

La Ciudad Futura

Revista de Cultura Socialista

Director Fundador: José Aricó (1931-1991). Directores: Juan Carlos Portantiero y Jorge Tula - ISSN 0328-221X - N°47, Buenos Aires, Otoño 1997 \$7

Dossier

Acerca de la
tolerancia

Tolerancia
e in-tolerancia,
diferencia
e in-diferencia

Massimo Cacciari

No matarás: nadie
habló de sexo

Laura Klein

¿Tolerar o no tolerar?

Inés González Bombal

La tolerancia como
activismo

Roberto Gargarella

Skinheads:
semillas de odio

Y.Saman/A.Meyer

Adversus tolerancia

Ricardo Forster

La fiercecilla domada

María Elena Qués

Relación entre género y
representación política

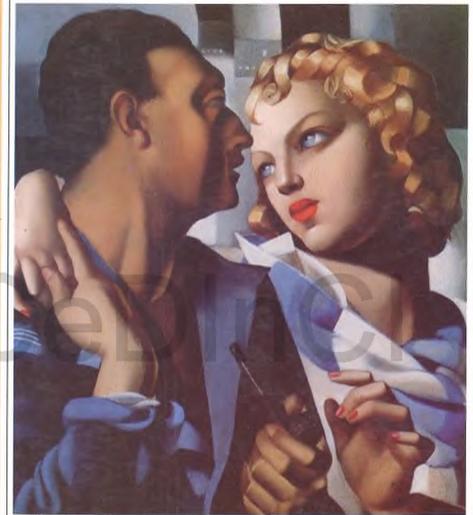
Patricia Laura Gómez

Tolerancia en el
África de fin de siglo,
¿misión imposible?

Fabían Bosoer

Los muertos
que vos matáis...

Javier Pelakoff



Cómo ser un antinorteamericano inteligente

Jeffrey C.Goldfarb

Tony Blair inaugura una gestión
socialdemócrata del capitalismo

Guillermo Ortiz

Elogio de la planificación en la
construcción democrática

Eduardo S.Bustelo Graffigna

La incompetencia y las mezquindades
de la oposición fortalecen al gobierno

Juan Carlos Portantiero



En este número

Tras su viaje a Londres y París, Ortiz ofrece un pormenorizado análisis de la perspectiva de gobierno de Tony Blair y de la resonancia de ese fenómeno en Europa, particularmente sobre la socialdemocracia en Francia, Alemania y España. Y Goldfarb explica cómo ser antimeritista, hoy. Portantiero señala con firmeza la decepción que han creado en la opinión progresista independiente las marchas y contramarchas de radicales y frepistas en torno al tema central de la confluencia. Bustelo reivindica la idea de la planificación, en clave democrática, mientras Mundo describe el universo de Kandinsky y Ranaletti polemiza sobre los 70 con Eichenmeyer. Y el número concentra su espesor en el dossier sobre la tolerancia. En él un grupo de autores despliega su punto de vista a propósito del tema, abordándolo desde las más



JOSÉ LUIS CABEZAS, POR SÍRAT, EN CLARIN.

variadas disciplinas y bajo una óptica plural y diversa. Cacciari, Klein, González Bombal, Gargarella, Saman & Meyer, Forster, Qués, Patricia Gómez, Bosser, Pelakoff, dicen cada uno lo suyo, colocando ideas, abriendo debates que acaso alguna vez recoja. Pero, no obstante su diversidad y extensión, estadísticamente un déficit, que no queremos dejar de señalar: la ausencia de un homenaje a ese querido amigo y hombre fuerte de la democracia argentina, Carlos Auyero, recientemente fallecido. Una breve alusión de Pedroso en la contratapa no pretende salvar la omisión, por cierto. Y finalmente, una referencia a otra muerte cecana, la del fotógrafo José Luis Cabezas. En homenaje a él y contra la impunidad, quienes hacemos *La Ciudad Futura* no nos olvidamos de Cabezas. *OP*

Sumario

Política	
Juan Carlos Portantiero: La incompetencia y las mezquinidades de la oposición fortalecen al gobierno	3
Internacional	
Guillermo Ortiz: Tony Blair inaugura en el Reino Unido un gestión socialdemócrata del capitalismo	5
Jeffrey C. Goldfarb: Cómo ser un antinorteamericano inteligente	9
Dossier	
LCF: A propósito de la tolerancia	13
Massimo Cacciari: Tolerancia e in-tolerancia, diferencia e in-diferencia	14
Laura Klein: No matarás; nadie habló de sexo	19
Inés González Bombal: ¿Tolerar o no tolerar?	25
Roberto Gargarella: La tolerancia como activismo	27
Yamila Saman - Adriana Meyer: Skinheads; semillas de odio	30
Ricardo Forster: <i>Adversus</i> tolerancia	37
María Elena Qués: La fierrecilla domada	40
Patricia Laura Gómez: En torno a la relación entre género y representación política	42

