año 1, n.º 25, 2/2/97.

3. "Las palabras y las cosas", en **Radar**, año 1, n.º 26, 9/2/97.

4. Como puede verse, la corriente crítica que considera que la cantidad de lectores de un texto es un elemento capital para juzgar sus méritos estéticos tiene una larga tradición en la Argentina, una tradición que se remonta a Arlt. Pero, claro, Arlt es Arlt. Y Soriano es Soriano. Gandolfo, en cambio, es Gandolfo y no ha publicado otra cosa que "libritos", por lo menos en el único sentido de la palabra librito que está definido en el artículo del propio Gandolfo, esto es, "las escasísimas ventas".

5. "Como ser solidario con el lector", en **Página 12** del 30/1/97.

"Kenedy Toole se suicida por pura soberbia. La soberbia del inédito. Además está seguro que su mamita va a hacer publicar el libro. Se suicida por impaciente contestó el travestí con desprecio. Ya lo discutimos cien veces. Yo pensé que los libros se escribían para que la gente los lea dijo Carré", (p. 172). Como para que quede bien claro que en este "jugoso" diálogo se está contestando a quienes habían criticado **Una sombra ya pronto serás**, su novela anterior. Soriano insiste:

"De eso se trata. Si usted publica está perdido. No hay leyenda, hay habladoría. (...)

¿Ve? saltó el travestí. Lo que ese tipo le proponía era publicar su obra maestra. Negociarla, arrojársela en bandeja a los comentaristas y los envidiosos. No, yo le ofrezco algo más noble, le propongo que su genio siga siendo inédito".

En 1991 C. E. Feiling había escrito en su reseña para **Babel** de **Una sombra ya pronto serás** que esta novela le hacía a la literatura argentina lo que Menem le estaba haciendo al país. La comparación (que, como aclaraba Feiling, no se refería a la persona de Soriano sino a sus textos) era probablemente excesiva.

La actitud de negar la palabra a aquel cuyos libros no figuran en las listas de **best sellers** (tal la de Arlt, la de Gandolfo) o de menospreciar una opinión por el carácter de inédito de quien la emite no está exenta, sin embargo, de la lógica del éxito (comercial) como primera (y en ocasiones única) pauta de valoración.

Tal vez no esté de más recordar que muchos de los libros de Borges tiraron quinientos ejemplares en su primera edición; que Osvaldo Lamborghini y Macedonio Fernández





das entre el peronismo "clásico" y el peronismo menemista, sobre todo en cuanto al modelo societal se refiere, las preguntas parecen emplazarse casi siempre en el terreno de las continuidades más que de las rupturas. Sin olvidar los esfuerzos democratizadores que ha realizado el Partido Justicialista en el último decenio y sin concluir, de una manera categórica, en la incompatibilidad absoluta entre peronismo y democracia, otra pregunta atraviesa las ciencias sociales: ¿por qué, si la política económica implementada desde 1989 penaliza fuertemente a los sectores populares, éstos siguen votando por el peronismo? O aun, y de manera más radical, ¿por qué si el peronismo ha muerto, los electores siguen votando por el justicialismo? Para unos, y más allá de las novedades temáticas introducidas (en especial, aquellos que analizan sus vinculaciones con la crisis de representación política y las nuevas dimensiones de la ciudadanía en una sociedad de comunicación de masas), la respuesta consiste en subrayar, una vez más, los factores emocionales del liderazgo carismático, la manipulación de las masas, la fuerza de la nostalgia. En su expresión mínima, esta visión acepta como calificativo la definición que del peronismo dan los sectores populares: el peronismo es un sentimiento. Para otros, a la inversa, se trata de subrayar el carácter instrumental del voto, ya sea en tanto que "voto-cuota", ya sea en tanto que "voto-estabilidad". Es así que opositores y partidarios del gobierno comparten, en el fondo, una representación utilitarista del voto. Pero esta pregunta acerca de la fidelidad del voto peronista, amén de sus límites intrínsecos, no da cuenta, ni responde, a la fragmentación de imágenes que hacen al justicialismo hoy en día, y más allá de ellas, a la transformación de la identidad peronista.

Este libro tiene como punto de partida las mutaciones actuales de la vida política, el descentramiento de las imágenes del peronismo en la memoria colectiva, e intenta dar cuenta, de una y de otras, a través del estudio pormenorizado de las subjetividades de los actores. El ensayo exige entonces sumergirse en la interpretación de evidencias íntimas y lugares comunes, sin que ello implique abolir la distancia entre las ciencias sociales y la representación de los actores. Pero obliga a tomar en serio éstas últimas, aún más, a colocarlas en el centro del análisis, lo cual exige, por un lado, no reducir las vivencias subjetivas a puros "síntomas"; por el otro, esforzarse en comprender aquello que ciertos actores afirman que no

se puede comprender. En última instancia, de lo que se trata, y de una manera más general, es de apoyarse sobre la importancia del peronismo en la política argentina para estudiar el vínculo entre lo político y las subjetividades.

Un análisis de este tipo nos distancia de la tendencia central de la sociología política en América Latina, la cual se concentró, por lo esencial, en el análisis y la construcción de grandes modelos socio-políticos que fueron interpretados como totalidades societales y, a la vez, de manera indisoluble, como modos de razonamiento. Por supuesto, esto no implica negar la existencia de otros estudios centrados en las culturas políticas, las formas de acción colectiva, la historia de las ideas políticas. Pero en la mayoría de los casos estos trabajos se insertaban dentro de los grandes modelos socio-políticos, verdaderas matrices de pregnancia significativa de la vida social y política. En verdad, pocas cosas caracterizan tanto la sociología política latinoamericana como la voluntad de insertar la interpretación dentro de vastos modelos socio-políticos que, sin embargo, se encuentran recorridos permanentemente tanto por un exceso como por un déficit interpretativo. Un exceso: en ellos, y desde ellos, se esconde lo que es probablemente una de las particularidades mayores de la modernidad periférica, a saber, el hecho de que el análisis de los principios de funcionamiento de lo político no coinciden, sino raramente, y de manera siempre parcial, con las vivencias de los actores. Un déficit: la inscripción de la acción dentro de totalidades significativas oblitera el espacio de análisis propio de las vivencias políticas, cuyo papel es mayúsculo a la hora de interpretar la naturaleza del vínculo que los individuos establecen con el sistema político.

El análisis que presentamos aquí busca emplazarse de manera equidistante entre este exceso y este déficit. Si bien parte de la conciencia del rol fundador que el modelo nacional-popular tuvo en la identidad de los sectores populares, y de la importancia de las transformaciones socio-económicas vividas en la Argentina en las últimas décadas, la interpretación aquí presentada se resiste a leer las mutaciones presentes en la lógica de acción y de representación de los actores como meras implicaciones más o menos directas de los cambios sistémicos. Pero, al mismo tiempo, si otorgamos un rol mayor a la subjetividad de los actores ello no implica hacer de éstos los creadores absolutos de las formas de acción a través de las cuales definen su relación con lo político.

co. Lo que no dejamos de señalar es el carácter estructural desvinculante de la sociedad argentina, atravesada por una doble escena, a partir de la no coincidencia entre las dimensiones objetivas (los factores estructurales de la dominación social y política) y las experiencias subjetivas. La autonomización de las relaciones de los actores con lo político hace que los vínculos no se definan solamente de manera institucional, sino que éstos sean reelaborados por los individuos mismos a través del compromiso o de la desmovilización.

El acuerdo teórico entre las diferentes dimensiones fue, sobre todo, el resultado de un efecto de óptica más que de una verdadera experiencia totalizadora de la vida política —aún cuando el modelo nacional-popular haya sido, sin dudas, la matriz más agregadora que haya conocido la Argentina. En el momento en que este modelo entra profundamente en crisis, las diversas dimensiones integradas se autonomizan primero, se separan luego, se invierten a veces, fragmentando lo político en un conjunto heterogéneo de problemas y de prácticas a las que nada más parece unir. Es así como las alianzas políticas y la dominación social contrastan fuertemente con las aspiraciones de los sectores populares. Es así como la permanencia de la lealtad electoral es acompañada por una erosión tendencial de la estructura del sentir del peronismo. Es así como la crisis radical del vínculo entre el Estado y los sindicatos resiste e impide por el momento la consolidación de una nueva articulación. Por ende, se trata de dar cuenta no tanto de la nueva configuración de la dominación social, como de rastrear la distancia matricial entre los niveles objetivo y subjetivo, con el objeto de construir las configuraciones de sentido a través de las cuales se vive lo político.

Así, lo que nos interesa no es precisar el pacto de dominación de la Argentina contemporánea, las transformaciones de la sociedad o sus perspectivas futuras de acción colectiva. El acento está puesto en la manera en como los individuos integran y experimentan lo político, lo cual supone adentrarse en los universos de significación de los actores; esto es, cómo establecen un vínculo entre las dimensiones societales y las subjetivas, a través de la acción o de la vivencia de sus situaciones. Sin duda, este proyecto exige una visión transversal y globalizadora de la Argentina contemporánea cuya extensión implica, inevitablemente, la renuncia a ciertos niveles de análisis. Sin embargo, la eclosión de significados presentes en el país y la ausencia de visiones totalizadoras son tales que hemos creído que bien valía la pena correr el riesgo.

De Perón a Menem: metamorfosis de lo político

Durante décadas la Argentina fue pensada a través de la vigencia del modelo nacional-popular. Con mayor fuerza que en cualquier otro país latinoamericano, fue desde este modelo que se dio una articulación entre los debates políticos e intelectuales y la vida so-

cial. La estructuración de la vida política reposaba sobre la capacidad relativa, aunque efectiva, del modelo nacional-popular, en cada una de sus diversas fases históricas, de integrar un conjunto heterogéneo de prácticas y realidades sociales. En resumen, este modelo permitió la articulación entre un modo de desarrollo, un conjunto de políticas sociales, una forma de subordinación de los actores sociales al sistema político, un estilo de liderazgo y una experiencia popular particular. Su crisis y posterior desestructuración, percibida como lenta y paulatina a partir de la caída del peronismo, se tornó generalizada en los últimos dos decenios, hasta que los importantes cambios en curso terminaron por anular su vigencia.

Hemos señalado con insistencia que las dimensiones más objetivas de lo político ya no permiten dar cuenta de las dimensiones subjetivas. En efecto, los mecanismos de representación funcional de los intereses colectivos y las alianzas de poder se distancian de las dimensiones simbólicas y subjetivas. Como tal, se impone la necesidad de estudiar estas dimensiones en sí mismas y por sí mismas, a menos que optemos por reducirlas a una manifestación "positiva" de la exigencia de sentido propia de la historia humana, o a un residuo "atávico" de formas superadas de la integración social. Pero esta situación no se presenta únicamente como el fruto de un estadio particular de la diferenciación social o de la simple crisis del modelo nacional-popular. En realidad, una de las constantes mayores de la vida política en el país es que, en rigor, no hubo un acoplamiento entre las dimensiones objetivas y las experiencias subjetivas. Pero a pesar de estas dificultades, la vigencia del modelo nacional-popular hizo olvidar hasta qué punto una y otra podían separarse. En la actualidad se percibe con mayor claridad que el conjunto de instituciones y de aparatos políticos, sea para poner en práctica decisiones administrativas o para legitimar decisiones técnicas, se separan de las vivencias de los individuos. Más simple, la "representación" institucional de la división social, que se encuentra en la base misma del juego político partidario, implica cada vez menos elementos en lo que concierne al vínculo subjetivo que los individuos desarrollan con lo político.

Por lo esencial, la sociología política evacúa esta realidad o simplemente se limita a señalar el corte existente entre ambos órdenes. Aquí, al contrario, nos hemos esforzado por dar cuenta de estos desacuerdos, por seguir de cerca el conjunto diverso y a veces caótico de representaciones sobre los que se apoya la concepción que de lo político desarrollan los actores. Pero aunque la ruptura entre el sistema político y las subjetividades es clara, ésta no ha dado lugar, al menos hasta el presente, a formas extremas de rechazo de la problemática de lo político como tal, que manifiesten la voluntad de un repliegue a formas inmediatas de representación de la sociedad. Al contrario, todos los esfuerzos se emplazan dentro del espacio político propio de la modernidad y se definen por la voluntad de recrear una nueva relación entre los individuos y el sistema político. Cierto, en algunos se manifiesta la nostalgia hacia

el antiguo modelo nacional-popular, recomposición más imaginaria que práctica, que da lugar a la búsqueda de un nuevo líder, a un regreso a los fundamentos del movimiento, un rescate de los valores populares sobre los cuales articular, una vez más, todos los elementos de la antigua matriz. Pero ello no elimina el espacio de lo político, sino que lo inserta dentro de una matriz social donde convergen la capacidad de integración práctica con un imaginario simbólico unanimitario. No debe sorprendernos entonces si es desde esta matriz y a través de la "inerencia" del pasado como los actores todavía interperatan, al menos en un primer momento, su situación actual. Sin embargo, no debemos extremar esta postura, la cual implica no reducir el actor a un "agente" derivado de una situación. Es cierto que esta figura no se halla ausente, pero en sí está lejos de agotar la totalidad de los posibles. Como lo hemos visto, lo que caracteriza al momento actual es también que éste se halla recorrido por un conjunto de esfuerzos innovadores, independiente de sus éxitos. La relación con lo político supone, a no dudarlo, formas particulares de identificación y de articulación entre los ciudadanos y el sistema político, y es a través de estos cambios, y desde la experiencia de los actores, como mejor se interpreta los cambios en curso en la Argentina de hoy.

En relación al líder, las transformaciones mayores señalan claramente el abandono de importantes elementos que formaban parte del unanimismo político, que caracterizaban la tradición movimientista. Los cambios son de talla, pero pueden resumirse en una sola frase: el líder deja de ser la clave de bóveda de lo político. Su situación es más modesta: el "carisma" se convierte en una "empatía" hacia su persona. Los dos vocablos bastan para señalar la transformación ocurrida en este nivel: el jefe presidencialista, si bien continúa operando dentro de la antigua matriz nacional-popular (estilo, estrategias de legitimación, tensiones en la noción de pueblo), es incapaz de lograr "desde arriba" la integración, simbólica y práctica, del conjunto de elementos que definieron al modelo nacional-popular. No son las cualidades personales de uno u otro líder lo que está en cuestión, sino la situación social y política en la cual intervienen. Para retomar los términos religiosos con los cuales tantas veces se ha descrito la experiencia peronista, digamos que de ahora en más el vínculo entre el líder y las masas se parece a la relación de un no-creyente frente a muchos incrédulos. Respecto de los militantes peronistas, independientemente de sus orientaciones, la mutación es importante y, a la vez, limitada. Esta transformación tiene su origen en las restricciones institucionales del espacio de acción: el militante sabe que ya no forma parte de un "movimiento" sino que, de ahora en más, es miembro de un "partido". Modificación que acompañada por la secularización de la vocación política, deviene más modesta en sus pretensiones y más coyuntural en sus compromisos. Tal vez es en ellos, en quienes se operan las principales transformaciones: unos, al permanecer leales al modelo nacional-popular, viven la disocia-

ción entre sus aspiraciones y las realidades políticas. Otros, frente al viraje del peronismo deciden, en medio del desasosiego militante, apretar los dientes, entrecerrar los puños y permanecer dentro del justicialismo, a tal punto la historia pasada los ha marcado, y consideran que en la Argentina no existe otro espacio posible de acción política. Por último, están todos aquellos que creen factible la articulación de la totalidad de los elementos que hacen a la ecuación política del modelo nacional-popular, gracias a una adhesión, no carente de vacilaciones, al nuevo líder coyuntural. Pero estas transformaciones son limitadas, puesto que en todos, y más allá de sus divergencias, el peronismo conserva sus rasgos esenciales: todos leen la realidad desde la antigua matriz, por lo cual los cuestionamientos que se deslizan no persiguen otro fin que el de mantenerla en vigencia. Cierto, esta matriz es reelaborada sin demasiado rigor, pero no olvidemos que esa ausencia de disciplina dogmática forma parte de la historia misma del peronismo. En todos ellos observamos la persistencia de una doble inquietud, a través de la identidad peronista y de la adhesión al unanimismo: una y otra no son sino las dos caras de un solo proceso: la primera, permite el ingreso de los militantes a los "misterios" del ser nacional, la segunda, a partir de la primera, asegura la validez de la exigencia identitaria.

En relación a los sindicalistas, la ruptura del antiguo vínculo entre el aparato sindical y el sistema político, en su expresión mínima, la voluntad de subordinación a los designios del líder, produce sin lugar a dudas una conmoción profunda. Columna vertebral del peronismo, es en ellos en quienes se expresa con mayor tragicidad el dilema de la lealtad a un modelo político al cual, más allá de su colapso, no logran renunciar completamente. Los sindicatos argentinos asisten a la separación de dos niveles de acción: un nivel bajo de acción, centrado en demandas inmediatas y defensivas, que requiere de una convivencia con el actual gobierno; y un nivel alto de acción, capaz de articular un contra-proyecto económico, que exige, inevitablemente, una confrontación abierta con el gobierno. Dada los vínculos establecidos entre los sindicatos y el sistema político, el dilema es el mismo para todos: o resuelven acompañar las reformas económicas y ello en detrimento de su poder de contestación, incluso en algunos, de su propia sobrevivencia institucional, o deciden resistir a las reformas y pierden con ello, en lo inmediato, toda capacidad de maniobra política. Las divisiones, a pesar de sus particularidades, no difieren enormemente de aquellas presentes entre los militantes. ATE es así capaz de cuestionar las orientaciones generales del modelo económico, pero su peso en lo "cotidiano" es poco relevante, a tal punto le es difícil, en ausencia de toda ayuda o complicidad desde el gobierno, de satisfacer ciertas demandas de los trabajadores de la función pública, que los sindicatos "oficialistas" responden con mayor facilidad. La UOM, en quien el peso de la tradición nacional-popular es más fuerte, se enclaustra en una lógica de acción ambivalente, en la medida en que su apego hacia el modelo nacional-po-





pular la obliga, en mucho, a una estrategia bifronte: por un lado, se rechazan las orientaciones económicas del actual gobierno, por otro lado, se persiste en la voluntad de mantener un vínculo privilegiado con el partido en el gobierno. La disociación de los elementos claves del modelo nacional-popular produce la desorientación en unos, y afianza el sentimiento de traición en otros. Por último, están aquellos que, como el sindicato de Comercio, privilegian unilateralmente el vínculo con el gobierno, y que más allá de las consecuencias de las reformas económicas en curso, intentan extraer ciertas ventajas comparativas. He ahí la "trampa" sindical: la opción entre el rol político a partir del cual se pierde capacidad sindical, o la limitación de la acción a la esfera sindical, por lo cual, a fin de obtener un margen de acción, es preciso subordinarse a una línea gubernamental, que termina por ser, desde la óptica de los mismos sindicalistas, la verdadera causa de sus dificultades. La separación entre lo objetivo y lo subjetivo se revela con tal transparencia, que no encuentra comparación con otros niveles: la nueva situación política obliga a unos y a otros, en medio del desconcierto actual y del peso del legado histórico, a intentar (re)definir líneas de acción propias. En esta situación muchas veces la "autonomía" no emerge sino como resultado de la disociación y de la crisis.