Fabián Bosser: Tolerancia en el África de fin de siglo, ¿misión imposible?	46
Javier Pelakoff: Los muertos que vos matáis	49
Plástica	
Daniel Mundo: El mundo como presentación y voluntad	52
Polémica	
Mario Ranaletti: Los años 70	55
Libros	
Edgardo Mocca: El menemismo: una reinterpretación necesaria	56
Pablo Bondalí: Aporte a un tema central de la agenda	57
Marcela González: Entre lo histórico y lo político	59
Ensayo	
Eduardo S. Bustelo Graffigna: La mano visible	61
Contratapa	
Oswaldo Pedroso: Ética y estética de la canallada	68

La artista: Tamara de Lempicka. Nació en Varsovia, en 1898; murió el 18 de marzo de 1980, en la ciudad de Cuernavaca.

La Ciudad Futura, Registro de la Propiedad Intelectual N°192675. Bné.Mitre 2094 - 1° (1039) Buenos Aires, Argentina - 953-1581. Director fundador: José Aricó (1931-1991). Directores: Juan Carlos Portantiero y Jorge Tula. Consejo de redacción: Gerardo Adrogué, Javier Artigues, Alejandro Blanco, Fabián Bosser, Sergio Bufano, Franco Castiglioni, Sebastián Eichenmeyer, Hugo Faruqi, Javier Francé, Julián Gadano, Miguel Ángel García, Julio Godio, Marcelo Leiras, Antonio Marimón, Ricardo Mazzorin, Edgardo Mocca, Guillermo Ortiz, Oswaldo Pedroso, Martín Plot, Ernesto Semán, Pablo Semán, Lucecia Teixidó. Comité asesor: Emilio de Ipola, Jorge Dotti, Rafael Filippelli, Oscar R.González, Jorge Kors, Carlos Kreimer, Marcelo Losada, Ricardo Nudelman, Oscar Terán.

Maqueta original: Juan Pablo Renzi. Diagramación y armado: Viviana Mozzi. Asistente: Patricia Cibeira. *La Ciudad Futura* recibe toda su correspondencia, cheques y giros en Casilla de Correo N° 167, Sucursal 12, (1412) Buenos Aires. Impresión: Gráfica Integral, José Bonifacio 257, (1424) Buenos Aires. Distribución en la Capital Federal: Trapas, Balcarce 458 - 1° oficina 2, (1092) Buenos Aires. Distribución en otros países: Fernando García Cambeiro, box 014, Skyway, USA, 7331, N.W., 35th.St., Miami, Florida 33122; oficinas: Cochabamba 244, (1150) Buenos Aires, Argentina. Teléfonos 361-0473/93. Suscripción anual: Argentina, USS 40.- Exterior, USS 60.- Bibliotecas e instituciones, USS 80.- Cheques y giros a la orden de Arnaldo Martín Juregut.

POLÍTICA

La incompetencia y las mezquinidades de la oposición fortalecen al gobierno

Hoy parece más claro que nunca que la clave de la fortaleza del gobierno, sometido a un deterioro permanente, está en la debilidad de la oposición.

Juan Carlos Portantiero

Enredado en la trama de un conflicto social de niveles crecientes y en el descrédito moral con que lo acosan los inéditos niveles de corrupción y de bastardeo republicano, el menemismo pareciera estar acercándose a los bordes de su derrota. No hay día en que los ciudadanos no registren nuevos motivos de la decadencia gubernamental, lo cual, en un año electoral tan importante como éste -antelasa de la renovación presidencial de 1999- debería marcar la certeza de una debacle en las urnas para el oficialismo. Sin embargo, un juicio

tal no tiene, para nada, la fuerza de una evidencia. Más allá del malestar crecido y creciente de la sociedad, el único "posmenemismo" advertible para el horizonte inmediato es la continuidad que encarna Eduardo Duhalde, confirmando esa ley argentina según la cual el peronismo en el poder absorbe las funciones del gobierno y de la oposición y engendra siempre alternativas de sí mismo.

Esta es la paradoja: el desdibujamiento de la oposición verdadera ampara el surgimiento de una pseudooposición que puede combinar y agregar los votos de aquellos que confían en quienes ya están en el podio y de aquellos otros que no quieren que los mandan hoy sigan mandando mañana. Esta asociación extraña quizá tenga inconvenientes en distritos altamente ciudadanizados -como los de la ciudad de Buenos Aires y algunos otros núcleos urbanos de las provincias- pero tiene muchas perspectivas de transfor-

marse en una fórmula exitosa a medida que Duhalde vaya perfilando mejor ese papel bizarro de oficialista-opositor ante auditorios conformados por grupos sociales y culturales de razamientos políticos menos sofisticados. Si las cosas sucedieran de esta manera, ¿a qué treta del destino deberán echarle la culpa quienes se sienten como verdadera oposición?

Por supuesto que a ninguna, sino sólo a sí mismos. A su incompetencia estratégica, a su pequeño "patriotismo de partido" (Gramsci *dixit*), a la mezquina convicción de que en realidad, hoy, lo importante es -para su mirada introvertida- establecer quién será el segundo, detrás del justicialismo, para poder disputar en mejores condiciones la lucha por la hegemonía de una coalición que podría tramitarse para 1999. Esta es, al menos, la sospecha que tiene un ciudadano de a pie, independiente con relación a las lógicas particularistas del



Frepaso y de la UCR y poco interesado, por lo tanto, en relación con las tácticas que cada uno de ellos pueda tener para acumular poder propio.

Quizás interese aclarar algo. En la medida en que cada vez son menores, en proporción, los votos de pertenencia o votos de identidad, lo que podríamos llamar el campo virtual de la oposición no es la suma aritmética de los votos preexistentes "radicales" y "frepasistas". Por el contrario: no son los partidos los que arriman su *stock* acumulado para unificar electoralmente a la oposición, sino que es ésta, constituida primero como bloque social y cultural, como simple acción de rechazo a las políticas del oficialismo, la que deberá ser tentada, expresada y organizada por los partidos.

Esta -me parece- es la visión correcta, la que surge del análisis del complejo mapa de conflictos que se esparcen por todo el país y que tienen como alimento el repudio a la labor gubernamental. El desafío para la opo-

sición no es tanto construir una coalición (mucho menos, por cierto, apuntar a su crecimiento particular), sino articular un polo democrático, un nuevo contrato social, cultural y político, en el que pueda sintetizarse la movilización de la sociedad. Por eso preocupa y entristece que ciertos avances en esa dirección que se habían conseguido el año anterior, como por ejemplo la constitución del Foro Multisectorial, hayan sido desactivados y reemplazados por una lógica electoralista en la que las rivalidades tácticas desplazan a los acuerdos estratégicos.

La idea de un polo democrático va más allá de los partidos y va más allá también del mero ademán opositor. Un reagrupamiento en línea posnemenista debe incluir toda una serie de organizaciones sociales y de grupos independientes que interactúan con los partidos y que preparan con ellos las condiciones de gobernabilidad futura. Quedan discusiones programáticas, ejes de transformación e ideas

de gobierno, para que luego una coalición pase a ser un producto social y no un supuesto preconstituido por la soberbia de los partidos.

En ese sentido, lo grave no es que el Frepaso y la UCR se presenten separados para las próximas elecciones. Lo grave, en todo caso, es que la confrontación agudice las rivalidades para dirimir casi seguramente un segundo puesto y que no se ponga en primer plano la necesidad de un acuerdo programático para constituir nuevas mayorías parlamentarias que puedan dar señales para un futuro gobierno y que no se utilice la campaña para desarrollar lo que mostraba en sus inicios, como posibilidad, la Multisectorial. Si se elige lo primero, va a ser muy difícil imaginar un 1999 con una oposición coaligada política y socialmente. En ese caso, la discontinuidad emocional con el menemismo se expresará en su continuidad lógica: el duhalidismo, la cara "social" del Jano conservador popular. *



INTERNACIONAL

Tony Blair inaugura en el Reino Unido una gestión socialdemócrata del capitalismo

No hay derechización de la socialdemocracia. El laborismo abre una nueva época. Reformular la "sociedad del bienestar" a partir del rescate de la idea de lo público y la necesidad de jugar activamente en el concierto europeo, tras 18 años de aislacionismo conservador, son los ejes de la agenda de Tony Blair. En Inglaterra, al desgaste conservador se le añadió la necesidad de "modernizar" un país fracturado. En Francia, hay cuestiones estructurales más profundas, vinculadas al desempleo y a una sensación de pérdida de "grandezas".