Respecto de los sectores populares, se percibe la clara erosión del peronismo como estructura del sentir. En efecto, el peronismo deja de ser el principio de articulación entre una identidad obrera, un sentimiento nacional y una conciencia popular. Cada uno de estos elementos se debilita y se disocia de los otros: la identidad obrera, relativamente débil en la Argentina, entra en crisis con la transformación del mercado laboral y la precarización de las situaciones de vida. Ciertamente, el peronismo aun expresa un anhelo de dignidad personal, de diferentes maneras, de acuerdo a la posición social de cada actor, pero gradualmente deja de ser un mecanismo activo de comprensión de lo social. Pero, sobre todo, el peronismo no realiza más esa articulación tan singular que logró en el pasado entre las diversas dimensiones de la experiencia social y política. La conciencia popular que el peronismo impuso y al mismo tiempo sufrió, va desdibujándose a la medida en que aumenta la heterogeneidad social y que las divisiones ideológicas se debilitan. Recordemos que históricamente la Argentina se representó a partir de fuertes antagonismos, como un país dividido por dos naciones irreconciliables. Pero estas divisiones políticas atravesaban a una socie-

dad relativamente homogénea. Los sucesos ocurridos durante la década del ochenta produjeron un corte radical en esta representación. Las tradicionales divisiones simbólicas de la política argentina pierden gran parte de su eficacia y poder movilizador, o en todo caso ya no remiten a una pugna ineliminable. La base prescriptiva de la vida política se transforma. Pero en el momento mismo en que las divisiones simbólicas se debilitan, el país entra en una fase de dualización social. Los avatares del peronismo en los sectores populares da una muestra cabal de estas transformaciones. Por un lado, y en medio de una profunda hostilidad política, el peronismo fue el movimiento político y el momento social en el que se produjo la inserción de los trabajadores argentinos a la nación. Por otro lado, en medio de un creciente debilitamiento de los clivajes ideológicos y en el momento económico en el cual se vislumbra la fractura del antiguo modelo de integración social, es a través del partido político que se intenta, al menos simbólicamente, dar un semblante de unidad al cuerpo social. En el pasado, el peronismo significó la posibilidad de identificarse con una Nación que históricamente se había percibido como extraña; hoy el peronismo trata de dar cuenta de una identificación con una sociedad que comienza a sentirse como lejana. En la Argentina de hoy, lo político no puede reducirse a las solas reglas del campo político o los pactos de dominación. La distancia entre la sociedad civil y el sistema político, y la transformación que atraviesa las identidades partidarias, obliga a la sociología, hoy más que nunca, a centrarse en el estudio de lo político desde las vivencias de los actores.

Memorias y subjetividades

El lector puede estar sorprendido por la relevancia que hemos otorgado a las dimensiones subjetivas a lo largo de todas estas páginas. Su importancia proviene de la distancia fundadora propia de la modernidad periférica, que se sitúa más allá de una simple crisis de representación, y nos obliga a considerar las dimensiones subjetivas; sobre todo a encontrar en ella, y desde ella, un sentido a lo social. Una manera de restituir a los individuos toda la tragicidad que se encuentra en sus vínculos sociales, sin que este proceso conduzca a desbarbarizarnos de lo social, reduciendo la sociología a la descripción de "estados de ánimo" o una revalorización, tan agónica como falaz, del individuo. La conciencia de la ruptura de las

certidumbres y de las grandes matrices integradoras no debe extraviarse en perspectivas pre- o para-sociales. Pero el análisis fenomenológico de la subjetividad que hemos llevado a cabo implica la renuncia a toda cristalización de las significaciones, bajo la forma de entidades objetivas que se impondrían con certeza sobre la acción. Al contrario, las formas de acción inducidas son, a lo más, probables; en todo caso, conllevan y encierran en sí mismas el problema de su propia interpretación: de ahí el riesgo potencial e ineliminable de los desajustes, que no provienen tanto de la "incertidumbre" creciente sino de la reconfirmación de la separación entre el individuo y el mundo, a través de la acción. Distancia fundadora del mundo moderno que ha sido tradicionalmente negada por la sociología a través de la representación de un "actor" definido por la interiorización de un vínculo bajo forma de valores, que suponía una determinada interpretación de su relación con la sociedad (siempre comprendida, en último análisis, como una totalidad significativa y coherente). A la inversa, la toma en consideración de la separación entre las dimensiones objetivas y las subjetivas, concebida como distancia matricial de la modernidad, nos obliga a reconstruir su historia desde las estructuras de subjetividad, propia de los actores; un proceso que pasa, en consecuencia, una y otra vez, por el conflicto entre las visiones societales y las experiencias vividas. La inteligibilidad final yace en la experiencia individual y ello tanto más cuanto las imágenes totalizadoras de la vida social desaparecen, dando lugar a formas extremas de la nostalgia o a un fuerte sentimiento de distanciamiento del individuo en relación a la sociedad.

El análisis que hemos efectuado acerca de la transformación de lo político en la Argentina ha transitado así por el estudio de la experiencia social, tal como ésta es descrita en los estados subjetivos. De ahí que el análisis tenga por punto de partida y de llegada el examen de las coerciones significativas a través de las cuales se despliega la subjetividad. Pero el estudio propuesto se aparta tanto de la tentación psicologizante como del objetivismo propio de una sociología sistémica. En suma, el sentido de las acciones no es algo dado, éste debe reconstruirse a través de las limitaciones de los actores, que comprende desde los problemas ligados a las dificultades de inscribir sus motivaciones en los hechos, hasta el riesgo de una implosión que implica el repliegue en la intimidad en medio de la opacidad del mundo moderno. De ahí la definición que se desprende de la acción: ésta no resulta ser una adaptación, tampoco una restitución de las motivaciones, sino un compromiso imaginario que apunta a reducir la distancia entre lo objetivo y lo subjetivo.

Así, la subjetividad emerge como una dimensión mayor para comprender las oposiciones sociales en América Latina, en un contexto en el cual los clivajes ideológicos se debilitan, y donde lo que prima muchas veces es menos una definición positiva de sí mismo que un sentimiento de rechazo hacia una forma de integración (o de exclusión),

vivenciada como pérdida de una especificidad. Las prácticas estudiadas oscilan siempre desde contenidos más o menos inalterables hasta afectos más o menos evanescentes, en un universo con fronteras socialmente claras pero fuertemente móviles en términos individuales. La diversificación de los procesos remite a las identificaciones con el pasado, grupal o individual; a la manera como los hechos sociales se transforman en acontecimientos dotados de estabilidad; al descubrimiento de las memorias subterráneas y dominadas; a la extensión de emociones y de afectos, o sea, a un conjunto de vivencias a través de las cuales el individuo experimenta no solamente un vínculo con lo político sino una percepción cuasi "personalizada" de lo político. En algunos será entonces una manera de "salir" de la historia; para otros, a la inversa, será la manera de interpelar el presente bajo una imagen pasada que se transforma en proyecto de futuro.

La Argentina es un país en el cual conviven una pluralidad de memorias. Tal vez con mayor fuerza que en otras sociedades, el conflicto de las memorias define una de las dimensiones mayores de la política, porque la representación histórica de los argentinos está atravesada por la conciencia de una serie de discontinuidades, reales o imaginarias. Porque en su historia política las rupturas y los cambios de rumbos son hechos frecuentes, las escisiones y las reinterpretaciones del pasado, una exigencia política presente. Es así que el esfuerzo, personal y colectivo, por reconocerse en una historia nacional disruptiva forma parte del quehacer de las subjetividades políticas. Desde este punto de vista, se establece una analogía entre la experiencia individual y la historia colectiva. En efecto, en la experiencia personal, la continuidad identitaria aparece como una evidencia hasta el momento en que el individuo es confrontado a una vivencia disruptiva. De la misma manera, en el caso de la historia colectiva una suerte de continuidad evidente se impone sobre los actores hasta el momento en que sus experiencias son confrontadas brutalmente a transformaciones radicales. La búsqueda de una narratividad personal e histórica se convierte entonces en una tarea política mayor. Pero en Argentina, este trabajo de narratividad personal y colectivo, a causa de la debilidad endémica de las formas políticas fijas, ha sido siempre particularmente incierto y cambiante.

Es la descripción y el análisis de estos estados subjetivos que permiten dar cuenta de la excepcionalidad democrática de la Argentina de hoy: a saber, que la democracia se consolida a través de un movimiento nacional-popular muchas veces ajeno, sino hostil, a la liberación democrática. Aunque parezca paradójico, en Argentina la democracia nace a partir de motivaciones ajenas a la democracia, pero en su despliegue histórico aquellas terminan por eliminar, por inversión, toda referencia no democrática. Más claro: si es cierto que, por un lado, el peronismo empezó expulsando la democracia en favor de una ciudadanía social, por otro lado, es el peronismo el que tiende a desarrollar, desde ese lugar, un sentimiento de dignidad ciudadana que, con la profundización

de la crisis económica, terminará por convertirse en la fuente principal de las reivindicaciones democráticas en el país. Esta autonomía de sentido no es ajena a la modernidad, en cuyo seno tantas veces se ha dado el mantenimiento de antiguas estructuras de significación, en un sentido inverso al originario. Así, la concepción sustantiva de la justicia, propia del trabajador peronista, que en su origen apareció contrapuesta a las exigencias formales y deliberativas de la democracia, hoy se afianza como el sustrato subjetivo desde la cual, en medio de la crisis y del doble vínculo de lo social, se reivindica, como dignidad, la ciudadanía democrática. Inútil entonces empeñarse en denostar el autoritarismo congénito del peronismo o buscar denodadamente las raíces de la democracia en los movimientos populares argentinos: una y otra afirmación son falaces. El camino de la democracia y de lo político en la Argentina se ha realizado a partir de un movimiento no democrático, que en el momento mismo de su declive, deja en las subjetividades populares el legado de la democracia.

La Plaza vacía

El modelo nacional-popular se basó en su capacidad por articular un conjunto de prácticas en cuyo vértice se emplazaba el conductor. En la convocatoria al "pueblo", en la plaza, delante del líder, se hallaban todos los elementos que lo definen. Que este ritual de legitimidad se reprodujera dos o tres veces al año, muestra el suplemento de legitimidad permanente que el líder requería en su relación con el "pueblo". Una relación en la cual, y más allá de las políticas económicas sobre las cuales se apoyó este modelo, dio lugar a una construcción representativa particular de la sociedad y de la historia. Ahí, en la plaza, y delante del líder, el "pueblo" fue a la vez único y pasivo; convocado por el líder, se limitó a escuchar su mensaje. Pero "pueblo" soberano que ocupó, física y simbólicamente, el lugar del poder, la Plaza de Mayo. Situación que alimentó el doble mito de la "espontaneidad popular" y de la "capacidad de convocatoria", dejando en el clarooscuro al entramado organizacional. En ese encuentro se articuló y consolidó, simbólicamente, el primado definitivo de la categoría política del "pueblo" sobre las categorías socioeconómicas. Proceso que permitió movilizar al "pueblo" con la ayuda eficaz de los sindicatos, y a la vez dotar a la colectividad de una identidad, más amplia que la de los trabajadores: el "pueblo". Un vínculo que además permitió dividir el país y colocar fuera de la comunidad nacional al "antipueblo". La integración de los sectores populares por el peronismo fue indisolublemente política y social: el consumo y la educación fueron prolongados por un anhelo de igualdad y de justicia social. En este encuentro se realizó también la paulatina y creciente subordinación de los actores sociales, un proceso que arrancó en los sindicatos y se extendió luego hacia otros grupos sociales (trabajadores no sindicalizados y clase media baja), hasta dar lugar, con las Unidades Básicas, a un ensayo de vincula-

ción celular entre la sociedad civil y el Estado. Pero encuentro que, amen de estos elementos, se basó tanto más en elementos simbólicos que en organizaciones heterónomas. La aspiración al unanimismo, pero sólo la aspiración, fue la clave de bóveda del modelo. Hoy en día, el temor simbólico mayor del modelo nacional-popular se da en la realidad. Nada ejemplifica mejor a este nivel la transformación política de la Argentina que la plaza vacía. Un vacío que no remite más a la proscripción del peronismo, pero tampoco a un simple ciclo de conciliación política. En la plaza vacía, y desde ella, se entiende la crisis de lo político, a partir de las dificultades de articular un modelo unitario. Así, lo que el antiguo modelo unió, hoy en día se dispersa. Algunos tratarán de esforzarse en leer la totalidad de los procesos políticos actuales a la sombra del antiguo modelo nacional-popular, único trasfondo desde el cual sería posible obtener una unidad simbólica. Esfuerzo vano en la medida en que los procesos políticos observables son diversos en su significación. Lo que el vacío de la plaza atestigüa en un nivel simbólico no es otra cosa que la transformación de la figura del conductor, la erosión de la eficacia simbólica de la noción de "pueblo", la crisis de las organizaciones sindicales. El sentido de lo político ya no se establece a partir del encuentro en la plaza entre el líder y el "pueblo", verdadero lugar de pregnancia significativa de la vida política nacional durante cincuenta años. De ahora en más, es necesario buscar el sentido de lo político en el testimonio de los "ausentes".

Notas

1. G. Germani, *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós, 1962.
2. Véase el trabajo de M. Murmis y J.C. Portantiero, *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972.
3. J.C. Torre, *La vieja guardia sindical y Perón*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990.
4. D. James, *Resistencia e Integración*, Buenos Aires, Sudamericana, 1990.
5. En este sentido es posible mostrar, dentro de la misma sociología política, las consecuencias de la oscilación señalada por Hirschman entre fases de acción pública y de retraimiento privado. Cf. A. Hirschman, *Bonheur privé, action publique*, Paris, Fayard, 1983.
6. Hemos dejado de lado el estudio de los grupos empresarios por diferentes razones. En primer lugar, a pesar del rol que se les asigna al empresario nacional dentro del modelo nacional-popular, éste estuvo por lo general subordinado al rol corporativo del actor sindical. En segundo lugar, el estudio de los empresarios nos habría conducido a acentuar la problemática acerca de la emergencia (o no) de un nuevo actor social, antes que a dar cuenta de las transformaciones subjetivas de los empresarios, en sus vínculos orgánicos con el modelo nacional-popular.

José Luis Romero como tradición (para una discusión historiográfico-política)

José Omar Acha

Las cuestiones

Si fuera posible concebir con cierta buena voluntad cómo se vería desde décadas pasadas la situación actual de la práctica historiadora, es casi seguro que perspectivas que hicieran de sus tareas como historiadores o historiadoras un modo de intervención en la transformación del mundo sufrirían una aguda decepción. Porque hoy domina en los ámbitos académicos y en su periferia una tecnocratización (en vías de profundización) que aboga por una "profesionalización" de la tarea de investigación y escritura. En términos menos crípicos ello significa la separación radical entre la esfera de la circulación social de bienes simbólicos y los mecanismos internos a las instituciones académicas de validación de textos y asignación de premios (y castigos). Los efectos prácticos son inequívocos: conservadurismo teórico, abstencionismo político (cuando no produce una reacción contra la "ideología"), monotonía temática y eclecticismo metodológico. Puesto que las miras se dirigen exclusivamente a las instancias internas de consagración, los y las historiadoras aprenden cada vez más a regirse por esas normas instituidas instrumentalmente.

Sin duda, existen presentaciones ingenuamente articuladas que en defensa de una práctica determinada de la investigación y la escritura, sin abandonar una intención de participación pública, mantienen la presunta autonomía del campo, contribuyendo a un aislamiento que, hay que decirlo, la misma sociedad parece —hoy— no querer contradecir. Con argumentos decididamente más sofisticados que la posible para los estudiosos de la Academia Nacional de Historia, tales ingenios presuponen la reproducción de las instituciones académicas como un hecho de la naturaleza. Como si cada acto de la práctica estuviera en contacto con Dios. La producción histórica dominante, sin embargo, se plantea realmente problemas. La crisis de legitimación de las instituciones exige tales pretensiones de novedad e interés.

Como un signo de los tiempos se han abandonado antiguas confianzas en la efectividad práctica del discurso histórico, algunos supuestos teóricos decisivos, y líneas de interpretación "fuertes" (aludiéndose sobre todo al marxismo). Existe una mayoría de historiadores e historiadoras impermeables a las interpelaciones que la sociedad pudiera realizar. Pero también existe un sector de investigadores e investigadoras donde, sin ha-

Con motivo del cincuenta aniversario de la aparición de *Las ideas políticas en la Argentina*, Javier Trimboli había trazado en el número anterior de *El Rodaballo* un perfil del historiador José Luis Romero. Sin desconocer la voluntad de síntesis, y por lo tanto de conciliación, que anidaba en su visión de la Argentina, Trimboli perfriró enfatizar la matriz dramática, desgarrada, con que Romero leyó a pesar de todo la historia nacional, y la contrastó con las visiones de armonía que campean en la historiografía argentina reciente, no sólo la proveniente del campo conservador-liberal, sino incluso la nacida en el seno del progresismo. El autor de esta nota discute la estrategia de lectura de Trimboli, propone otra imagen de Romero y rompe lanzas por un programa de historiografía marxista a la altura de los tiempos. José Omar Acha es estudiante de la Carrera de Historia y autor de numerosos artículos.



berse tornado en fervientes antimarxistas, en buena medida es perceptible un conjunto de huellas de un ajuste de cuentas que no acaba jamás, quizás porque nunca se ha tematizado un real duelo del marxismo y la constitución de una alternativa teórico-política e historiográfica capaz de fundar un nuevo programa de investigaciones con pretensiones de intervención en el mundo. Sucede que no pocas de las más importantes obras de la última década y media se deben a este último sector. Mientras los decididamente academicistas dan reiteradas pruebas de parquedad de investigación (o de publicación, si es que los resultados de sus trabajos quedarán generosamente inéditos para no frustrar a los que recién se inician), aquel sector de relativa "productividad" no alcanza a definir un perfil adecuado para quienes aspiran a intervenir en la realidad de su tiempo sin abandonar la práctica de su vocación historiadora.

Porque en una sociedad compleja donde es una opción posible interesarse por participar activamente en su transformación, la real modificación de la situación por el derrumbe del stalinismo no es argumento suficiente para no ampliar el ámbito de lo deseable. El énfasis hegemónico tendiente a una nueva práctica historiadora en circunstancias al mismo tiempo promisorias y decepcionantes amerita largos comentarios. Hace falta justificar las bases de una intención emancipadora que no va de suyo, que no es evidente que sea ni necesaria ni preferible.

La definición de un deseo y de una política de la historia es un paso ineludible para quienes se planteen un programa de transformación, una voluntad de cambio. Esta decisión, sin embargo, no es sólo un resultado, sino que constituye también un inicio. Pues en la concepción, en principio teórica, de una perspectiva historiográfica, se implican aspectos epistemológicos, metodológicos, ontológicos (de teoría social) y políticos. Al mismo tiempo, esa elucidación necesita de una tradición historiográfica que elabore un cierto linaje disponible para enfrentar otros puntos de vista y, fundamentalmente, para ofrecerse como una posibilidad convocante de voluntades. Puesto que toda historiografía futura está aun por constituirse, deberá aglutinar a las nuevas generaciones de historiadoras/es.

En un reciente artículo Javier Trimboli ha aludido a algunos de estos deseos. Sin entrar en una disquisición de las necesidades estructurales de la teorización (que concierne a

los cuatro aspectos que he mencionado) ha esbozado *prima manera* una cierta tradición donde anclar una propuesta de una historia menos conforme con la historiografía realmente existente. Partiendo de un José Luis Romero más propenso a ver los conflictos y los cortes que las continuidades y las armonías, Trimboli lamenta que en la historiografía actual (él se refiere en realidad a la historia cultural y de las ideas) exista una persistente huida del tema del poder y de las fricciones. Puesto que simpatizo con ese *pathos* de insatisfacción y reclamo; que también creo necesario establecer filiaciones historiográficas como una de las instancias para proponer una historiografía radical (en mi caso marxista); que me interesan aspectos de la obra y práctica de J. L. Romero; que aspiro a realizar una crítica del camuflado conformismo actual, supuesto todo ello, considero necesario plantear un modo de ver la cuestión, que es distinta y que aspiro ayude a dar un mínimo de rigor al problema.

José Luis Romero

Rara combinación de modelo decimonónico e intelectual del siglo XX, José Luis Romero siempre quiso mantenerse como historiador sin abandonar un deseo de afectar la realidad humana a través del discurso histórico. Quizás con excesiva confianza atribuía a la escritura histórica una capacidad de formar conciencia histórica que le daba un sentido militante muy particular a su escritura. Estaba invadido por el antiguo ideal de la *historia magistra vitae*, es decir, por la creencia de que con la historia se podía aprender a enfrentar mejor los problemas de la actualidad. Por eso algunos de sus textos son articulados por una narrativa ejemplar. En ellos el historiador no se priva de juzgar las acciones y decisiones de los sujetos históricos que representa, y de articular una narración que no se agota en su pretensión de verdad. Hasta en sus textos menos directamente vinculados a sus preocupaciones del presente, como su trabajo de tesis¹, o en sus eruditos textos sobre la historia medieval², pervive en una suerte de latencia, una inquisición por la crisis de la civilización y cultura burguesas que percibe como la marca central de su época. Preocupación acrecentada en ensayos históricos como los dedicados, en particular bajo la égida de la primera experiencia peronista, a clarificar los términos de esa crisis³. En su último libro publicado en vida, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas* (1976), esa voluntad de análisis de la historia para la comprensión del presente y para la ilustración de los pensamientos, sigue tan vigorosa como siempre.

Pero, como percibió Trimboli acertadamente, es en *Las ideas políticas en Argentina*, cuya primera edición data de 1946, donde se encuentra el Romero más militante desde su oficio. Ya en su memorable "epiflogo" se hacen entendibles muchos de los giros y preferencias interpretativas del libro. Pues una narrativa ejemplar guía la construcción del texto, y sin duda constituye su estrato de significado dominante. Conternado por una situación que se le hace al borde del fascismo,

Romero apela a una tradición democrática argentina en la cual las figuras de B. Rivadavia, B. Mitre, J. B. Alberdi, D. F. Sarmiento y Alfredo Palacios aparecen como los personajes ilustrados productores de la conciliación nacional. Desde los oscuros tiempos de la colonia, la Argentina fue el escenario de un trabado combate entre un pensamiento autoritario (sucesivamente encarnado en Rosas y Perón) y un pensamiento liberal-democrático que transmigró en aquellas figuras reivindicables. Lejos de sumarse a los enfrentamientos facciosos, las minorías ilustradas poseían una lúcida comprensión de la realidad y tenían un proyecto claro de construcción de la nación. Y es en la Generación del 37 donde Romero halla el auténtico núcleo del pensamiento liberal. Además de la figura retórica de la "juventud", el grupo de Echeverría y Alberdi poseía una formación que, a pesar de las imprevistas románticas, no habrían sino de acentuar las bondades de la Ilustración. Porque ese indefinido romanticismo les permitió superar el doctrinarismo de Rivadavia y entender que el verdadero problema argentino residía en su sociedad; esto es, el significado social del "desierto". La recuperación de la Joven Generación no era casual cuando, sorprendido por la victoria de Juan Perón en las elecciones presidenciales, Romero —quien se había afiliado al PS poco antes— plantea que los socialistas no conocían suficientemente la realidad social⁴.

La contraposición entre los espíritus autoritario y liberal plagaban de conflictos la historia argentina, pues en tanto esos principios se estructuraron en relación a las sociabilidades rural (tendiente al autoritarismo) y urbana (tendiente al liberalismo político y cultural), las tensiones más profundas reaparecieron. La conflictividad de la vida histórica argentina, empero, no se explicaba por esa sola dicotomía. Un insistente desfase entre la realidad socio-económica y la institucional e ideológica establecían dificultades para solucionar los nuevos problemas instalados por la independencia o la inserción del país en el mercado mundial. Como si esto fuera poco, los individuos, los grupos y las clases sociales tenían en esas complicaciones un margen no desdeñable de libertad y efectividad, y por ende una capacidad de acierto y error (es de hecho esa libertad la que posibilita la ejemplaridad). La multiplicidad de las determinaciones no se reducen en la representación histórica a mostrar las conflictividades, sino que también aminoran toda confianza histórica en cualquier post-historia donde las contradicciones se resuelvan en una comunidad orgánica.

Romero, sin embargo, en su intención significativa, en su deseo, no prefiere el conflicto. Un ilustrado al fin, Romero cree que los seres humanos libres pueden arribar, por la razón y la inteligencia, a un acuerdo sobre la verdad de la realidad y sobre el modo de actuar y vivir. Esto es lo que llama conciliación. Lo otro es superado, y por esa alteridad en la historia argentina debe entenderse lo otro para el pensamiento liberal democrático, esto es, la mentalidad rural y caudillesca (con las masas que la encarnaban). Desde un punto de vista narrativo, el mejor ca-

pítulo de *Las ideas políticas en Argentina* es el dedicado a la Generación del 37 y a las primeras presidencias posteriores a Caseros. Comprueba allí el autor la perspicacia y justicia de los análisis realizados por los jóvenes y atribuye sagacidad a sus proyectos para la construcción de la nación Argentina. Por eso sus actos y pensamientos son perfectos. No hay contradicciones reales en las praxis de la Generación del 37, y cuando Mitre se haga cargo del poder ejecutivo, tampoco habrá oscuridades que escapen de la ejemplaridad que le atribuye. Porque al ser modélicos; al representarse como las actitudes y saberes que según Romero serían adecuadas a los desafíos actuales, todos ellos eluden los conflictos y errores tan habituales en otros personajes históricos. Creo que la muestra más acabada de esa predilección romeriana está en la evaluación del lugar histórico de la Guerra del Paraguay: no fue sino una oportunidad de unir a los argentinos. Pues esa voluntad de conciliación prefigura, antes de vérselas con los acontecimientos; una intención de idealizar los ejemplos a imitar. Si cada vez la conflictividad renaciera, siempre será una promesa de acuerdo y conciliación sin una guerra auténtica, sin que surja una realidad completamente diferente a las dicotomías existentes.

Actualidades

En palabras de José Luis Romero, actualmente asistiríamos a un debilitamiento de la conciencia histórica, es decir, de la inteligencia del pasado como prefacio para la praxis presente. Los motivos de esa pérdida de sentido de la historicidad se ha considerado muy en general como una de las cualidades de una sociedad posmoderna, entendiendo por ello la eliminación de la mediatez. Marx siempre reconoció a Hegel la fundamentación teórica de la mediatez como una contribución revolucionaria para la crítica. Porque la inmediatez significa la inmovilidad. Si es posible que la mediación de las contradicciones pueda augurar una reconciliación ("diálctica"), como la que finalmente realizaba el Estado respecto a la Sociedad Civil en la hegeliana Filosofía del Derecho, recompuesta en una crítica materialista posibilita captar el carácter polémico y conflictivo de la realidad del capitalismo (Marx). Hoy viviríamos en una sociedad donde la inmediatez logró destruir el sentido histórico y la perspectiva de cambio, para no hablar del cambio revolucionario. La inmediatez implica armonía, subsunción en una totalidad, ausencia de voluntades o intereses irreconciliables.

En parte de la historiografía académica actual existiría una modalidad de representación del pasado que tiene algunos humores de la inmediatez, aunque sus razones no son filosóficas. ¿Ejemplos? Trimboli recurre a ciertos libros de la última década. Pertenecientes a un período que reconoce cambios en la sociedad y en la cultura, estos libros representarían un intento voluntario de eludir la conflictividad de la historia. Por eso se alejarían tan pronunciadamente de la atención que J. L. Romero le prestaba a las "disfuncionalidades", a los desajustes, a los de-



sequilibrios y a los conflictos. Parecieran los autores y autoras contemporáneos rehuir la problemática del poder. A diferencia de Romero, manifestarían una voluntad de representar armonías y coincidencias. Así las cosas, L. Gutiérrez y L. A. Romero verían unos sectores populares donde primaba la imagen del buen ciudadano asistente educado a las bibliotecas populares y las sociedades de fomento y eludirían las constricciones ideológicas que movilizaban a una clase obrera socialista o anarquista de principios del siglo XX. Gutiérrez y Romero no podrían dar efectiva cuenta de la aparición inmensurable del peronismo y de su adopción apasionada por un sector significativo de la población. Por otro lado, Beatriz Sarlo desarrollaría los diversos modos en que, desde perspectivas ideológico-literarias diversas se representaría la modernidad, las novedades de la ciudad y los cambios. Todo ello empotrado en una cosmovisión donde conviven casi sin molestarse corrientes y grupos literarios diversos y hasta enfrentados. De tal manera, señala Trímboli, no se comprenderían las poco suaves discrepancias existentes entre autores de tan disímil prole y aspiraciones, como Jauretche o Mallea. Por otra parte, Eduardo Zimmermann, confiado en un sueno mágico de progreso, no tendría ojos sino para los "aciertos" de los liberales reformistas (significativamente llamados por Romero "liberales conservadores"), esto es, de la élite política y cultural de las décadas del cambio de siglo. Las imperfecciones, las limitaciones y las incapacidades se verían anuladas, pero mucho más lo serían las voces otras que, como la de los anarquistas, se resistirían a participar en el festín donde sus camaradas eran el plato principal. Desde una clara toma de partido, pues, Zimmermann dictaminaría que ellos se "autoexcluyeron". En síntesis, una parte importante de la histo-

riografía reciente habría abandonado la perspectiva del poder y del conflicto, como síntoma de un abandono igualmente ostensible de la voluntad de transformación y de participación en la realidad. Se alcanzan a mencionar tres motivos: el peso fulminante del terror heredado de la última dictadura militar, la profesionalización de la tarea del historiador que domesticaría sin compasión, y la crisis del marxismo (y agrego por extensión de las otras "teorías sociales"). Insatisfecho ante esas representaciones, Trímboli propone retornar a un J. L. Romero dueño de una vehemente concepción cívica de su oficio de historiador y partidario de una historia conflictiva, infinita, imposible de suturar. En este punto, Tulio Halperin Donghi se sumaría a la partida. Pues no solamente aquél está inquieto por el modo de interpretar la realidad pasada, sino por el correlato en el encierro académico que implica. No es este, sin embargo, un punto demasiado claro en el artículo citado. Si anima a su texto una indefinida queja por la práctica historiadora, ésta parece anudar visión del mundo e intervención política (entendiendo por ello primariamente la no indiferencia por la realidad extradiscursiva y extrainstitucional académica).

Yo pienso que la evaluación es sólo parcialmente correcta. Porque como he dicho, los autores se plantean problemas, a pesar de que no en el sentido de que otros autores quisieran hacerlo. Manifiestamente, Gutiérrez y Romero estaban intentando comprender el terreno básico donde el discurso peronista se iba a asentar dos décadas más tarde. Que la pintura que realizan de los "sectores populares" sea extremadamente exenta de las diferencias y de los conflictos, se ve sin demasiados esfuerzos. Sucede que los autores creen encontrar realmente un fenómeno social y cultural que limó las asperezas de la clase obrera de principios de siglo, incluyéndolos en la carrera del ascenso, y por ende tendió al reformismo. Cuando quieren articular esa ideología con la que se impuso con el peronismo, argumento que ocupará media página (*op. cit.*, pp. 99-100, 169), se ven los límites de la interpretación que propusieron. Sin embargo, abonaron algunas hipótesis sobre la sociabilidad en un período de la historia argentina antes no estudiado. La política está inscrita en los relatos, pues se reconoce la vinculación "apolítica" de las sociedades de fomento con los sindicatos, y la ideología lo está cuando compiten aquellas asociaciones laicas con las organizaciones religiosas. En todo caso, no deja de ser cierto que el panorama de conjunto es llamativamente pacífico y no se articula bien con los tumultuosos años venideros. No ver las tensiones internas a los textos, con ello, es sin duda apreciar sólo un aspecto de los mismos, mientras se olvidan las contestaciones internas que los pueblan. Creo que lo mismo puede decirse de los textos de B. Sarlo. La imaginación técnica me parece bastante adecuada a la descripción de Trímboli. Una modernidad periférica, en cambio, reconoce contestaciones. Es así que mientras una "cultura de mezcla" insiste en adocenar a los escritores y a las escritoras, donde van y vienen Borges, Arlt, Mallea y

Jauretche sin apenas rozarse, Sarlo ve la rebeldía de género de Storni y la reivindicación de la peculiaridad de Ocampo, la pasión de González Tuñón, y la imaginación de Scalabrini Ortiz. Demasiadas cosas para reducirlas a una homogeneidad. Que las situaciones para Sarlo fueran menos decepcionantes de como lo suelen serlo, y que las disonancias de literatos y ensayistas sean en muchos casos atenuadas, es seguramente una marca dominante en el libro. Se pregunta pertinentemente Trímboli por qué Sarlo omite el grotesco, síntoma de una imposibilidad de encuadrar la modernidad en un relato con final bondadoso. Pero tampoco es esa la marca absoluta del libro. En el caso de E. Zimmermann la factura apologética del texto hace que la pluma de la crítica dirigida sea más certera. Si Zimmermann adopta el punto de vista del Estado capitalista, nada de lo que turbe el solaz desarrollo de la República merece una atención, cuando no necesita de una rápida impugnación. Aquí la opinión de Trímboli es justa. Pero ello supone un problema. ¿Por qué todos comparten el fatal juicio que es la tesis del texto? Esto es, que "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 que puedan hablar de una experiencia social poco traumática de terminada por procesos efectivos de integración".¹¹ Pienso que la voluntad de presentar conservadoramente trabajos que sólo en parte lo son (dicho de otro modo, que recuperan el conflicto parcialmente) o lo son en grados diversos entre sí, es una condición previa para intuir una alternativa que no cuadra bien en su diferenciación con ellas. Pues si Romero está siempre dispuesto a ver las tensiones y las luchas, también observa las transacciones y los acuerdos. Sus libros con notable frecuencia se recostaron sobre las salidas negociadas. Así, la temprana burguesía no se presentó como una fuerza radicalmente revolucionaria, sino que se unió a parte de la nobleza en la forma de patriciado urbano (recuérdese que el mundo del siglo XV era feudoburgués). El liberalismo ilustrado de los borbones conservó, transaccionalmente, muchos supuestos de la mentalidad antigua y prácticamente no alteró la preeminencia de la Iglesia. Y, decisivamente, los jóvenes del 37 alcanzaron una fórmula de conciliación digna de repetirse en tiempos aciagos como los imperantes en la década del 40 del siglo XX. Las tensiones y los desacuerdos, ciertamente, se reiniciaron y conmovieron ingenuas confianzas, pero Romero sólo atisbará a lamentarlos. Trímboli lo dice: "Sin duda Romero hubiera deseado narrar la historia de la integración definitiva y de la homogeneidad final, pero su destino (sic) le reservó ser el narrador de la guerra sorda e infinita" (*art. cit.*, p. 45), pero no saca conclusiones. Sucede que ese deseo de J. L. Romero de lograr una conciliación es la clave de sus interpretaciones, y si remarca los conflictos, lo hace para hacer sobresalir aquél momento donde se impuso la razón y el acuerdo en beneficio de todos. No creo que Gutiérrez-Romero ni Sarlo (¿Zimmermann?) posean

esa confianza ni que escriban historia para ello, aunque detrás de ellos, inconcientemente, su trabajo labore en esa dirección. Pues si la paz fue posible, sin alterar radicalmente el orden, sin alocadas aventuras ni deseos incontinentes, ¿por qué ello no podría repetirse sin apelar a olvidados maximalismos? Creo que J. L. Romero sí tenía esa aspiración y por eso su práctica de historiador fue tan apasionada; por eso tenía esa intención de enseñar a los argentinos el recto camino de la justicia y la democracia. Tenía ese compromiso vital que Trímboli reivindica. Mi objeción es que junto a ello pretende conservar cierta idea del mundo y de los procesos sociales, cierta "teoría social" que estaría en las obras de Romero (ayudado por Deleuze, Guattari y Foucault), la que funcionaría como clave interpretativa para una nueva historia y, principalmente, para una nueva práctica de la historia.