Guillermo Ortiz (en Londres y París)

De regreso de Londres y París resulta evidente comprobar, más allá del carácter irremediablemente periférico de la Argentina, aunque esto es parte de una desdicha personal, que una idea/fuerza recorre Europa: la necesidad de evitar el esclerosis. Podría entenderse, también, como una vocación deliberada por renovarse, por escapar de la parálisis que algunos expertos atribuyen a las sociedades desarrolladas, que será preferible denominar "del bienestar". Porque es necesario observar el fenómeno desde esta perspectiva del *Welfare*. Esto es, hablar desde la noción de atención a la educación, la sanidad pública, las jubilaciones, la cultura y

una idea de seguridad social, finalmente, vinculada a la de "ciudadanía".

Un ejemplo pedestre (o subterráneo, diría): más allá de algunas refacciones, el querido *tube* de Londres es un mundo en sí mismo y una maravilla bajo tierra; sin embargo, proliferan las cartas de lectores en los diarios dictaminando su crisis terminal y, por consiguiente, el mal trago que significa cada vez más descender a sus entrañas. Lo que ocurre, sencillamente, es que existe otro nivel de problemas y el Reino Unido y también Francia, en tanto sociedades del "bienestar" -conviene mantenerse en este campo-, buscan reformular su sentido de cara a los desafíos que plantea el fin de siglo: léase moneda única, cómo articular austeridad y cohesión social, combatir el desempleo -lo que exige ajustar la ecuación renta/impuestos- y evitar los malestares derivados del auge migratorio. Eso es todo.

El Estado de bienestar, tal como se desarrolló en Europa tras la Segunda Guerra Mundial, incluyendo el precedente socialdemócrata suceso de 1932, entró en crisis a principios de los 70, luego de que pierda su sostén principal: el pleno empleo. En síntesis: el denominado "pacto keynesiano", mezcla de fordismo -trabajo en cadena y contratación colectiva- Estado de bienestar -universalización de la seguridad social y concertación del sindicato/paternal- y democracia representativa, basado en el impulso de la demanda, tuvo su primer revés en aquella ocasión a

razf del aumento de los precios del petróleo, lo que impidió mantener la presión fiscal que corrigiera las desigualdades. Pero los tiempos (el ciclo) están cambiando y aquellos que "peñaban" por la proclamada crisis de rentabilidad han hecho buenos negocios. Y los nuevos laboristas lo saben y han decidido poner "manos a la obra".

Una nueva era

Lo cierto es que la victoria del líder del denominado Nuevo Laborismo, Anthony Charles Lynton Blair, adquiere

una nueva ecuación renta/impuestos, descentralización política y sentido de corresponsabilidad fiscal rigen el "hacer" del nuevo laborismo. Con Blair hay un cambio porque cambian las prioridades y la orientación del gasto. Es el socialismo entendido como gestión.

gran significación no sólo en la medida en que aparece como la más arrolladora de la historia moderna británica, sino por el hecho de que está llamada a constituirse en un punto de referencia histórico en varias direcciones.

En primer lugar, abre nuevas perspectivas para el futuro del Reino Unido en su conjunto, desde el punto de vista económico y cultural, tras casi dos décadas de gestión conservadora, etapa que derivó en altos índices de fragmentación social y geográfica y un profundo sentimiento de "estancamiento nacional", desmedido para el imaginario de protagonismo de un país como Inglaterra.

El predominio de un discurso "unificador" proveniente de una derecha no *aggiornada*, inaugurado por Margaret Thatcher y hoy sólo vigente en naciones "emergentes", en especial de América latina, se ha revelado altamente paralizante.

Al mismo tiempo, plantea bajo una nueva luz la imbricación del país en una Europa que en este complejo fin de siglo camina no sin tropiezos hacia la moneda única, a raíz de los duros requisitos del Tratado de Maastricht, en especial sobre déficit fiscal, inflación y deuda pública. Por último, es un llamado de atención sobre una cuestión clave prolijamente escamoteada por los medios: el proceso de regeneración de la izquierda en el marco de las nuevas condiciones del capitalismo mundializado.

Más allá de las nuevas condiciones planetarias derivadas de la desaparición de la URSS y la crisis del Estado de bienestar ya apuntada, se trata de un punto clave, habida cuenta de la reactualización reciente del ex comunista Partido Democrático de la Sinistra (PDS) en Italia, el esfuerzo de adecuación que lleva adelante en Francia el líder socialista Lionel Jospin, en especial en lo referente a la difícil articulación de una política social con una posición no impugnadora de Maastricht, y el inminente Congreso del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) en julio, del que surgirán matrices precisas sobre la socialdemocracia del siglo XXI.