Nuevas cuestiones

Si por los deseos de conciliación Romero no le va bien a la perspectiva de Trímboli (de lo que no parece tomar debida nota), no es claro si lo es por su "teoría social" o por su política. Para pensar el conflicto Romero fue muy particularista. A las tensiones "estructurales" ya mencionadas (ciudad/campo, autoritario/liberal, masas/élites, etc.) se suman los desfases (economía, sociedad, instituciones, etc.), donde los sujetos actúan y producen efectos reales. Aquí existe una importante veta para rescatar una tradición del conflicto. Pero no es la única y probablemente no sea la mejor teóricamente pensada para una historiografía que posea los temas del poder y de la crisis en el centro de sus preocupaciones. Para hacer de Romero un autor propio (apropiado), Trímboli realiza dos operaciones de recorte. Por la primera presenta un Romero donde los deseos de unidad y conciliación ora son contradecidos por su propia escritura, ora son inesenciales respecto a los conflictos que agilizan su prosa. Una segunda operación necesaria: las ambigüedades y elecciones de una parte de la historiografía actual ora desean la unidad y la conciliación, ora cualquier desatención de la voluntaria edulcoración de la historia es aplastada por la retórica de la armonía. Traté de mostrar, primero, que la interpretación de Romero es sumamente parcial en tanto deja de lado el aspecto transaccional de muchos conflictos en su obra y la intención de endiosar algún período que ve como ejemplar. Y segundo, que la lectura de la actual producción no reconoce distinciones ni contestaciones internas de los textos, que en muchos aspectos no se diferencian de las interpretaciones de Romero (aunque desde luego sí en otras). Considero que esa búsqueda de una tradición no articula bien el momento, necesariamente arbitrario y convencional, de su "intervención", con la fundamentación historiográfica y teórica de sus cualidades. Porque si, como espero mostrar próximamente en un volumen a él dedicado, Romero posee una gran relevancia para exacerbar nuestras discusiones, difícilmente puede acomodarse a una historiografía radical del tipo que

C O M O L E E S T A C R I S I S



(para una discusión historiográfico-política)

Trímboli, sin bien definirlo, insinúa. Esto no significa degradar su figura. Por el contrario, es necesario comprender y, si es posible, explicar su diferencia. La elección y el deseo de una práctica historiadora inconformista y crítica que exige necesita, si quiere plantearse una hegemonía en pos de una intervención en el mundo extra-académico, de una fundamentación al menos coherente. En cambio, en la lectura de Trímboli, Romero es sometido a una deformación que no le cabe y que puede ser fácilmente impugnada (lo que es peor: por quienes se sienten a gusto con lo dado). Pues a través de Romero, pienso, Trímboli está tratando de observar una alternativa posmarxista que retenga algunos valores rebeldes y utópicos que (aunque no en todos los casos) caracterizaron a un marxismo que, al mismo tiempo, no parece asignar vida sino una larga agonía. No me contentaría con aconsejar, arrogantemente, algunas otras vetas más adecuadas (Veyne, De Certeau, LaCapra) sino, más modestamente, en solicitar un auténtico planteo de la problemática para una historiografía futura que se plantease el carácter de radical y/o revolucionaria. Se entenderá que yo, como marxista (por más revisionista que fuera), esté igualmente interesado en discutir con ese posmarxismo ventríloquo que pretende presentarse utilizando a Romero como muñeco, y quizás el marxismo no esté tan grávido de porvenir como mis deseos quieren suponerlo. ¿Pero, cómo no celebrar, junto a ello, que la polémica abierta y directa se entable sobre temas tan espinosos cuando los historiadores y las historiadoras parecen esperar la tarde del buho de Minerva, mientras el horizonte de los subsidios y las becás abarrotan sus esperanzas? Considero que no basta una expresión de deseos (sin embargo imprescindible) para articular eficazmente una propuesta histo-

Notas

1. Cf. Trímboli, J., "José Luis Romero o la Argentina como drama", en *El Rodaballo*, 1996/97, n.º 4.
2. No puedo discutir aquí la pertinencia de esta designación que remito a Rüsen, Jorn, "Historical narration: foundation, types, reason", en *History and Theory*, 1987, n.º 4.
3. Romero, J. L., "La crisis de la república romana", en *Estado y sociedad en el mundo antiguo*, Buenos Aires, de Belgrano, 1980.
4. Cf. principalmente, ¿Quién es el burgués? y otros estudios de historia medieval. Buenos Aires, CEAL, 1984; *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Buenos Aires, Sudamericana, 1967; *Crisis y orden en el mundo feudoburgués*, México, Siglo XXI, 1980.
5. Cf. *El ciclo de la revolución contemporánea*, Buenos Aires, Huemul, 1980 (1.ª ed.: 1948), e *Introducción al mundo actual, seguido de La formación de la conciencia contemporánea*, Buenos Aires, Galatea-Nueva Visión, 1956.
6. Cf. Romero, J. L., *Las ideas políticas en Argentina*, Buenos Aires, FCE, 1991.
7. Cf. "La lección de la hora", en *El Iniciador*, abril de 1946, reproducido en Romero, *La experiencia argentina*, Buenos Aires, FCE, 1989. Conviene recordar que *El Iniciador* alude al periódico que publicaban los estimados jóvenes exiliados en Montevideo por el régimen rosista.
8. Gutiérrez, Leandro y Romero, Luis A., *Sectores populares, cultura y política*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988; Sarlo, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920-1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1988; *Idem.*, *La imaginación técnica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992; Zimmermann, Eduardo, *Los liberales reformistas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1995.
9. V. Gutiérrez-Romero, *op. cit.*, "Introducción", esp. p. 13 y ss. y el ensayo titulado "Nueva Pompeya, libros y catecismo", pp. 173-194.
10. Por lo demás, el núcleo de tal perspectiva sobre la integración de las "clases populares" ya se encontraba esquematizada en Romero, J. L., "La ciudad burguesa", en *Buenos Aires: historia de cuatro siglos*, Buenos Aires, 1983, II, pp. 16-18.
11. Trímboli, *art. cit.*, p. 44.

Eppure si muove

Irene Muñoz

Un cuadro de situación del pensamiento crítico argentino, las ediciones de revistas político-culturales independientes y los encuentros entre grupos y revistas. De Irene Muñoz publicamos en *El Rodaballo* n° 4 su artículo "¿Dónde se perdió y dónde está el pensamiento político socialista argentino?"

Años duros para los pueblos. Años duros para los revolucionarios. Años duros para quienes sus anhelos y sus deseos se confunden con los de la emancipación. Años muy duros para los marxistas. En el exacto momento en que el capitalismo parece querer demostrar el acierto de los presagios más ominosos de Marx, cuando avanzan la pauperización, se desarrollan las formas más sofisticadas de deshumanización y el sentido se pierde entre las ruinas de la política y el horror de las violencias más irracionales, en ese punto preciso la teoría que había encarnado la esperanza de la emancipación pareció haber perdido su fuerza ante los embates de propios y ajenos.

Distinguir entre las críticas y las auto-críticas orientadas a su superación, entre los esfuerzos de teorizar mejor la práctica de la emancipación y aquellos ejercicios autojustificatorios de intelectuales desorientados que bajan los brazos o buscan sobrevivir adaptándose a las nuevas lógicas culturales no es sencillo. La crisis en la que están sumidas todas las tradiciones políticas que habían hecho del marxismo su encuadre teórico original no hace sino agregar elementos para la desorientación y el desengaño. Tanto las de la Segunda Internacional definitivamente inocua tras una socialdemocracia cuya identidad socialista es casi un recuerdo de familia como las de la Tercera Internacional ante el desconcierto producido por la pérdida de la gran apuesta revolucionaria de este siglo, tanto a los que habían apostado a su continuidad en los eufemísticamente denominados campo "del socialismo real" como quienes —bastante ineficazmente— criticaron su burocratización; también, con ellos, la tradición revolucionaria de los movimientos de liberación nacional que de una manera u otra estaban ligados a los primeros; todas parecen haber sido superadas por la historia, aunque la inercia ideológica y organizativa las sostenga aún, penosamente. *Eppure si muove...* La crisis teórica y la crisis política están unidas por una red de conexiones a veces sutiles

les y otras más visibles, pero siempre presentes. No hay una relación biunívoca entre la resolución de una y otra, no es cuestión de resolver la primera para después "aplicar" la teoría a la práctica política, ni tampoco la práctica política por sí misma podrá trascender constituyéndose en teoría, no hay nada como un "aprender de la práctica" que nos resuelva el problema de la teoría. Pero hay algo que donde sí es posible afanzarse y es precisamente la vocación de lucha y el deseo de emancipación. Ese sí puede ser un criterio de demarcación.

Muchos comunistas que de pronto se quedaron sin partido, apretaron los dientes y siguieron siendo comunistas; muchos trotskistas que vieron defraudadas sus esperanzas en una salida revolucionaria de las crisis de los socialismos del Este y que se cansaron de las pequeñas disputas intestinas y mantuvieron su empeñada apuesta revolucionaria, muchos intelectuales militantes hartos de las rutinas internas de los partidos, se negaron a la trivialidad, muchos otros resistieron las tentaciones académicas y se aferraron a sus convicciones. El aislamiento y la soledad, por momentos los enemigos más temibles, acompañaron como una sombra oscura, impenetrable, a los que tratamos de defender nuestra identidad sin cristalizarlos en ciegas certezas. La revisión crítica, la dureza de la auto-crítica, el avanzar a tientas, son muy difíciles de sostener cuando se está solo. La tentación de descansar "en la silla que está ahí, en el borde del camino" es muy fuerte...; el riesgo del resentimiento —y aún del cinismo— muy alto...

Quizás allí está la clave para explicar como aún en estas condiciones tan desfavorables, aún en medio de la penurias de medios y de la falta de reconocimiento estemos asistiendo a una verdadera explosión de revistas alternativas, de izquierda, socialistas que —en nuestro país— tiene pocos antecedentes. Nuestra *El Rodaballo*, *Causas y Azares*, *El Ojo Mocho*, *Doxa*, *Dialéctica*, *Acontecimiento*, *Cuadernos del Sur*, *Razón y Re-*

volución. *Tesis II*, multitud de revistas estudiantiles, y otras, más ligadas a organizaciones partidarias como *Periferias*, *Debate Marxista*, *Herramienta*, son otros tantos ámbitos en los que nos refugiamos para seguir siendo y produciendo. Sin embargo el riesgo de la endogamia, de los pequeños narcisismos, de la falta de respuestas y de debates entre posiciones, de la marginación y de la ineficacia política sigue acechando. Por suerte, por necesidad colectiva quizás, ronda un espíritu (¿el de Marx?), que aparece signando un nuevo fenómeno organizativo que poco a poco, superando susceptibilidades y rompiendo con sectarismos heredados va constituyéndose en un camino para el reagrupamiento. Nos referimos a los encuentros de revistas, jornadas, congresos, seminarios, en los que se discute, se dialoga y se confrontan opiniones y puntos de vista. Se trata de una forma organizativa que suple los tradicionales canales estancos de discusión internacional al interior de las corrientes partidarias y que aprovechando las facilidades del correo electrónico y de Internet permite un acercamiento directo, no mediado por jerarquías partidarias y los "contactos" celosamente monopolizados.

Tuvimos la ocasión de participar en dos de estos eventos: el Congreso Marx Internacional, realizado en la Universidad de París X en septiembre de 1995, organizado por *Actuel Marx*, y más recientemente en el organizado por *Rethinking Marxism* en la Universidad de Massachusetts bajo el lema: "Políticas y Lenguajes del Marxismo Contemporáneo" en diciembre de 1996. En ambos casos se trató de una experiencia personal muy estimulante, pero más allá de este aspecto, ambos fueron un éxito rotundo tanto en cantidad como en calidad en términos de participantes y debates.

El encuentro de París tuvo además una significación político-cultural de primer orden: logró romper un clima enrarecido en el que la sola mención de Marx, además de demodé, era sospechada de anacronismo y dogmatismo, y por lo tanto su destino era el de la marginación del circuito intelectual y académico. Orientado a un balance crítico y prospectivo de la tradición marxista, la participación de personalidades francesas como Etienne Balibar, Jacques Texier, Lucien Sève, Alain Lipietz, Catherine Samary, Maurice Godelier, Paul Boccara, Michael Löwy, Tony Andreani, Jean Marie Vincent, Pierre Salama entre otros muchos, a las que se sumaron Fredric Jameson, Elmar Altvater, Perry Anderson, Boris Kagarlitsky, Samir

Amin, Nilos Tertulian, Doménico Losurdo, Milos Nikolic, Enrique Dussell, garantizó un tratamiento del tema de gran nivel teórico, a la vez que de gran diversidad de enfoques.¹ Los debates se llevaron a cabo en un clima de tolerancia, por momentos excesivo, ya que impuso un voluntario alejamiento de toda definición política o teórica que pudiera afectarlo. De todas maneras, los argentinos que constituíamos la presencia más numerosa dentro de la representación latinoamericana, dimos la nota polémica —tanto como para hacer honor a nuestra fama. En efecto, la organización de los talleres —cada uno de los cuales quedó a cargo de cada una de las revistas participantes— había previsto un taller sobre América Latina donde se desarrollarían nuestras exposiciones; criterio que fue discutido, ya que suponía mantener una cierta división tradicional de tareas donde los dotados que acceden a "la teoría" son los representantes de los países centrales y los demás —salvo algún caso excepcional— quedan relegados a los "casos particulares"... El Congreso en los EEUU, por su parte, mostró un grado relativamente menos problemático de desarrollo del marxismo en el ámbito anglosajón y, al mismo tiempo, su capacidad para constituirse en eje de una convocatoria que incluyó los estudios de género, las nuevas políticas de identidad e incursionó en campos tan alejados entre sí como la filosofía de la matemática, la teoría del valor y el cine alternativo. Imposible reseñar una actividad tan rica y multiforme, aunque quizás sí ofrecer algunas impresiones. La más destacable y sorprendente es la revalorización del pensamiento de Althusser, cuyas líneas teóricas parecen poder rescatarse para incorporar los aspectos productivos de las críticas posmodernas. Un síntoma de esto fue la destacada actuación de Etienne Balibar y de la representación francesa, que fue quizás la más calurosamente recibida. Otro costado interesante, y prácticamente no transitado en nuestro ámbito, es la línea de investigación de carácter epistemológico que trata de releer el marxismo en clave de los últimos desarrollos de la ciencia moderna. El problema de las minorías "nacionales" —sin dudas el que suscitó los debates e intervenciones más polémicos— junto con el lugar destacado que tuvo el tratamiento del zapatismo, fueron los temas de carácter más inmediatamente político.² Tampoco la Argentina está ausente de esta tendencia: los encuentros realizados en Rosario en 1994 y 1995 fueron pioneros en este sentido. El año pasado además participamos en un encuentro realizado en mayo en Montevideo auspiciado por la revista hermana *Alfaguara*. Junto con *Praxis*, *Brazil Revolucionario* y otras revistas brasileñas que ya venían realizando diversas iniciativas de colaboración y apoyo mutuo, se acordó realizar un nuevo encuentro para este año en la Universidad de Santa Catarina, Florianópolis en torno a los 80 años de la revolución de Octubre. Además nos damos el lujo de tener una lista de correo electrónico *Marxjour* que se dedica a difundir los sumarios de revistas marxistas de todo el mundo con el objeto de facilitar el intercambio de artículos.

Poco a poco esta modalidad organizativa "en red" se va afianzando. Los artículos y los autores empiezan a circular entre las revistas, rompiendo forzadas "exclusividades", se producen también algunas —todavía aisladas— intervenciones conjuntas en el campo político-cultural, como la solicitada sobre "el nuevo patriciado" que firmaron varias de ellas. Por otra parte, ya van dos años de funcionamiento del "Taller de Debates para un proyecto socialista" en el que participan miembros de varias revistas: *El Rodaballo*, *Dialéctica*, *Causas y Azares* y en cuyas reuniones participaron integrantes de muchas otras, así como profesores, alumnos y simplemente interesados en el tema. En diciembre de ese año, como culminación y cierre de sus actividades, se llamó a una reunión de revistas para intercambiar ideas y sugerir proyectos. ¡Nos juntamos nada menos que trece revistas! Y eso que fue una convocatoria improvisada donde funcionó más que nada el boca a boca. Allí se tiraron varias propuestas: realizar debates sobre temas de interés a partir de intervenciones y/o artículos previamente estudiados; hacer un evento anual de carácter teórico capaz de disputar seriamente con las tendencias hegemónicas en el ámbito académico e incluso tender a un nucleamiento organizativo más ambicioso como una Asociación de Revistas... En fin, quedamos en seguir discutiéndolo. *Eppure si muove*.

Ya está en plena etapa preparatoria un nuevo evento internacional: "Encuentro internacional *El Manifiesto Comunista, 150 años después*" a realizarse en 1998 y coordinado por la asociación *Espaces Marx*, del que ya circulan por Internet varios trabajos preparatorios; se ha anunciado el segundo congreso Marx Internacional "Capitalismo: crítica, resistencia, alternativas", a realizarse en octubre de 1998 en la Universidad de París X, organizado por *Actuel Marx*, e iniciativas similares en España donde se organiza un encuentro de revistas en mayo con el lema "El trabajo intelectual crítico, hoy". Un párrafo aparte merecerían los numerosos foros de discusión, listas de difusión y publicaciones electrónicas que circulan por Internet y que —ya no tan tímidamente— están tratando de utilizar la tecnología del capitalismo globalizado para globalizar también la lucha teórica y política contra él. Nos veremos seguramente en alguno de esos encuentros...

1. En el Comité de Programación participaron un gran número de revistas francesas cubriendo un espectro muy amplio de líneas teóricas: *Alternatives Économiques*, *Nouvelles questions féministes*, *Raison Présente*, *La Pensée*, *Ecologie Politique*, *Futur Antérieur*, *Politis la Revue*, *L'Homme et la Société*, *Critique Communiste*, *La Revue*.

2. *El Rodaballo* publicó dos ponencias presentadas en el Congreso Marx Internacional en su n° 4: "Cinco tesis sobre el marxismo realmente existente" de Fredric Jameson y "Dónde está y dónde se perdió el pensamiento socialista argentino" de Irene Muñoz. *Actuel Marx* ha editado un primer volumen de los trabajos presentados en *Congreso Marx International*, París PUF, 1996. Cent ans

El Rodaballo,
El Ojo Mocho,
Acontecimiento,
Cuadernos del Sur,
Dialéctica,
Debate Marxista,
Herramienta,
El Rodaballo,
Causas y Azares,
El Ojo Mocho,
Acontecimiento,
Tesis II,
Debate Marxista,
Herramienta,
El Rodaballo,
Causas y Azares,
El Ojo Mocho,
Dialéctica,

de *Marxisme. Bilan critiques et prospectives*.

3. Las sesiones plenarios fueron: "Conocimiento, Ciencia y Marxismo" a cargo de Richard Wolff, Jack Amariglio, Sandra Harding y Vandana Shiva; "Raza y clase: un diálogo" a cargo de Antonio Callari, Etienne Balibar y Cornel West; "Emplazamientos del poder" a cargo de Andrew Parker, Wendy Brown, Judith Butler, Wahneema Lubiano; "Socialismo(s) posmoderno y la lucha zapatista" a cargo de Carmen Deere, Roger Burbach, Arturo Escobar y Fernanda Navarro.

4. El comité de preparación en Francia está integrado por Toni Andréani, Paul Boccara, Suzanne de Brunhoff, Antoine Casanova, Patrice Cohen-Séat, Christine Delphy, Jean Magnadas, Henri Maler, Claude Mazauric, Catherine Samary, Lucien Sève, Jacques Texier, Georges Labica y Michael Löwy. Las consultas y adhesiones se reciben en *Rencontre internationale Le Manifeste communiste, 150 ans après, Espaces Marx*, 64 boulevard Auguste Blanqui, 75013 Paris o *Espaces_Marx@internatif.org*.