Agotamiento conservador

En este sentido, resultaba impensable que la elección del 1º de mayo en el Reino Unido no asumiera una importancia equivalente a la del 26 de julio de 1945, que puso el punto final a la gestión de Winston Churchill e inauguró el *Welfare*, y a la de 1979, que preparó la revolución conservadora thatcherista de la que hoy aún queda reponerse.

Se trata de un giro histórico, de un "corte" con la hegemonía conservadora en usos, modos y prioridades. Las ideologías no han muerto: ocurre que una vez aceptada la necesidad de una economía sana, las diferencias ideológicas surgen de "decisiones" políticas. Por ejemplo, la orientación del gasto y la asignación de recursos. De algún modo, ya a partir de 1992 -cuando John Major sólo consiguió vencer por

escaso margen, merced al voto de clase media de la Inglaterra del sur, más próspera-, comenzaron a prefigurarse los resultados de hoy. Basta recordar la sucesión de derrotas que debieron sufrir los conservadores en la serie de minielecciones de "medio término" y el hecho no anecdótico de que el conservadurismo había resignado prácticamente sus escaños en Escocia y el norte de Inglaterra. El pasado 1º de mayo las huestes de Thatcher fueron totalmente barridas de Escocia y Gales, por lo que el Partido Conservador se ha convertido en una organización exclusivamente inglesa.

Pero lo importante es que la victoria laborista además de esperada era imprescindible en la medida en que traduce los deseos de cambio: los laboristas no gobernaban desde la caída de James Callaghan en 1979, luego de la ofensiva sindical del famoso "invierno del descontento" que abrió el camino a Thatcher. Asimismo, afianza el bipartidismo y permite al Reino Unido recuperar la vitalidad política. No hay que olvidar que el Partido Conservador está dividido en cuestiones tan trascendentes como Europa, aparece agotado en lo referente a la elaboración de soluciones en el plano social, cercado por diversos casos de corrupción y su excesiva dependencia de los unionistas protestantes en los Comunes, era un obstáculo para una salida a la cuestión irlandesa, hoy vuelta a poner en marcha a partir de la propuesta de Blair de incluir en la negociación al Sinn Fein, brazo político del IRA, sin la necesidad de desarme previo.

Muchos se preguntan la razón por la que el ex premier Major fue desalojado de Downing Street en un momento de "bonanza" macroeconómica. Hay que comprender que los *torics* cumplieron con su tarea: aniquilar a cualquier precio el poder de los sindicatos y minimizar el sector público. Pero su absoluta incompreensión del actual momento histórico, a lo que se añade la actual división entre "euroescépticos" y "flexibles" -expresada en las dificultades para encontrar al sustituto de Major- es fuente de un esclerosamiento político que lo incapacitó para tomar

decisiones. Además, su percepción de la política exterior se reveló anacrónica y su base social, como quedó demostrado, oscilante.

Hay otro punto: el problema de infraestructuras y servicios no es nuevo en Inglaterra; además, creció una nueva *underclass* (marginales del Primer Mundo) y la clase media, que debe desplazarse todos los días desde sus "cuadras-dormitorio" que rodean Londres, observa que, con el paso del tiempo, resignó bienestar y perdió facilidades.

En este sentido, Blair -el primer ministro más joven de este siglo y el primero que no sufrió las vicisitudes de la Segunda Guerra Mundial-, representa algo más que un cambio de gobierno. La llegada del laborismo al poder es, sencillamente, un cambio cultural, incluso de estado de ánimo. Es un nuevo horizonte para un país que había perdido poder y gastado muchas energías en el debate de la cuestión europea. Muchas de las personas congregadas a orillas del Támesis en la noche de gloria para saludar al triunfante Blair, no habían nacido cuando el laborismo ganó su anterior elección, en 1974. Si bien Gran Bretaña dista mucho de ser una "sociedad dual", existen alarmantes desigualdades de tipo regional que se añaden a la polarización de clases. Las diferencias entre el desarrollado sur, los *Midlands* y el norte se acrecientan. Si bien los datos macroeconómicos -crecimiento, empleo e inflación- mejoraron en los dos últimos años, la gestión conservadora generó marginación y desencanto, y hablando siempre en el marco europeo, provocó deterioro de los servicios públicos, de la sanidad y la educación. Precisamente hacia allí apunta la agenda del *New Labour*. Hay que recordar que cuando Thatcher llegó al poder, la situación económica del país era muy distinta. En 1979 la inflación se disparaba y había desempleo y huelgas en aumento. A fines de los 80, la posición inflexible de Thatcher ante Europa y la aplicación de un impuesto municipal, *poll tax*, que causó los mayores disturbios en Londres en

décadas, obligó a algunos conservadores a afirmar que su "reinado" debía terminar. A partir de ese momento, comenzó la gestión de un Major debilitado, que debió gobernar algo más de seis años cercado por los euroescépticos.