5. Las consultas y ponencias se reciben en *Actuel Marx*, 19 Bd du Mid, 92000 Nanterre France o en Jacques.Bidet@u-paris10.fr



A propósito de dos textos de León

Rozitchner: *Las Desventuras del*

Sujeto Político (El Cielo por Asalto,

1996) y *La Cosa y la Cruz*

(Losada, 1997)

LA COSA POLITICA Y EL NIDO DE VIBORAS

Uno

Es fácil porque es casi de rigor decir que un texto filosófico realmente importante lo es porque constituye algo *nuevo* (que no es lo mismo, y es más bien lo contrario, de una "novedad"). Quiero decir: porque tiene un cierto poder *fundacional*. No es tan fácil, sin embargo, identificar aquello que "funda", localizar como se suele decir el *vacío* que viene a ocupar, el *agujero* que viene a llenar. En el caso de *La Cosa y la Cruz*, es menos fácil todavía: uno tiene la sensación de que esa fundación ocurre en la lectura misma (es un libro que hace una inaudita violencia al sentido común del lector "filosófico"), y de que a pesar de esa violencia la fundación ocurre, como si dijéramos, en los *intersticios* entre la Cosa y la Cruz: en esa *conjunción* que adelanta lo "nuevo" desde el propio título. Cada uno de los términos de ese título, en efecto, ha sido interrogado innumerables veces en la historia de la filosofía. Incluso si nos limitamos al pensamiento más cercano a nosotros, *la pregunta por la Cosa* es, literalmente, un enunciado ya canónico de Heidegger, aunque aquí, más bien, la Cosa en juego es *Das Ding*: la "cosa" freudiana, la indefinible materia pulsional que se agita en el fondo oscuro de nuestras pasiones y nuestros intereses, de nuestras ideas y nuestros amores; la pregunta por la Cruz, por otra parte, recorre implícitamente tramos decisivos de la obra de Marx o del propio Freud. Pero ¿la pregunta por la *relación* entre la Cosa y la Cruz?

Rozitchner cree poder rastrearla mucho antes, en los avatares del espíritu (pero, sobre todo, de la carne) agustiniano. Y, hay que decirlo, la elección no es caprichosa, aunque sea *arbitraria* (en el sentido de que establece un verosímil *arbitraje* entre las muchas opciones pensables): San Pablo aunque nada desestimable, como el propio Rozitchner lo apunta, no hubiera sido lo mismo, por más obviamente "ideológico", por menos "escritural": en Pablo no

hay el poderoso *estilo*, la potente *literatura* que hay en Agustín, y en la cual quedan por así decir inscriptas "de revés" las operaciones *políticas* de la filosofía o la teología. Pero permítasenos revisar, un poco "pretextualmente", las anterioridades que acabamos de citar.

La Pregunta por la Cosa. En Heidegger, la pregunta, formulada desde la interrogación al inalcanzable *noumeno* kantiano, termina siendo: ¿quién es el Hombre (o mejor: el *Dasein*, el "ser ahí" de lo que se llama a sí mismo Humano)? ¿Qué hay de la Cosa en el *sujeto*? ¿Qué hay de ella en el Lenguaje, en "la casa del Hombre"? ¿Cómo se las arregla el Hombre para no perderse en la banalidad de las cosas y dirigirse, realmente, a la Cosa? La respuesta ya dada de antemano pero retomada incansablemente es la de una entrada en la historicidad radical condicionada por el descubrimiento de que el Hombre es un "serparalaMuerte". La respuesta, pues, está dada no por las *posibilidades* (infinitas) del Hombre abstracto del humanismo ilustrado, sino por los límites infranqueables del sujeto concreto de la Modernidad, enajenado en los sueños de inmortalidad de la Técnica. Freud parece muy alejado de todo esto; sin embargo, ¿no hay también en él (como hay simultáneamente en Weber y en Lukács, o posteriormente en la Escuela de Frankfurt, y finalmente en Foucault) la idea de una *técnica civilizatoria* que tiende a ocultar, a desplazar, la Cosa incuantificable e incodificable que produce la Cultura como "malestar"?

La pregunta por la Cruz. Los límites de la Modernidad heideggeriana son también, en cierto sentido, los de Marx y Freud. Sólo que aquí la Cruz es el símbolo de un *ocultamiento* de lo que la Técnica (en el sentido amplio que Heidegger le da a este término) ha *sustituido*, de manera ya irrecuperable, del consuelo religioso. La Cruz es, en ellos, una supervivencia perfectamente explicable (por la Ideología o por la Neurosis, entre las cuales, en este registro, no hace falta hacer distinciones); pero condenada al fracaso. Respectivamente: la Cruz es el opio de los pueblos, la Cruz es una ilusión sin porvenir. Claro que esta simplificación no basta, si se recuerda que desde la "religión del Estado" que el joven Marx criticaba en Hegel, hasta la "religión de la mercancía" que permite el

monumental desmontaje de *El Capital*, para Marx la Cruz, o cualquiera de sus equivalentes, es un síntoma en el cual leer una Verdad del Sujeto que estalla en la modernidad capitalista, pero que está ya en la Historia desde mucho antes. Freud retoma sin saberlo ese "descubrimiento" marxiano; y Rozitchner, a su manera, sigue a Freud sin abandonar a Marx. Lo sigue en la búsqueda del *fundamento material* (que en Freud es decir "libidinal") de esa "ilusión" que viene a tapar el agujero de la Cosa. Y por consiguiente, lee a San Agustín desde una *política del síntoma*, que es la de la interrogación por sus orígenes (por los orígenes de aquella relación entre la Cosa y la Cruz) y no como se entiende la política ahora desde un intento de simple *disolución* del síntoma. Y allí Rozitchner descubre la *enormidad* de la operación agustiniana (es decir, su desmesura, su inhumanidad, pero también su importancia histórica, consistente en la más gigantesca empresa de liquidación de la singular *materialidad* deseante a manos de la "universal" *simbolicidad* del Código. Agustín, se sabe aunque se dice poco, quizá por el efecto de incredulidad que provoca, es (en el siglo IV!) el "inventor" de la noción (tan astutamente explotada por la teoría marxiana de *El Capital*) del "equivalente general", en cuyo lugar el santo encuentra nada menos que a la santísima trinidad de Dios, el Dinero y el Signo; hubiera agregado el Faló, que a su manera está, de todos modos, aunque no dicho, y Lacan no hubiera tenido que nacer. Y no se crea que exageramos: "Los signos dados", dice en *De Magistro*, "son los que mutuamente se dan los vivientes para manifestar, en cuanto pueden, los movimientos de su alma, ya que son los que *introducen el deseo*..." O bien: "Sin discusión, las palabras (*verba*) son los más importantes entre los signos humanos, pues en ellas se expresan y con ellas se comunican la mayoría de los pensamientos; y también de los deseos...". Y todavía: "Entre el signo y la cosa, media el pensamiento... Este ocupa un lugar mediador entre el lenguaje y la cosa... el signo principal de la cosa es el *concepto*, no la voz...". Y así sucesivamente. Y explica Maurice Beuchot: "Otro rasgo de la mediación que en San Agustín ejerce el pensamiento entre lenguaje y cosa es que el pensamiento causa al lenguaje, es la condi-

ción *sine qua non* del lenguaje; no hay palabra, y por lo tanto no hay cosa, si antes no hay un concepto que la apoye...". En fin ¿para qué abundar? Agustín, auténtico fundador de la semiótica occidental, se autoerige en líder de la cruzada cristiana de eliminación de la materia (y no en un sentido vulgar: el signo, por supuesto, también es *material*, ya que produce efectos; pero Agustín, justamente, *opone* "la cosa" al signo, y hace descansar todo en el concepto, enviando la materia al rincón de los trastos despreciables, los que distraen de la contemplación ascendente de los conceptos, en cuya cima está Dios). Como dirá muchos siglos después Hegel, con expresión más que sugestiva: "La Palabra es el asesinato de la Cosa...".

Dos

Rozitchner se propone, con gesto altivo pero no soberbio, revolver el rincón, resucitar el cadáver, rescatar la Cosa, restaurar el poder que tiene sobre el propio Agustín (por ejemplo a través de la voz de Mónica, su madre, esa voz que el ex-pecador se niega a escuchar para confiar sólo en el concepto determinador de la Palabra paterna), poder que el santo experto *yudoka* quiere usar contra la propia Cosa, para sacarla del medio de una vez para siempre y por los siglos de los siglos. En este sentido, el cristianismo de Agustín es al mismo tiempo una *culminación* y un *punto de arranque*: es la culminación de un proceso de abstracción que (como señalaron Nietzsche, Adorno, el mismo Heidegger) empieza ya en el platonismo, pero que está dirigido a liquidar la materialidad pagana y politeísta de la primitiva religión griega y cuyos efectos históricopolíticos amenazan la unidad del Imperio Romano, tan añorada por el filósofo de Hipona. Y es el punto de arranque del orden occidental de lo *cuantitativo*, pensado como proceso de acumulación de equivalencias reductibles a la Unidad: también y no es poco a la Unidad Monetaria (a la unificación del signo que hará desaparecer como por arte de magia la diversidad de la Materia), que es la que a la larga hará posible lo que Agustín, claro está, no puede siquiera soñar: el Capitalismo. Buen hombre del Inconsciente, Agustín no sabe lo que hace, pero hace lo que *debe*. Su deuda con (su culpa por) la Materia renegada, lo transforma en algo así como el protopadre de un sistema en el que los sujetos viven su culpa como deuda, y actuando el retorno de ese reprimido se dedican al Intercambio.

En esta encrucijada, Rozitchner, que empieza por Freud (incluso para señalar sus insuficiencias) se reencuentra con Marx y se desencuentra con Weber: no hace falta esperar al protestantismo, aunque éste ofrezca la ocasión histórica, ya que el cristianismo casi desde el principio pone la *condición "espiritual"* del capitalismo. La reconciliación no es casual: como recordábamos hace un momento, Marx empieza su carrera teórica con una crítica de la *religión política* del Estado moderno, y la culmina con una crítica de la *religión económica* de la mercancía.

La religión (y en particular el cristianismo, donde la renegación de la *maternidad* es la otra cara de la de la materialidad) es más que opio y es más que ilusión: es la *estructura misma* del mundo moderno, en la cual la astucia del Espíritu consiste en negar la Materia en su totalidad para mejor legitimarla en la *parcialidad* (la del Dinero, por ejemplo) que conviene a los amos. La Cruz es la Cosa, pero de ella muestra sólo un trozo, una astilla. Y no se crea que la solución meramente iluminista, positivista y "progre" (la renegación, a su vez, del Espíritu, de la Religión, de la Palabra) es una verdadera respuesta, ya que no es más que su complemento dialéctico, su "negación de la negación": si la Cruz oculta que su origen está en la Cosa primigenia, la Cosa moderna oculta que la Cruz esconde ese origen. La relación entre la Cosa y la Cruz es la matriz misma de la operación verdaderamente ideológica (así como de la operación del "proceso secundario" freudiano), que no consiste simplemente en "ocultar", sino en *fingir que no se está mostrando lo que está a la vista de todos*. La Cosa y la Cruz: lógica de la carta robada.

Una última y tal vez atrevida referencia: el joven Lukács, examinando a Kant, pregunta: ¿Qué es esta *cosa en sí* que no se puede conocer? Y no vacila en responder: ¡el capitalismo! El capitalismo no se puede conocer, viene a decir Rozitchner, porque es el efecto de un gigantesco *desconocimiento*: el desconocimiento de una materia deseante que se vuelve materia perdida, pero transformada en espíritu de *ganancia*. Así que decir que el capitalismo forma parte de la Cosa incognoscible está muy lejos de cualquier reduccionismo economicista: al contrario, es darle al capitalismo toda su dimensión *metafísica*, en el sentido estricto: el capitalismo está más allá de la materia, o mejor dicho, está *contra* la materia, y por eso es compatible (Rozitchner diría: es *constancial*) con el cristianismo. Porque el capitalismo requiere de sujetos que vivan su propia materialidad como una condena, como una cruz: ¿de qué otra manera podría extraerse esa *plusvalía* (ese "plus de goce") que es el impuesto a la culpa por el pecado original y que condena al sujeto a ganarse el pan con el sudor de su frente? Y esos sujetos, el capitalismo los encuentra disponibles, *preformados* por el cristianismo, más allá de los desencuentros (o los disimulos) históricos entre ambos.

Es en esta *relación*, en esta construcción agustiniana entre la Cosa y la Cruz donde mejor se desnuda (se desanuda) el núcleo constitutivamente *criminal* de la cultura occidental, en el sentido de ese crimen que despoja a la Humanidad de su materia íntima, intransferible, para proyectarla al Cielo de la abstracción monetaria, donde todas las culpas particulares quedarán redimidas por la Deuda universal, "globalizada". ¿O acaso no es de este hegeliano asesinato de la Cosa por el Signo de lo que habla Freud en *Totem y Tabú* cuando dice en una transparente metáfora del cristianismo que la Cultura es el producto de un *crimen* cometido en común? Es esa *criminalidad* de la Cultura lo que Rozitchner quiere devolvérmnos, y en ese

sentido es como si nos dijera: *no se olviden de ciertas cabezas* como la de Agustín que contribuyeron a construir estos sujetos que somos hoy. O, como diría Benjamín: que no hay documento de civilización que no lo sea también de barbarie.

Tres

La preocupación, casi diríamos: la obsesión por la cuestión del Sujeto es, por supuesto, una constante en la obra de Rozitchner, desde *Moral burguesa y Revolución o Ser Judío* para acá. Ocupándose de figuras históricas tan disímiles como Freud (*Freud y los límites del individualismo burgués*) o Perón (*Perón, entre la sangre y el tiempo*), o ahora, según promete, de Simón Rodríguez, Rozitchner viene construyendo una filosofía *política* (no en el sentido de una "rama" más de la filosofía, sino en el de la demostración de que toda filosofía es política) cuyas categorías centrales son el Cuerpo, el Sujeto, el Terror. La ubicación de esos términos en la frase anterior es elegida: el Sujeto es algo así como el *puente*, el mediador, entre el Cuerpo y el Terror. Es por la conformación de una cierta forma de la subjetividad que el Terror, instrumento favorito del poder en todos los tiempos, puede entrar en los cuerpos y *hacerlos hacer* u omitir lo que el poder necesita de ellos. La consistencia de esta empresa del poder que está tozadamente por encima de las formas históricojurídicas que adopta la política dominante, así como la consistencia de su examen crítico por parte de Rozitchner que es estrictamente ajena a la estrategia *papermidiática* de la academia actual, con su pusilánime centramiento en aquellas formalidades jurídicas, como si haber "descubierto" las bondades del Estado *constitucional* nos eximiera de lucidez sobre la violencia *constitutiva* de toda forma de Estado, esa consistencia que algunos llamarán "insistencia" (así como se habla de la insistencia del Inconsciente); puede verse cronológicamente desplegada en la colección de ensayos *Las desventuras del sujeto político*. Es decir: puede verse en cuarenta años de consistente insistencia sobre la idea de que pensar es, inevitablemente, pensar desde el Terror y *contra él*. Y de que, por lo tanto, si la Libertad es la conciencia de la Necesidad (Hegel *dixit*), sólo puede ir conquistándose progresivamente, "a los martillazos", empezando por admitir la "roca viva" de ese *límite*: "Y uno sigue pensando, iluso, que piensa no desde el terror sino desde la libertad: que uno es libre de pensar lo que quiera", dice en "La crisis de los intelectuales y el marxismo". Pero ("Filosofía y Terror") "una distancia permanece, aquella que ningún salto teórico permite cubrir: la que liga la carne del hombre que piensa a las condiciones históricas de su realidad, esas que marcan con toda precisión los límites de su pensar, y cuyo contenido está ausente de su reflexión formal". Precisamente: esa misma ausencia





es la condición de lo que la filosofía oficial entiende por "pensar", no queriendo ver que la negación de la *distancia* a la que se refiere Rozitchner le impide a los "filósofos" reconocer el miedo que la atraviesa; le impide, en definitiva, ir más allá de lo *pensado* en el pensamiento, más allá del cálido refugio del gabinete de los correspondientes Institutos, allí donde la práctica por definición del filosofar debería *atravesar ella* la pregunta por su propia institución.

El libro es el testimonio de esa ilusión obcecada, pero también de la vigilancia extrema sobre la tentación de olvidar el muy móxico porvenir de aquella ilusión: lo *real* (que, como el Ser, se dice de muchas maneras: Proceso, Exilio, Malvinas, un largo etcétera que *localiza* sus objetos de reflexión para, justamente, mostrar la "extraterritorialidad" del pensamiento contra un terror ubicuo) se encarga rápidamente de *aterrar*, de "bajar a tierra" el ensueño etéreo del pensamiento puro, del pensamiento que cree poder liberarse de la carne desgarrada del cuerpo. Y es por eso que toda filosofía es (debería ser) "política", porque es el propio *pensar* lo que está marcado por el *miedo*, que es —lo sabemos al menos desde Hobbes— la pasión política por excelencia. Miedo ¿por qué? Miedo ¿a qué cosa? La respuesta a estas preguntas es, justamente, lo más aterrador de todo: es el miedo que *nosotros mismos nos infundimos*, atrapados como estamos, "enroscados", en ese "nido de víboras" que es la subjetividad. O, mejor, que *ha llegado* a ser la subjetividad producida por el terror. Ya no sabemos, verdaderamente, a qué temerle: el miedo no proviene de una fuente externa, que podamos reconocer como el Enemigo, o como una Fuerza superior a la nuestra; todo lo contrario, esa fuerza nos es siniestramente familiar, en tanto es nuestra manera cotidiana de relacionarnos con un poder que en eso acierta Foucault se nos ha vuelto doméstico, e incluso, en situaciones "democráticas", *amable*. Y ello en el sentido estricto: *amamos* nuestro miedo porque es la condición de nuestra existencia; a ese punto ha llegado la astucia de un poder que empieza por apelar sencillamente a lo que, con apresurada jerga, podría llamarse otra vez el "plus de goce" del narcisismo. Esta dura empresa rozitchneriana puede, ahora, leerse retroactivamente desde *La Cosa y la Cruz*: la conformación de la subjetividad como sibilino "nido de víboras" improvisémosnos nietzscheanos quizá no tenga origen, pero tiene un emblemático *comienzo* en la agustiniana liquidación de una conciencia del Cuerpo (carnal y material en primera instancia, pero también corpus de pensamiento múltiple resistente a lo Uno del Terror) y en el consiguiente pasaje de lo que

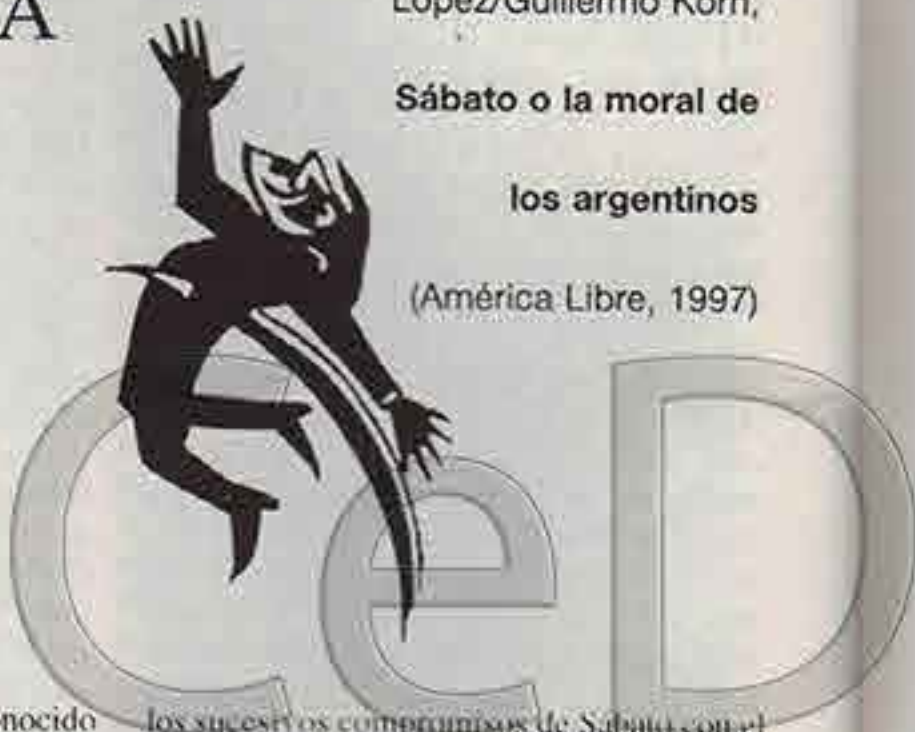
algunos antropólogos llaman la cultura de la Vergüenza a la cultura de la Culpa. En ese pasaje la *interiorización* del Terror externo ha producido una *subjetivación* del dominio y una *psicologización* de la tragedia clásica, que en la cultura occidental anterior al cristianismo era el escenario de identificación con la condición humana. Si en aquél escenario la representación pública de la Vergüenza era la excusa para la catarsis, para la "purgación" del terror, en la privatización del terror apenas nos ha quedado la pura representación del poder encarnado en la anudada, serpentaria subjetividad. Si la política, como le gustaba decir a Napoleón, es la tra-

gedia de la modernidad, más bien habría que decir con Marx que lo es como *farsa* en la que ni siquiera nos queda la modesta catarsis de refinos de nuestros miedos. Esa, y no otra (no la derrota, no la soledad, no la desesperanza, no el escepticismo: todos estos estados pueden ser imaginados como transitorios) es la máxima desventura del sujeto político: la de haberse deslizado de sujeto *trágico*, que enfrenta al terror aunque en ello como a Edipo se le vayan los ojos, a sujeto *cómico*, que mira para adentro preguntándose qué es lo que ha hecho mal.

Eduardo Grüner

EL SENTIDO COMÚN Y LA CRÍTICA

A partir de: María Pía López/Guillermo Korn, *Sábato o la moral de los argentinos* (América Libre, 1997)



La historia cultural argentina ha conocido diversos tipos de intelectuales: intelectuales comprometidos y distantes, profundos y banales, críticos y oportunistas, demócratas y golpistas, nacionalistas y antinacionalistas, comunistas y anticomunistas, progresistas y antiprogresistas... Apelando a un criterio estético más bien elemental, podríamos agregar que hay escritores buenos y escritores malos. Lo singular de Ernesto Sábato como intelectual y escritor es que es todo esto al mismo tiempo. Pero más curiosa todavía es su eficacia en haber construido, a pesar de todo, una imagen de coherencia y rectitud. El gran desafío para la crítica está, pues, en desentrañar a través de qué dispositivos un intelectual comprometido con diversas instancias de poder bajo casi todos los gobiernos de los últimos cuarenta años (Revolución Libertadora, frondizismo, Onganía, peronismo, dictadura militar, alfonsinismo) puede aparecer como el prototipo del intelectual crítico e independiente... Estas paradojas no terminan de comprenderse atendiendo simplemente a la notable capacidad del propio Sábato en adaptar y hacer valer un discurso siempre igual en circunstancias políticas tan cambiantes. Puede conjeturarse que Sábato es el disidente que todo poder desea tener, dado el carácter individual de su protesta y la metafísica vaguedad de su crítica. En ese sentido, sobre

los sucesivos compromisos de Sábato con el poder, se montó la enjundiosa, documentada y casi solitaria crítica de Osvaldo Bayer. Una primera etapa de la tarea crítica ya había sido llevada a cabo por el autor de *Rebeldía y Esperanza* (1993). El ensayo de María Pía López y Guillermo Korn se nutre de esta primera etapa, en la medida en que se apoya también en notable esfuerzo de documentación, pero logra avanzar más allá de la denuncia. Como su título permite inferir, el libro no trata tanto de Sábato escritor como del "efecto Sábato" en la cultura argentina. Explica el fenómeno Sábato no tanto por su necesidad de captar un auditorio como por la necesidad de ciertos auditorios de referenciarse en una figura como Sábato, no tanto por lo que Sábato oferta a la sociedad como la demanda social de alguien como Sábato, no enfatiza tanto la ubicuidad del personaje como las mutaciones de la sociedad argentina que requieren de un referente ubicuo, pero que al mismo tiempo actúe "como si" siempre hubiese estado en el mismo lugar. Sábato es la expresión cabal, prototípica, casi caricaturesca, del sentido común de los sectores medios argentinos (mejor, tanto expresivo como productor de sentido común). Toda la profundidad de su pensamiento no va más allá de racionalizaciones más o menos sofisticadas de sus sucesivas ilusiones y

desencuentros políticos. Es la ideología del justo medio, del "ni muy-muy, ni tan-tan", del "todos los extremos son malos", de "el bien y el mal siempre existieron", etc. Es el vocero de esa franja social de la historia argentina que se quiere popular, aunque no tanto como para ser peronista; que es gorila, pero no tanto para justificar los fusilamientos de la Revolución Libertadora; que es frondizista y modernizante, pero no tanto para aceptar la entrega del país; que es demócrata, pero no tanto para soportar la lentitud de Illia; que saluda con expectativa al general Onganía, pero hasta el límite del Cordobazo; que es nacional y popular, pero no tanto como para ser lopezreguista; que es dialoguista con la dictadura de Videla, hasta que a este demonio también se le fue la mano; que es alfonsinista, pero hasta el punto final de la obediencia debida; que es crítico del alfonsinismo, pero no tanto como para aceptar el menemismo... Nacional y popular, pero con un tinte izquierdista; modernizante, pero con un toque anticientificista, una verdadera *summa* y síntesis del sentido común "progresista" argentino. El ensayo de López y Korn incomoda doblemente, no sólo porque hace objeto de su crítica a un verdadero consagrado nacional, sino porque además ponen en evidencia (esto es, en cuestión) los mecanismos de consagración y a los propios consagradores. No eligen simplemente hacer del propio Sábato blanco de la crítica, sino que escogen el camino de un rodeo: su libro es una crítica de la ideología argentina a través de uno de sus portavoces y productores más eficaces. Así pues, la crítica a Sábato es la crítica del sentido común (en el sentido gramsciano del término, crítica de la ideología dominante devenida "filosofía espontánea"). La crítica dirigida a Sábato se vuelve así contra el lector, pues si como Gramsci quiere, "todos los hombres son filósofos", recíprocamente el filósofo es todos los hombres, o bien, expresado en otros términos, todo argentino medio es (o quiere ser) Ernesto Sábato. "Sábato puede ser el escritor argentino, y el defensor de los derechos humanos no por la integridad de su trayectoria intelectual y política sino porque es parte de una sociedad que, en alguna medida, optó por el silencio o la delación. Al silencio —a la falta de expresiones de cuestionamiento o reclamo— de Sábato en el almuerzo con Videla, corresponde el propagandismo del régimen militar que cultivaron muchos argentinos. Desarmar a Sábato es, de algún modo, desarmarnos a nosotros mismos" (p. 18). La crítica no es nunca externa al texto: los autores no "critican" a Sábato confrontando las ideas de éste con las suyas propias, sino que someten su discurso a una crítica interna, deconstructiva. Ausente de calificativos, pero no de humor, sobria, pero implacable, la paciente y minuciosa labor crítica de López y Korn sigue el itinerario de Sábato deconstruyendo cada una de sus figuras: el Sabio, el Santo, el Anciano Venerable, el Hombre del Pueblo, el Rebelde, el Heterodoxo, el Maldito, el Humanista, el Profeta, el Mártir, el Maestro de la Juventud... El método de la crítica, de Marx a Gramsci, opera mostrando lo particular tras la apa-

riencia de lo general; develando lo histórico donde aparece como natural; politizando lo que aparece como neutro, más allá de la política. También aquí la crítica opera develando el carácter histórico, construido, de todo lo que espontáneamente aparece como natural o esencial: Sábato y su público. No se trata, pues, de aceptar por sí misma la gran masa de reconocimiento social a Sábato, ni de declararla viciada de antemano: "más que aceptar la enumeración de reconocimientos —que van desde el brindado por los lustrabotas en las calles hasta la sucesión de santificadoras críticas extranjeras—, es necesario indagar acerca de su génesis, de su legitimidad, de su construcción histórica" (p. 11). Y más abajo los autores explicitan su método: "hay que historizar el personaje de Sábato. De algún modo, deconstruir el proceso de beatificación que el mismo escritor incentiva [...]. Desarmarlo en sus mecanismos interiores, en sus pequeños pasos, en sus mínimos procedimientos, para poder pensar a Sábato fuera de los demonios y de los santos. Es una tarea, por supuesto, además de teórica, política. Porque el proceso de santificación que se ha construido alrededor de Ernesto Sábato —y en el cual él ha intervenido activamente— es una clave central de la cultura y del campo político argentino" (pp. 14-15). Otro ejemplo del eficaz ejercicio de este método por parte de los autores lo constituye su crítica a la visión esencialista de Sábato en relación a los géneros (p. 55). Si bien el libro se inscribe dentro de la crítica ensayística, los autores incursionan con solvencia en ciertos tramos de la historia de las ideas, como su reconstrucción de la disgregación del grupo *Sur* tras la caída del gobierno peronista, su abordaje de la recepción local de Mounier, Camus y Sartre, también en los 50, o su seguimiento del itinerario de la revista *Gente*. Abordan también el lugar de Sábato en los medios masivos, destacándose su análisis televisivo de "Hora Clave", y la relación funcional entre "Mariano" y "Don Ernesto", el Comunicador y el Sabio. Pero uno de los tramos más agudos del libro quizás sea su tratamiento del humanismo de Sábato. Inspirado en la crítica sartreana del humanismo abstracto que le sirve de epígrafe al capítulo (p. 65), los autores desmontan la apelación de Sábato al "hombre concreto". Sábato entiende por "concreto" al "hombre de la calle", al "hombre corriente", al "humilde", al "hombre sufriente". Pero su humanismo de lo "concreto", su amor por un hombre sin atributos ni determinaciones ("Ni blanco ni negro; ¡hombre concreto! Ni yanquis ni marxistas; ¡hombre concreto! Ni vietnamitas ni marines; ¡hombre concreto! Ni judíos ni palestinos; ¡hombre concreto!", p. 67), su amor por la humanidad por fuera de la humanidad, su humanismo de la equidistancia perfecta, lo asemeja al humanismo de la Cruz Roja. Mientras para el sentido común lo concreto es lo dado, lo inmediato, lo visible y tangible, para el método de la crítica, de Marx a Kosik, lo concreto es mediato, "síntesis de múltiples determinaciones", esto es, lo históricamente producido. El "hombre concreto" de Sábato, en cambio, el hombre pre-ideológico, el hombre pre-político, en

suma, el hombre pre-histórico, es el hombre cosificado, inscripto en la esfera de lo que Kosik denominaba la "pseudooncreción". No hay hombre concreto, recuerdan los autores, más allá de las clases, de las nacionalidades, de las ideologías, sino en ellas (p. 68). La crítica (Marx *dixit*) no teme las consecuencias de su propia lógica, ni el enfrentamiento con los poderes estatuidos. Es así que Guillermo Korn y María Pía López, fiel a su espíritu, llevan dicho método hasta las últimas consecuencias, internándose en las aristas aparentemente menos cuestionables de Sábato, como su función en la CONADEP en los 80 (de la que fue presidente), o su más reciente padrinazgo de la FUA. No está de más recordar el significado de la Comisión Nacional sobre Desaparición de Personas, aquel intento transformista del alfonsinismo de clausurar el movimiento por los derechos humanos, en tanto movimiento social independiente, estatalizándolo como Secretaría de Derechos Humanos. Insistamos. Intento, parcialmente logrado, de transformar un reclamo social en un Derecho, de estatalización de un movimiento social, de subsunción de la sociedad civil al Estado, mediado por un organismo de notables presidido por Ernesto Sábato. Aquel 20 de diciembre de 1984, con la entrega del Informe ("Nunca Más") a las autoridades gubernamentales, se consagraba simbólicamente el traspaso del poder constituyente al poder constituido. Al movimiento por los derechos humanos se les agradecían los servicios prestados. Ahora, el Estado democrático emblemático en el dúo Alfonsín-Sábato, sería garante necesario y suficiente para velar por ellos... Además, el propio Sábato, recordémoslo, coincidió en lo "inconveniente" de incluir en el informe público la lista de los represores, y ante el "malestar" castrense por la aparición del *Nunca Más* en las ediciones de EUDEBA, presentó el volumen por tévé, junto al entonces Ministro del Interior Antonio Tróccoli, enfatizando una y otra vez el carácter terrorista... de la izquierda en los 60 y 70 ("El terrorismo y los crímenes cometidos por el terrorismo desde la década del 60, prepararon el camino y dieron el pretexto para el desencadenamiento de este otro terrorismo, el único que podemos nosotros, la Comisión, presentar en este momento", p. 77). Sábato es entonces —como desde otro lugar lo fueron un Neustadt o un Grondona— vocero de esa franja social que siete años antes reclamaba orden y hoy democracia. "Si en el 76, cansados de política, le habían sonreído a Videla; en el 83, cansados de represión, piden el reinado de la ética: el



dúo Sábato-Alfonsín cumplirá con los requisitos" (p. 79).

Los autores cierran el volumen mostrando las paradojas del progresismo argentino, en tanto la Federación Universitaria Argentina premia en nombre de la democracia a un hombre cuyos avatares políticos no siempre lo muestran cercano a sus valores ni sus instituciones, o busca defender la ciencia y la investigación en la figura de un anciano que hace gala de oscurantismo. Vale la pena transcribir la conclusión de la obra: "Los reconocimientos tienen más que ver con el carácter balsámico, legitimador y quietista que tiene su discurso. Y con el aura de sabiduría que ha sido construida alrededor de su persona y que vuelve superflua la atención sobre los argumentos. Los dirigentes estudiantiles se legitiman al legitimarlo como modelo de intelectual comprometido. Dicho de otro modo: eligiendo a un intelectual que apenas cultivó un tenue progresismo y la seducción de un juvenilismo fácil, se eligen como administradores de fotocopiadoras y de reglamentos excluyentes. Nombrando como modelo al procurador de un discurso sin historia y sin sujeto (que le permite ubicarse en toda historia y junto a cualquier sujeto) los queridos y cercanos muchachos se regodean en su realismo político, y se permiten citar los gritos del insurrecto Mayo francés para acompañar al desarme de la universidad que procuró una vieja insurrección argentina. El progresismo oficializado es un baile de tristes máscaras, en el que hay que jugar a la concordia general, evitar los exabruptos y el real dramatismo de la historia. Nada mejor para el momento que quien ha logrado hacer del dolor una máscara facial" (p. 136).

Horacio Tarcus



Correo de lectores

A partir de este número abrimos una nueva sección destinada a la comunicación directa con nuestros lectores, a quienes desde ahora invitamos a escribirnos. Transcribimos a continuación los párrafos centrales de dos cartas recibidas que retoman y discuten algunas ideas del reciente libro de Horacio Tarcus, **El marxismo olvidado en la Argentina**: **Silvio Frondizi y Milcíades Peña** (El Cielo por Asalto, 1996), así como una respuesta del autor.

Sobre Peña, Moreno y la tragedia

Sr. Director

Buenos Aires, enero de 1997



Dos hechos se conjugaron para enviarme estas breves líneas: uno, la aparición del excelente libro de Horacio Tarcus, **El marxismo olvidado en la Argentina**; y dos, el décimo aniversario de la muerte del fundador de una de las corrientes trotskistas más importantes de Argentina y Latinoamérica: Nahuel Moreno (21-I-1987). Para el conocedor del tema, la ligazón entre ambos hechos es clara: Milcíades Peña y Nahuel Moreno. Adolescente el primero, ve en Moreno su maestro, ingresa a su organización partidaria, para luego distanciarse políticamente, hasta su suicidio en 1965. El mencionado libro trata con rigor y exactitud dicho periplo, recorriendo por uno de los intelectuales marxistas más claros que dio nuestro país. Pero para nosotros (ex militantes de la corriente morenista, y hoy sin filiación partidaria alguna), Moreno es también un "marxista olvidado", a pesar de poseer ciertos santuarios (y los dos tomos de historia de **El trotskismo obrero e internacionalista en la Argentina**, editados por el MAS, son una muestra). Creemos que es así, que no se lo ha valorizado (y criticado) lo suficiente, y que su figura —retomando el concepto de Lukács utilizado por Tarcus— entra dentro de lo trágico.

A principios de los años 40, empapándose en las disputas que vivían los primeros trotskistas en el país (Gallo, Justo...), Moreno ve la necesidad de intervención política y sindical a través de una organización (no por casualidad su primer trabajo es "El partido"). De allí su traslado a Villa Pobladora, con la perspectiva de activar en los frigidísimos de la zona de Avellaneda (hecho éste que recal-

ca y sobredimensiona la "tradición partidaria"). Paralelamente, incorpora análisis históricos y teóricos, vinculando los clásicos del marxismo con los rasgos característicos de la formación social argentina y el fenómeno político que entonces comienza a surgir: el peronismo (mérito que le reconoce Tarcus). Este criterio de "praxis", de teoría unida a la práctica política, fue una constante a lo largo de cuatro décadas. La mayoría de sus críticos (Coggiola, R. Astarita) le achacaron un centrismo inveterado, desapego teórico y vicios burocráticos. Muchas de estas cuestiones fueron puntualizadas por él mismo (como la "Carta del CC al PST argentino", de 1979, o el "Anti-Identikit" de 1981), aunque sin duda fueron insuficientes para torcer rumbos y metodologías fuertemente enraizadas, no sólo entre los cuadros (incluido el propio Moreno), sino en la propia base militante.