Huracán laborista

En sus primeras semanas de gobierno, el laborismo se mostró como un verdadero "huracán". Declaró su adhesión al capítulo social europeo, obstinadamente rechazado por las administraciones conservadoras, se propuso jugar un papel más activo en el concierto de la Unión Europea, anunció un impuesto a las utilidades de las empresas privatizadas, tendiente a financiar un programa nacional de salud -que ya causó el rechazo y amenazas de acciones judiciales de parte de las autoridades de British Telecom-, decidió otorgar la independencia del Banco Central de Inglaterra, esto es la despolitización en el manejo de la cuestión monetaria y una reforma del sistema de supervisión financiera que incluye la regulación de los bancos, compañías de seguros, corredores de bolsa, un punto clave para la credibilidad de Londres, principal plaza financiera europea. La reputación de la City londinense se vio dañada en los últimos años por una serie de escándalos, como la quiebra del Bank of Credit and Commerce International (BCCI) -1991-, del banco de negocios Barings -1995- o bien las gigantescas pérdidas de Lloyd's, la casa de seguros más famosa del mundo. El ministro de Economía, Gordon Brown, decidió retirarle al Banco de Inglaterra la atribución de la supervisión del sector bancario, por lo que el conjunto de tareas de los grandes sectores financieros, hasta el momento responsabilidad de cinco autoridades, sería reagrupada en un solo organismo -según *Financial Times*, denominado Securities and Investment Board (SIB).

También impuso una ley de juego -para captar fondos aplicables a la educación- y un plazo de tres años a la empresa Camelot, concesionaria de la



lotería, para retirarse de un sector que volverá definitivamente a manos públicas.

En su plataforma, los laboristas prevén introducir al país en la nueva era tecnológica que basa el desarrollo no tanto en la industria sino en la tecnología informática y la inversión en capital humano. Demuestra que es un partido pragmático que, desde que consagró a Blair en su Congreso de Brighton -octubre 1995- e incluso antes, con el prematuro fallecido John Smith, piensa un Reino Unido informatizado en el que cada escolar cuenta con un procesador portátil y acceso a Internet. Está claro que nadie habla de renacionalizaciones, pero el laborismo llegó el pasado año a un acuerdo con British Telecom para dotar a hospitales, escuelas, centros académicos del país de una terminal de acceso a la autopista informática a cambio de permitir a la empresa competir en el sector del cable, si bien

podría quedar "en veremos" a raíz de la polémica suscitada por el impuesto a las ganancias. Pero lo que está en marcha en un país en que el 24 por ciento de las personas viven en el nivel de pobreza es un intento por "gestionar" (el socialismo más que un sistema es un modo de gestión) la distribución de la renta involucrando al sector privado, vía impuestos.

Unión Europea y capítulo social

En cuanto a la Unión Europea, es "interés nacional" ante la necesidad de jugar un papel más activo en Bruselas, incluso adoptando el capítulo social, que Londres firmará en la cumbre europea de Amsterdam de junio, aunque no se descarta un referéndum para cuando se adopten medidas definitivas sobre la integración monetaria. El laborismo comprendió la necesidad de terminar con las cláusulas del *opting out* que signan la relación con la Unión Europea, el temor a la moneda única, la idea de no "dejarse arrastrar" por la burocracia de Bruselas y las susceptibilidades a partir de la crisis de la "vaca loca". Hoy, el nuevo canciller Robin Cook, señaló que Londres debe tener voz y participación en los proyectos europeos, ya sea para respaldar o vetar. "Pero participación". Sostiene que esto contribuirá a recrear, asimismo, un lazo creíble con Estados Unidos y establecer un tándem con Alemania y Francia. También, algunos expertos consultados en Londres, afirman que estaría en estudio una "política clara" de respaldo al Mercosur, esto es que el bloque del Cono Sur considere a Gran Bretaña como un aliado en su intento por reducir o eliminar el proteccionismo agrícola de la Comunidad Europea, léase la Política Agraria Común (PAC). Referido al Capítulo Social, más allá de los deseos de mejora de las condiciones laborales de los socios, llamados a preservar el medio ambiente y la igualdad de oportunidades, existen dos directivas claves de ese protocolo: una, otorga a los trabajadores en compañías multinacionales el derecho a recibir informa-

ción de los cambios corporativos que se produzcan. Otra—que los gobiernos comunitarios deberán implantar en junio de 1998—otorga el derecho a una baja sin sueldo de un mínimo de tres meses. Los *tories* sostenían que la firma de este protocolo hubiera representado la pérdida inmediata de medio millón de empleos en el país. Los laboristas no opinan lo mismo.