Si bien Moreno no puede ser comparado con los grandes marxistas clásicos, tampoco se vio atado a lo que Tarcus cuestiona como un marxismo "almúdico". Recordemos, por ejemplo, que se atrevió a revisar y aggiornar aspectos de la teoría de la revolución permanente a la luz de nuevos hechos; que trabajó categorías descuidadas por el marxismo, como la de "régimen político"; o contribuyó a redefinir categorías leninistas, en sus debates con Mandel, como clase, conciencia, táctica, estrategia, etc. En ese sentido, su texto **El partido y la revolución** (1973) merece integrar el corpus teórico del marxismo actual. En **Escritos sobre la revolución política** previó ciertas líneas directrices sobre los sucesos que empezaban a sacudir a los países del Este, y en **Lógica marxista y ciencias modernas** incursionó incluso en el campo de la epistemología y su vinculación con la ciencia política, abarcando autores como de la Volpe, Sartre, Naville y Piaget.

En 1979, polemizando con **Democracia socialista y dictadura del proletariado** de Mandel, escribe una respuesta punzante y corrosiva, dentro de lo que considera enrolado en la ortodoxia: **La dictadura revolucionaria del proletariado**. Ambos escritos han pasado a formar parte del acervo teórico del

marxismo internacional. Otro texto de debate político, "La traición de la OCI", más allá de polemizar con una corriente trotskista francesa, repasa los orígenes del revisionismo marxista, desde el posibilismo bersteniano hasta el maoísmo, pasando por las posturas de Stalin-Molotov frente al gobierno de Kerensky, la política del POUM en España, etc. En el último tramo de su vida avanzó ideas que levantaron polvareda, como sus trabajos sobre el concepto de revolución, situación revolucionaria, condiciones objetivas y subjetivas, etc. **Las revoluciones del siglo XX** da cuenta de dichos esbozos, que se vieron interrumpidos por la muerte.

Tarcus, en su citado libro, hace un paralelo de la relación entre Peña y Moreno con dos figuras muy caras al primero: Alberdi y Sarmiento. El tucumano, modelo del intelectual, frío, equivale a Peña; y el sanjuanino encarnación de la acción y la pasión (que lo condujeron a errores mayúsculos) es parangonado a Moreno. Habría que agregar que, como supo ver Luis Franco, Sarmiento también se preocupó (bárbaramente) por la teoría, pudiendo ser considerado un exponente embrionario de la praxis marxista. Sarmiento (como Moreno) no sería, entonces, la pura acción, sino la aspiración a una síntesis: comprometido con su tiempo, acompañando los procesos reales en vías de transformar la realidad...

Moreno se definió como "un hombre de partido" y en esa perspectiva hay que juzgarlo. Para algunos la crisis actual de la corriente que fundó es el resultado ineluctable de su propia política. Sin pretender librarlo de toda responsabilidad en este proceso, lo que queremos plantear es que se trata, también, de una figura trágica. Así pueden entenderse muchas de sus expresiones en el libro **Conversaciones con Nahuel Moreno**, una especie de testamento político, cuando el hombre que dedicó toda su vida a construir la organización, reconoce con un dejo de amargura: "en cuanto a las posibilidades objetivas de la revolución, soy optimista, pero en cuanto al factor subjetivo, debo reconocer que el panorama es poco halagüeño". Y a modo de balance personal, remata: "siempre he bregado por el trabajo colectivo, la creación de equipos... En ese sentido, la mejor dirección partidaria fue la de fines de los 50; causas objetivas por un lado, y subjetivas, particularmente errores míos, hicieron que se rompiera: moriré con esa duda y esa pena".

La brecha ("el agudo contraste", decía Moreno) entre las condiciones objetivas a nivel mundial y el elemento subjetivo, la organización revolucionaria, desgraciadamente, sigue siendo inmenso. La muerte de Moreno (como también la de Mandel) amplían ese vacío y desperdigán fuerzas revolucionarias, la mayor de las veces convertidas en sectas autoproclamadas, con estructuras esclerosadas, repitiendo un cuadro de situación que se mantiene igual a sí mismo desde 1938, y parece poco capaz de dar respuestas mínimamente correctas frente a los nuevos acontecimientos que el mundo está viviendo.

Guillermo Pessoa

Estudiante de la Carrera de Historia
Facultad de Filosofía y Letras (UBA)

El marxismo olvidado y la tradición guevarista

Sr. Director

Buenos Aires, marzo de 1997



Con la publicación de la investigación de Horacio Tarcus sobre el marxismo trágico de S. Frondizi y M. Peña se instala la sugerente posibilidad de establecer algunos ejes para una discusión teórico-política en torno a interesantes y no menos olvidados tramos de la historia y de sus figuras. La obra de Tarcus, en este sentido como en tantos otros, no sólo no defrauda expectativas, sino que sorprende por su meticulosidad, extensión, sustancia y erudición.

En sus propias palabras, se trata de "el laborioso e intrincado itinerario que recorrió cierta tradición olvidada del pensamiento marxista argentino para abrirse camino frente a otras tradiciones del pensamiento izquierdista, principalmente stalinista y populista" (p. 13). El autor no oculta su propia pertenencia: advierte que su punto de partida fue un "ajuste de cuentas" con su tradición de pensamiento: la trotskista. Entre las tradiciones que Tarcus identifica dentro de la izquierda orgánica se hallan, por orden de aparición, la anarquista, la socialista, la comunista, la trotskista, la "izquierda nacional" y el "nacionalismo popular revolucionario". El maoísmo y el "guevarismo", en cambio, a los ojos de Tarcus, no merecen propiamente ser comprendidos como tradiciones propias, sino en todo caso como variantes, entrecruzamientos y matices de las tradiciones básicas tipologizadas. Lo mismo cabe para el "castrismo", al que Tarcus alude en reiteradas oportunidades sin determinar si se trata de una misma subtradición que la del "guevarismo", o, como se afirma de diversas corrientes de izquierda, de una variante con matices y especificidades propias y más o menos enfrentada a ésta última. "Tanto las organizaciones maoístas (VC, PCR) como guevaristas (PRT y otras), y sus complejas relaciones con las tradiciones de izquierda, merecerían un tratamiento aparte, que escape a los márgenes de este trabajo" (p. 22).

Es en los márgenes de este trabajo, sin embargo, donde pueden plantearse algunas líneas de discusión que contribuyan a la tarea de profundizar balances, precisar herencias, rescatar pensamientos originales y, quizás, construir un diálogo entre las distintas ver-

tientes del pensamiento y la acción popular y revolucionaria, después de la derrota, abordando lo que podríamos llamar vagamente los "antecedentes del guevarismo en la Argentina". Quizás convenga comenzar por definirlo como un intento subcontinental de transformar radicalmente las estructuras socioeconómicas, políticas, culturales y morales de los capitalismo dependientes, enfatizando el papel de la voluntad humana y de la conciencia, a través de una revolución violenta de carácter antimperialista y socialista a la vez. Lo que llamamos "guevarismo", corriente que se desarrolla en el marco más general de la "nueva izquierda", emergió como producto del agotamiento histórico de las experiencias latinoamericanas de gobiernos nacional-populares reformistas, así como de la imposibilidad de las clases dominantes de establecer un sistema político institucionalizado y permeable a la participación popular. Son estos factores los que se combinan con la influencia de la revolución cubana y de los movimientos de liberación tercermundistas, dando forma al "llamamiento guevariano" a emprender sin demoras y por la vía armada (allí donde los caminos para la acción política estuviese cerrada) la emancipación definitiva de América.

Un primer comentario al respecto merece la pobre caracterización que hace Tarcus de la tradición del "nacionalismo popular revolucionario" (a la que presenta "renunciando inclusive en el discurso al internacionalismo proletario y colocando al socialismo en un lejano horizonte futuro", p. 24), y de la cual John W. Cooke aparece como su "figura emblemática". En su rápido recuento, Tarcus parece pasar por alto el carácter de antecedente que Cooke, y otros militantes a él emparentados, tuvieron en la rápida difusión de las ideas revolucionarias en el país a partir del derrocamiento del gobierno de Perón y del triunfo de la revolución cubana. Cooke, recordémoslo, participó activamente en la batalla de Bahía de los Cochinos, encabezó la delegación argentina a la Conferencia Tricontinental en La Habana; por otro lado, avanzó aceleradamente en su conocimiento de Marx y del debate marxista (Lenin, Gramsci, Lukács), y no dudó en proclamarse comunista, precisamente en su informe crítico al Che y Fidel Castro sobre el reformismo del PCA (1961). Cooke comprendió tempranamente los límites de la experiencia de 1946-55, a la que no dudó en calificar de "revolución democrático-burguesa interrumpida", concluyendo que las posibilidades de cualquier proceso democrático o nacional-reformista, conducido por algún sector de la burguesía, estaban agotadas. No tardó en vislumbrar que dentro del "hecho maldito del país burgués" se jugaba la suerte de la clase trabajadora, a la que intentaba organizar con fines insurreccionales, y abrazó hacia fines de los 50 la idea de la revolución socialista y antimperialista. Esta es, creo, su mayor significación histórica.

En otro párrafo, en igual dirección, Tarcus afirma que Guevara "Será la expresión más





cabal del pensamiento marxista dentro del 26 de Julio en la misma etapa de su gestación, distante tanto del populismo socialcristiano de un Camilo Cienfuegos, como del humanismo revolucionario de Fidel Castro" (p. 352). Es notable la dificultad del autor para evitar el esquematismo en cuanto a la existencia de un número reducido y simplista de variantes a la hora de "caracterizar" la ideología de los actores de una revolución social original y profunda, que da inicio en sí misma a una nueva tradición sumamente influyente en el subcontinente latinoamericano, con el tiempo más duradero y efervescente incluso que las corrientes stalinistas y trotskistas. Nos referimos a la construcción de lo que Tarcus llama alternativamente, sin aclarar distinciones, "guevarismo" o "castrismo", y que el mismo Guevara llamaba "comunismo", resignificando su contenido e inscribiéndolo dentro de una amplia corriente de revolucionarios, fundamentalmente tercermundistas e internacionalistas (entre quienes no hay dudas que hubiese incluido a Fidel Castro y Camilo Cienfuegos), de quienes Guevara esperaba bastante más que el necesario pero insuficiente estudio sistemático del marxismo.

Sin duda resulta sugerente, en el mismo sentido, la omisión de la ruptura de Angel "Vasco" Bengochea con el morenismo, corriente de la que fue un importante dirigente. Como es sabido, Bengochea, tras sus encuentros con Cooke y con el Che en Cuba, se convenció de la necesidad de emprender la lucha armada en la Argentina, y si su proyecto no pudo concretarse fue por la explosión del material bélico acumulado en un departamento de la calle Posadas, donde Bengochea y su grupo encontraron la muerte. Otro tanto podría decirse de Ricardo Napurí, militante de origen trotskista, también convocado por los revolucionarios cubanos, que participará junto a Hilda Gadea y Luis de la Puente Uceda en la formación del MIR peruano. Los intentos por conformar un amplio y sólido bloque de revolucionarios antimperialistas a nivel continental, tercermundista e internacionalista (la Tricontinental, la OLAS, la JCR en el Cono Sur) no pueden ser menospreciados.

Pero además, me propongo cuestionar, desde los límites mismos de los relatos internos de las tradiciones revolucionarias, muchas de las autoafirmaciones de verdad que llevan a menudo a reproducir una dinámica de aislamiento, sin atinar a reconocer en el resto de los revolucionarios las mínimas "posibilidades de verdad". Esto aparece en el reciente relato de Napurí publicado en *Página 12* (5-1-1997) cuando busca atribuir cierta dosis de trotskismo en el la biografía y el pensamiento del Che, o cuando Tarcus sugiere que la evalua-

ción de la revolución cubana de S. Frondizi pudo haber influido sobre Guevara. No es que considere improbables estas conjeturas, pero me llama la atención esta necesidad de encontrar en los "aciertos" de Guevara esas dosis de "verdad" emanadas de una única fuente posible de verdades, como suele ser la lectura propia de los clásicos dentro de la propia tradición, la cual, como es evidente, el autor de estas líneas no pretende ser la excepción.

Cabe, pues, reconocer a Guevara como parte de una tradición subcontinental que, junto a Fidel Castro y Camilo Cienfuegos, pretende integrar tres vertientes sin las cuales, entendía el Che, no era posible la liberación (a la vez, y sin etapas) nacional y social: el marxismo revolucionario, el nacionalismo popular revolucionario y el cristianismo revolucionario. Si bien es cierto que lo fundamental del período tratado por el libro de Tarcus es inmediatamente anterior a este proceso, no es menos cierto que los enormes esfuerzos realizados por figuras continentales y argentinas por llevar a cabo el proyecto guevariano bien vale ser reconocido como algo más que un mero subproducto de tradiciones históricas

nunca consolidado, sino más bien como una influyente corriente político-ideológica latinoamericana, presente en todo el continente a partir de los 60 (desde los MIR al Sandinismo, de los Tupamaros al Zapatismo), y particularmente en la Argentina (ELN, PRT-ERP, FAR, FAL, etc.). En suma, lo que quiero sostener es que, independiente de la indudable riqueza que tiene en sí misma la recuperación de la tradición olvidada del pensamiento trágico argentino, existe una dimensión del aporte de estos autores (particularmente de S. Frondizi) a la constitución de una corriente revolucionaria de alcance continental. Por eso, creo que la iniciativa de Tarcus es un estímulo a la indagación profunda y sistemática sobre estos hombres y estos debates, y una invitación al impostergable debate sobre los términos teórico-políticos y organizativos sobre los cuales podría reconstruirse un proyecto de emancipación social global.

Diego Sztulwark
Estudiante de Ciencia Política
e integrante de la Cátedra Che Guevara
Facultad de Ciencias Sociales (UBA)

N. de la R.: Moreno y Guevara como figuras trágicas

Estimados Guillermo y Diego:

Me alegra profundamente que **El marxismo olvidado en la Argentina** haya logrado sortear el estrecho cerco de amigos y compañeros de ideas, y sea objeto de discusiones y apropiaciones múltiples desde distintas tradiciones de la izquierda. Me alegra también que quienes lo lean y lo discutan sean estudiantes y militantes. De modo que con estas breves líneas polémicas no me propongo reprobar otras apropiaciones del texto, ni establecer lecturas "correctas" (como si esto, por otra parte, fuese posible, y en tal caso, tuviese alguna utilidad), sino continuar el diálogo crítico que me propuse desde el momento mismo en que encaré la investigación.

En relación a la carta de Guillermo Pessoa, quiero decir que comparto su reclamo de una evaluación crítica de la trayectoria política y los escritos de Nahuel Moreno, con sus luces y sus sombras, que escape tanto a la diatriba de sus adversarios como a la hagiografía de sus seguidores.

Guardo, no obstante, ciertas reservas en cuanto a que sus escritos puedan ser considerados auténticos desarrollos teóricos. Entiendo que la tragedia de Moreno —y estoy de acuerdo con Pessoa en considerar a Moreno como otra de las figuras trágicas de la izquierda argentina— se cifró en el desencuentro entre la Norma y la Realidad, en la tensión entre la adscripción obstinada a un modelo ideal (un trotskismo fijado en los 30, con su cuadro de crisis capitalista, fuerzas productivas detenidas, masas revolucionarias y crisis de dirección), por un lado, y por otro el realismo al que empujaba el empeño no menos obstinado en construir una organización revolucionaria en un escenario muy distinto: la Argentina peronista de los años 40 ó

50. La historia del morenismo fue, pues, un intento persistente (pero no siempre consistente) por conjugar el programa trotskista con la acción política, la Teoría más universal con la práctica más inmediata, por adecuar un **imaginario** político bolchevique-trotskista, cargado con las imágenes épicas de Febrero y Octubre, los soviets y el asalto al Palacio de Invierno, con la contrastante **realidad** de las masas peronistas argentinas... Atravesado por esta tensión siempre irresuelta, no es casual que Moreno se haya visto tironeado entre el clasismo más abstracto y el populismo más terreno, el antiperonismo y la confusión con las masas peronistas, el teoricismo y el empirismo... todo lo que sus adversarios diagnosticaron, cada uno desde su ángulo, como "oportunismo" (Coggiola) o como "sectarismo" (Spilimbergo).

Ahora bien, si Moreno puede ser pensado como una **figura trágica**, entiendo que no puede ser considerado, junto a Peña y S. Frondizi, como un **pensador trágico**. Más allá de sus dotes de organizador, en el plano teórico-político Moreno no fue capaz de actualizar el programa trotskista conforme los profundos cambios operados, sino que **lo aceptó como válido y forzó desde su prisma la lectura de la realidad**. Lo fundamental de su obra no da cuenta, a la manera de los pensadores trágicos, de aquella escisión entre la realidad y la idea, sino que intenta reconciliarlas, admitiendo, a lo sumo, desfases transitorios (de ahí la creación de categorías *ad hoc*: al estilo de "bonapartismo sui generis", o "situación revolucionaria sui generis"...). En sus peores momentos, Moreno (como buena parte del trotskismo) entendió a la realidad (pongamos por caso el peronismo, la burocracia sindical, etc., todo lo que "entraba" en el modelo) como **una gran anomalía**, anomalía ésta en vías de normalización —cri-

sis capitalista y situación revolucionaria mediante. Los militantes del MAS, en los días de entusiasmo militante de fines de los 80, expresaron ingenuamente con sus cantos este efecto de sutura cuando celebraban que, por fin, "la realidad se hizo trotskista"...

He intentado mostrar en mi libro que Peña y S. Frondizi, además de encarnar, cada uno a su modo, **figuras trágicas**, tuvieron como singularidad pensar la realidad argentina desde una **matriz trágica**. Planteaba allí que la visión trágica de los marxistas olvidados argentinos se expresaba en el planteo simultáneo de la necesidad imperiosa de la revolución y al mismo tiempo de su imposibilidad inmediata. No son pesimistas, son simplemente conscientes de la magnitud de la contradicción, que buscan resolver a través de la actividad crítico-práctica, mediante una negatividad sin concesiones ni compromisos. La perspectiva trágico-revolucionaria empuja, pues, a la búsqueda (o a la construcción) de este absoluto, al mismo tiempo que se postula su inexistencia positiva: no hay Socialismo, Estado, Partido, sino negatividad, revolución permanente.

Creo que Moreno no se instala en este incómodo lugar de la negatividad para pensar la historia y la política, sino en el lugar positivo de la organización en marcha que, siempre ufana de sus logros y confiada en el futuro, muestra el camino posible de una revolución siempre en ciernes. Es por eso que las amargas confesiones de Moreno en sus últimos años que detectó Pessoa, no pasan de ser expresiones aisladas, sintomáticas del malestar que sin duda atravesaba internamente a Moreno, pero nunca inscriptas en un esfuerzo de reflexión mayor en términos de visión trágica.

En cuanto a las objeciones que me plantea Diego Sztulwark, reconozco el interés actual en profundizar el estudio y avanzar en el balance de la tradición guevarista en Argentina y en Latinoamérica. Si esta tarea quedó fuera de mi libro, en modo alguno se debió a un desconocimiento de figuras como Jorge R. Masetti, el Vasco Bengochea o John William Cooke, por no hablar del Che, ni a un menosprecio por su compromiso militante ni por su propia tragedia. Es más, creo que la historia del guevarismo es la historia de su tragedia y como tal entiendo que debería encararse su comprensión. Pero aquí el problema es que no hay, que yo conozca al menos, actores políticos de este gran drama histórico que lo hayan pensado en términos de tragedia. Hay, sin duda, atisbos en Guevara, como sus indicaciones sobre los costos para Cuba de la ayuda soviética o sus alertas ante los riesgos de burocratización. Pero el Che no alcanzó a pensarlos en profundidad ni a enfrentarlos en forma políticamente abierta dentro de la propia Cuba, sino que buscó salvarlos a través de una huida hacia adelante: por la vía activista-voluntarista de la extensión de la lucha armada por América Latina. No encuentro, en suma, en la tradición guevarista, figuras que jueguen un rol crítico equivalente al que jugaron un Peña o un Frondizi al interior de la tradición trotskista.

Creo entrever detrás del entusiasmo declarado por Diego ante el libro un buena dosis de decepción, en la medida en que hubiese preferido todo el esfuerzo de investigación y erudición puesto al servicio de una genealogía del guevarismo, donde Peña y Frondizi

no serían más que estaciones de la síntesis cubana. El riesgo de esta postura es modelizar y sustantivar ciertas tradiciones (en este caso la cubana), cuando hoy la tarea crítica es historizarlas. Puede aceptarse como un hecho histórico, sin duda, la confluencia en el proceso cubano de vertientes revolucionarias del marxismo, el cristianismo y el nacionalismo popular. Pero no veo por qué deba erigirse este sincretismo particular, acacido en Cuba y otras regiones de Centroamérica, en modelo de ideología revolucionaria para toda América Latina ni en síntesis necesaria y superadora de cada uno de sus componentes. Por el contrario, si me han interesado figuras como Mariátegui, Frondizi y Peña ha sido, precisamente, por su capacidad de pensar la especificidad de la "realidad peruana" o la "realidad argentina" por fuera de los "modelos"... esto es, en su caso, de poder salir del imaginario soviético en que estaba presa la izquierda tradicional, con su imaginario de clases, tareas, partidos, revoluciones, figuras históricas, etc. construido sobre la experiencia soviética (y que buscó encontrar en las fuerzas políticas locales sus Kerenski y sus Kornilovs, sus "Febreros" y sus "Octubres"...). Pero no ganamos mucho cambiando el "modelo soviético" por el "modelo cubano". Buena parte de la izquierda argentina hizo el tránsito de uno al otro, desplazó su Meca de Moscú a La Habana, cambió el retrato de Lenin por el del Che (o incluso el de Stalin por el de Fidel), y metamorfoseó su imaginario insurreccional del asalto al Palacio de Invierno por el asalto al cuartel de Moncada, los marineros de Kronstadt por los guerrilleros del Gramma, la estepa rusa por la Sierra Maestra... Convergamos en que la Cuba bloqueada por el imperialismo norteamericano es digna de mejor causa que la URSS de Leónidas Breznev, pero no dejemos de señalar que por detrás de este desplazamiento político subsiste la misma concepción fundada en la modelización, la apelación mítica a los líderes infalibles, la ideología del Estado Guá, del partido único, etc.

Finalmente, me parece correcta la advertencia de Diego en el sentido de aceptar la especificidad histórica de cada tradición, evitando proyectar unas tradiciones en otras (como por ejemplo, los trotskistas buscando descubrir afanosamente el "trotskismo" semiinconsciente del Che). Pero creo que las tradiciones políticas se constituyen unas en referencia a otras, donde los vínculos, las líneas de cruce y de confrontación entre unas y otras son complejas y cambiantes. Esto es, que cada tradición tenga su especificidad no significa que cada una se explique por sí misma ni sea el resultado de su propio autoengendramiento: sólo estando presos al interior de una ideología somos ciegos ante sus fuentes, su génesis, sus mutaciones y sus crisis. Un mayor distanciamiento histórico, por ejemplo, ante la experiencia cubana permitiría advertir tensiones y contradicciones donde se da por sentada la unidad y la consistencia previas: advertir, por ejemplo, que "castrismo" no es un sinónimo exacto de "guevarismo", que las nociones de "tercermundismo" o de "nacionalismo popular revolucionario" no son asimilables a la de "internacionalismo", etc. Este distanciamiento crítico permitiría pensar las tensiones, los vacíos y los puntos ciegos al interior de lo que de otro modo sólo se entiende

como una unidad sustancial y originaria.

Son estas prevenciones metodológico-políticas las que me llevaron a considerar en mi libro al guevarismo argentino como una archipiélago de grupos, formaciones y organizaciones que no alcanzaron a configurarse como una tradición acabada. Me limité a señalar la vertiginosa metamorfosis del PRT-ERP, la confluencia entre el clasismo de la vertiente trotskista, cierto populismo radical que provenía del FRIP y el influjo guevariano hacia la lucha armada. La consideración de estas vertientes diversas permiten pensar las tensiones irresueltas de esta corriente (por poner algunos ejemplos, lucha sindical/lucha política/lucha militar, clasismo/nacionalismo, internacionalismo/tercermundismo, etc.). Señalar sus dificultades para estructurar una concepción más coherente y acabada (y lo mismo podríamos decir de toda la irradiación del guevarismo en el subcontinente, aunque esto requeriría de una mayor extensión y especificidad región por región) no le restan necesariamente importancia ni legitimidad, sino que historizan y politizan su trayectoria.

El énfasis en el carácter "nuevo" u "original" del guevarismo, en cambio, pareciera, no sólo un esfuerzo por desvincular esta tradición de otras tradiciones de izquierda en las que se alimentó o se confrontó, sino también un intento por desentender radicalmente el proceso cubano de la experiencia de los "socialismos reales" en la URSS, Europa del Este, China o Vietnam. Creo que si es excesiva una total asimilación, tampoco resulta creíble la imagen idealizada de una total autonomía y originalidad.

En suma, no encuentro muy conducente todo el esfuerzo de Diego puesto en resaltar el guevarismo contra lo que entiende es mi valorización un tanto excluyente del trotskismo. Mi propósito al emprender el trabajo no fue, según él mismo cita atinadamente, una revalorización histórica del trotskismo, sino "un ajuste de cuentas con mi propia tradición de pensamiento, la trotskista". No me propuse, pues, rescatar a Peña y Frondizi como los verdaderos trotskistas contra los falsos, sino en tanto figuras que abrieron caminos para evaluar críticamente el mismo universo político-intelectual en que estaban inscriptas. Quise mostrar a través de ellos cómo el trotskismo argentino ofreció lo mejor que podía dar y ensayó al mismo tiempo una evaluación de sus propios límites. No parece desprenderse de la carta de Diego una voluntad semejante de evaluación crítica de su propia tradición de referencia, la guevarista, cuanto un llamado a su estudio y vindicación de la misma. Llamado respetable, pero sin duda insuficiente.

El desafío está en encontrar el punto de articulación entre la empatía con un proceso histórico y su necesaria comprensión, entre el compromiso militante y el pensamiento crítico.

Horacio Tarcus





ción a los procesos sufridos en la ex-URSS y Europa del Este. Para suscribirse a CLT: Institut LT, 447 Chemin du Puits/69210 Fleurieux s/Arbresle, France. Para suscribirse a LMA: BP 9012/64050 Pau Cedex 9, France.

Libros recibidos

-Christian Ferrer, Mal de ojo. El drama de la mirada, Buenos Aires, Colihue, 1996. "...no se encontrará aquí un teoría de la ciudad informacional ni de las redes mediáticas o de la percepción visual sino de la disposición anímica a meditar sobre ellas y a extraer de la observación algunas conclusiones [...] He trabajado con detalles históricos borrosos y con objetos cotidianos evidentes: con la historia olvidada de los ludditas y con la actualidad agresiva de las redes mediático-informáticas, con la incorporación acrítica de ciertos procesos técnicos a la ciudad y con la actualización de las técnicas de vigilancia social" (p. 11).

(CGT de los Argentinos, Cine Liberación), Horacio Tarcus (Silvio Frondizi y Milcíades Peña). Sobre campo artístico y política escriben Esteban Buch (el Himno Nacional), Gustavo Buntinx (vanguardia peruana), Guillermo Fantoni (vanguardia rosarina), Andrea Giunta (León Ferraris), Ana Longoni (Tucumán Arde).

Encuentros de revistas

El 13 de diciembre de 1996 se realizó en la Facultad de Ciencias Sociales un primer encuentro de revistas culturales. Participaron 12 revistas de Capital Federal (Acontecimiento, Causas y azares, Cuadernos del Sur, Debate Marxista, Dialéctica, Doxa, Herramienta, El ojo mocho, Periferias, Razón y Revolución, El Rodaballo, Tesis 11), La Grieta de La Plata y Alfaguara de Montevideo.

-5/4: debate a partir de artículos de A. Badiou y R. Cerdeiras, Acontecimiento n° 12 (1996). -19/4: debate a partir de Patricio Mc Cabe, "Dialéctica", 1996. -24/5: debate a partir de Roland Astarita, "Sobre las fuerzas productivas y su desarrollo", Debate marxista n°, nov. 1996.

Encuentro por los 150 años del Manifiesto

Un grupo de marxistas franceses (T. Andréani, G. Labica, F. Lazard, M. Löwy, R. Martelli, C. Samary, L. Séve, J. Texier) ha lanzado la iniciativa de convocar en París, para mayo de 1998, a un encuentro internacional para celebrar los 150 años del Manifiesto Comunista de Marx y Engels, con el objetivo de: estimular la investigación histórica en torno al socialismo; confrontar esta idea con la experiencia histórica y evaluar el futuro del proyecto emancipador.

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 Raynoso, J.M. Pasquini Durán, L. Rozitchner/Etica, 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 Mussil/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/Strafaccò sobre Saer y la crítica/Ch. Ferret/P. Gilbert/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. Palli sobre Hobsbawm/L. Rozitchner contra Baudrillard/H. Tarcus: S. Glusberg, entre Mariátegui y Trotsky/Entrevista con Robin Blackburn/I. Muñoz, R. Strafaccò, D. Martucelli. n° 5 (verano 1996/97): Mariátegui en la Argentina: H. Tarcus, M.P. López, G. Korn/M. Löwy-R. Sayre sobre R. Williams y E.P. Thompson/Dossier: "La izquierda ante los desafíos de la modernidad": B. de Santos, H. Prieto, A. Ciriza, E. Colombo, Ch. Ferrer/Contrapunto R. Debray-D. Bensald/ J. Trimboli sobre J.L. Romero/Olvido y tragedia en el marxismo argentino: H. González, J. Schwarzer, M. Frondizi/El aborto en la Argentina: Z. Palma, S. Ramos, A. Amado/Reseñas de Cernadas, Strafaccò/Valente, Luzzi/Sejer, Irizar.

El Rodaballo es una publicación de Ediciones El Cielo por Asalto

Novedades y Anticipos del Cielo

- NOVEDADES 1996. Tulio Halperin Donghi. Ensayos de historiografía. León Rozitchner. Las desventuras del sujeto político. Horacio Tarcus. El marxismo olvidado en la Argentina. Silvio Frondizi y Milcíades Peña. Julia Varela/ Fernando Alvarez-Uría. Genealogía y Sociología. Materiales para repensar la modernidad.

ANTICIPOS DEL PLAN EDITORIAL 1997

- Michael Löwy. Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central. De Buber a Kafka, de Lukács a Benjamin. Toni Negri. Antología Teórico-política. Del obrero social al poder constituyente. Adolfo Gilly. La anomalía argentina y otros ensayos de historia y política. Perry Anderson / E.P. Thompson / T. Naim. Debates en el marxismo inglés con un estudio introductorio de José Sazbón. Axel Barstz/Eugenio Moreno. La trama íntima de la Revolución de Octubre.

EDICIONES EL CIELO POR ASALTO. Dean Funes 447 • Tel. 932-5533 (1214) Buenos Aires - Argentina

mora

Revista del Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires

n° 3 / junio 1997

Religión, radicalismo y fantasía, Bárbara Taylor / F...ncia con una Diferencia: la subjetividad según budistas y feministas, Anne C. Klein / Algunos aportes al debate sobre la racionalidad femenina, Alicia Nudler / Tráfico de género; mujeres, cultura y política de identidad en esta era neoliberal, Francine Masiello / El estilo democrático: último grito de la moda, Cristina Iglesia y Liliana Zuccotti / La poética canibal de Clarice Lispector: del sauce Rober a la sangre bruta, Ana Luisa Andrade / Género (M/F) y masmediación: nuevos objetos discursivos, July E. Chaneton / Desde la otra orilla: las trabajadoras marplatenses. Formas y condiciones del trabajo femenino en una sociedad en transformación, Irene Dellina Molinari / La problemática de la mujer en Europa de Este y Central post-Porestroika. El caso Ucrania. Entrevista a Svetlana V. Kupryashkina / Ilusas, místicas e intelectuales. Entrevista a Jean Franco / Reseñas.

Para compra, canje y colaboraciones dirigirse a: AIEM. Facultad de Filosofía y Letras. UBA. Puán 480. 4° piso (1406) Capital Federal República Argentina

Fax: (54) (1) 432-0121

causas

Los lenguajes de la comunicación y la cultura en (la) crisis

N° 5 otoño 1997

Entrevista a Anibal Ford/Guademo: Nacionalidad y Etnicidad textos de Stuart Hall Marie Gillespie/Prensa para mujeres/Cuademo: Arte e izquierda en las primeras décadas del siglo

Dialéctica Revista de Filosofía y Teoría Social

El Ojo Mocho

n° 9/10 otoño de 1997

Revista de crítica cultural. Literaturas políticas. Filosofías, emancipación y sexualidad. Separata: cine y televisión, cultura y democracia

Cuadernos del Sur

J. Hirsch: ¿qué es la globalización?/M. Housson: Capital fin de siglo/E. Traverso: Marx, el inactual/Dan La Botz: EEUU. ¿un nuevo comienzo histórico?



EL RODABALLO incluye los sumarios de sus ediciones en la base de datos Latbook (libros y revistas). Disponible en INTERNET en la siguiente dirección: http://www.latbook.com

EDITORIAL BIBLOS

NOVEDADES MARZO-JUNIO

HÉCTOR SCHMUCLER
Memoria de la comunicación

NOÉ JITRIK
Suspender toda certeza. Antología crítica (1959-1976)
(comp. y prólogo de G. Aguilar y G. Lespada)

ENRIQUE E. MARÍ
Papeles de filosofía, II.
La teoría de las ficciones en la política y la filosofía

MARIO MARGULIS Y OTROS
La cultura de la noche.
La vida nocturna de los jóvenes en Buenos Aires

C. CAMPAGNA Y A. MASON
Teoría del Estado.
Cuando la filosofía y la política construyen la realidad

JOSÉ GABRIEL VAZEILLES
El fracaso argentino.
Sus raíces históricas en la ideología oligárquica

WOLFGANG WIELAND
La razón y su praxis

JUAN BAUTISTA SEJEAN
San Martín y la tercera invasión inglesa

GUSTAVO BERSTEIN
Maradona: iconografía de la patria

Pasaje M. Giuffra 318
1064 Buenos Aires
Tel./ fax (54-1) 361-0522/3243

NO TODOS LOS NUEVOS LIBROS DE LA FLOR DAN RISA

ENSAYO

Colección ideas

La religión. Seminario de Capri dirigido por Jacques Derrida y Gianni Vattimo. El primer número del anuario filosófico europeo a cargo de dos de los más destacados pensadores actuales, reproduciendo sus ponencias y las de los demás asistentes a un encuentro sobre la resurrección y fuerza del pensamiento religioso hoy. Con textos de Eugenio Trias, Hans-Georg Gadamer, Maurizio Ferraris y otros.

La mujer fatal (según ellos). Mireille Dottin-Orsini. Las vampiras y seductoras irresistibles como una visión misógina de los varones en las letras y la plástica de fin de siglo.

Malestar. Sesenta síntomas del mundo como Freud manda. Gérard Miller. Lo extraño y lo irritante de las noticias de actualidad considerado como síntoma por un lacaniano: "oficial" que escribe claro y para todos.

Colección Inconsciente y Cultura

El goce de lo trágico. Antígona, Lacan y el deseo del analista. Patrick Guyomard. A partir del estudio del deseo y del de la tragedia que implica esta experiencia, este libro se dedica al deseo del analista, a la posibilidad de que éste base su identidad en una ética del deseo, deseo que, en sí, es siempre impuro porque su origen está en el deseo incestuoso.

Un buen casamiento. El aparato del psicoanálisis. Jacques Nassif. Un psicoanalista cercano a Lacan explica las reglas que rigen la puesta en escena de la situación psicoanalítica a partir de dos obras teatrales (una de Shakespeare y otra de Goldoni). El protagonismo del humor y la ironía y como instrumentar la risa en la práctica son algunos de sus temas centrales.

Los contrabandistas de la memoria. Jacques Hassoun. El "contrabando" de memoria como única salida posible a la transmisión de una cultura en condiciones extremas, examinado por un psicoanalista francés.

Colección Personas

Los martes, Sartre. Un hebreo en París (1967-1980). Ely Ben-Gal. La compleja relación de Sartre con los judíos y el sionismo contada por un testigo ejemplar, que incluye textos inéditos del filósofo.

FICCIÓN

Colección Narrativa

El futuro de los artistas. Relatos. Cecilia Szperling. Una nueva voz y original en la narrativa argentina: los amores en la era del rock, la búsqueda de las raíces, los argentinos jóvenes fuera del país, contados en onda cool y con tierno humor.

Vercoquín y el plancton. Boris Vian. La más surrealista novela del autor de *La espuma de los días*, una sátira sobre la "modernidad" de la posguerra.



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
La velocidad de liberación

Geneviève Fraisse
La diferencia de los sexos

Pierre Rosanvallon y Jean-Paul Fitoussi
La nueva era de las desigualdades

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

Av. de Mayo 1365 6º, Buenos Aires, Tel: 383 6059

Libros