Descentralización e impacto en Europa

También está el proceso de "redistribución de competencias": reformar la estructura de los Lores y crear Cámaras regionales y locales con facultades precisas. Concretamente, un Parlamento escocés. Es lo que se denomina la "devolución" del poder a los miembros componentes del Reino Unido. La Gran Bretaña es de hecho un Estado bastante centralizado con eje en el Parlamento de Westminster. No obstante, junto a ese centralismo se desarrollaron diferencias culturales nacionales, de ahí el malestar.

En cuanto a su *punch* en Europa, el impacto en Francia debe ser tomado "con pinzas". París siempre es París, a sol y sombra, con sus urgencias y la tranquilidad de sus barrios y todo el esplendor y magnificencia enturbado por procesiones de turistas exactos; pero la sociedad francesa está temerosa y se debate entre la incertidumbre y la angustia. El momento francés es diferente, la percepción francesa de su papel en el mundo y la crisis de confianza ante la modificación de la ecuación europea, lo convierte en un escenario diferenciado. Al fin de cuentas, en Gran Bretaña no hay tantos problemas. Francia afronta una crisis, si se quiere, estructural. Una combinación explosiva entre déficit fiscal y aumento del desempleo, suficiente para aumentar el desconcierto de las autoridades y el malestar que se percibe en las calles de París. Inseguridad en las periferias, baja del consumo, la "cola" de taxis vacíos en la puerta no sólo de los grandes hoteles sino también en cualquier esquina, la idea de que se ne-

cesarios nuevos esfuerzos, unida a la noción de grandeza perdida, en especial ante la magnitud de los desafíos y la preponderancia del gigante alemán, la irritabilidad que produce el factor migratorio y una sensación generalizada de deterioro en la calidad de vida—no olvidar las huelgas de 1995 y 1996—, que obligaron al premier Alain Juppé a dar marcha atrás en el programa de reforma del Estado y desmontaje del sistema de seguridad social. Tal vez la situación más equiparable sea la de Alemania, donde Oskar Lafontaine lucha con Gerard Schroeder por imponer su predominio en el Partido Socialdemócrata Alemán (PSD), aunque no será fácil derrotar nuevamente al "eterno" Helmut Kohl, aun dada la realidad de un desempleo con sus índices récords en toda la posguerra y una notoria ausencia de inversión tras el esfuerzo de dirigir a la ex República Democrática Alemana. Pero Kohl es Kohl y no hay aún un Blair que hable alemán.

Desempleo y noción de involucramiento

Con relación al desempleo, quedó dicho que se impondrá un impuesto sobre los "beneficios extras" de algunas empresas para destinarlo a la creación de nuevos puestos de trabajo. También se instaurará un salario mínimo, aunque no se fijó su monto, ya que Blair prefiere pactarlo más adelante con los empresarios. No es que Blair haya aceptado las "premisas" del mercado, como livianamente declaran medios y analistas. El mercado no es una categoría ideológica y, en todo caso, lo que se reclama a una izquierda moderna con vocación de poder es una alta dosis de realismo. Ocurre que la lucha por el "centro" político y el ocaso de la URSS han contribuido a establecer un error interpretativo, consistente en proclamar la derechización de la socialdemocracia. El equívoco surge de no comprender un hecho esencial: la característica de la economía capitalista, desde mediados del siglo XIX, es su permanente mutación, que se denomina crisis. Este proceso modi-

fica la tecnología dominante, segmenta y reduce a la clase obrera y amplía las capas medias, ejes de la victoria *Labour*. El laborismo debió "centrar" su discurso para llegar a las capas medias del sudeste inglés, tradicionalmente más seguras con los conservadores. No hay que olvidar que el laborismo reconoce una tradición cooperativista y sindical pero también del reformismo de fin de siglo. Hay un nuevo laborismo con vocación de poder que piensa en términos de capitalismo mundial, no duda de las bondades de la revolución informática como modo de democratizar el acceso a la información y producir vía recalcificación laboral el reciclaje de sectores excluidos del circuito económico y si bien no observa el Estado como promotor de la economía, le reserva un papel regulador de las nuevas sociedades del bienestar para el siglo que viene. En este sentido, el laborismo cumple el mismo papel que la socialdemocracia alemana a principios de siglo en cuanto al reposicionamiento de la izquierda. Más que pensar en términos de estatal-privado, el laborismo recupera la noción de responsabilidad colectiva, del Estado como mediador y afirma el concepto de lo público. Es verdad que el capitalismo crece en la medida en que se transforma pero—como señala el experto francés Alain Liepitz—, el fordismo, modelo dominante tras la Segunda Guerra, se terminó en la década del 60. "A partir de allí hay dos modalidades de salida: una, la flexibilización, típica de los 80, que disminuye el precio del trabajo, precarizándolo (EE.UU, Reino Unido thatcherista); otra, la que denominamos de "involucramiento" (Alemania, países escandinavos, Reino Unido Blairista), más exitosa, que consiste en movilizar a los trabajadores en la lucha por la productividad y a los empresarios en la defensa de la estabilidad social a partir de la capacitación". Conclusión: la globalización exige corresponsabilidad, reimplante de la idea de regulación del Estado y descentralización. Léase, una gestión socialdemócrata del capitalismo. Y el Reino Unido larga en punta. •

Cómo ser un antinorteamericano inteligente*

Una nota de advertencia a mis amigos, colegas y alumnos de Europa central y del este.

Jeffrey C. Goldfarb**

Primero que nada quisiera decir que he advertido que la gente en esta parte del mundo, en Polonia, en Europa central y del este, ha experimentado importantes cambios en la década pasada, con amplias transformaciones en los sistemas de gobierno y en la economía. La dictadura del proletariado y las vanguardias partidarias ya no están con ustedes y, en cambio, se encuentran haciendo intentos por establecer una democracia liberal. Los planes quinquenales son cosas del pasado y, en cambio, se han hecho intentos para aumentar la suma de capitales extranjeros y domésticos que permitan alimentar el crecimiento económico del sistema de libre mercado. La forma en que ustedes pasan sus días, sus semanas, sus meses y sus años ha sido reorganizada. Ya no sólo pretenden trabajar y que "ellos" les paguen, ha llegado el tiempo de planificar cuidadosamente sus carreras y enfrentar cara a cara los proyectos de desarrollo personal y social.

Las nuevas circunstancias no sólo han implicado un redireccionamiento de sus vidas personales, sino que también han representado un desafío fundamental para la vida social, con cambios de gran envergadura en la cultura política de la región. Muchos de estos cambios son bien conocidos y han suscitado frecuentes comentarios: el relativo éxito de los países de Europa central en sus esfuerzos por establecer una economía normal, la naturaleza precaria de la democratización en Rusia y su significado para la estabilidad de la región, el crecimiento del nacionalismo xenófobo, que en los Balcanes ha implicado una guerra brutal que aún no ha encontrado un claro fin; el resurgimiento del antisemitismo, esta vez sin judíos, algo que ya se encontra-

ba presente en el período comunista pero que ha alcanzado nuevos niveles en los años recientes, etcétera.

Pero la mayor sorpresa para alguien con una antigua experiencia en Europa del este, es el crecimiento del antinorteamericanismo en la región, a pesar de que, luego de alguna reflexión, este hecho se presenta como bastante natural. Hubo una época, de la cual no ha pasado tanto tiempo, en la que parecía que los Estados Unidos no podían representar mal alguno a los ojos de los europeos centrales y del este. No había lugar en el mundo en el que los norteamericanos fueran tan abiertamente bienvenidos. Aún me parece ayer cuando tenía que explicar dificultosamente a mis perplejos amigos por qué no pensaba que Ronald Reagan era un presidente perfecto y el líder ideal del mundo libre y por qué la aparición de un MacDonald en Varsovia no me parecía ser el signo de un gran progreso cultural y económico. Pero hoy la interacción con el poder y la cultura norteamericana puede ser observada por doquier, desde el resentimiento que provoca el dominio de los medios masivos norteamericanos, pasando por

lo concierne al poderío militar de sus fuerzas armadas y llegando hasta el descontento por la soberbia de los académicos e intelectuales norteamericanos acerca de la posible aplicación exitosa de sus modelos de vida económica, política y cultural a los países que conformaban anteriormente el bloque soviético. En fin, el triunfalismo de los Estados Unidos está siendo rechazado y, como es usual, los norteamericanos nos sentimos impulsados a tratar de entender por qué.

Tengo la esperanza de que ustedes me concedan, al menos por el momento, que hay buenas intenciones en la rifa de la activa participación norteamericana en los asuntos internos del mundo poscomunista. Sin duda que estas buenas intenciones incluyen la identificación con los intereses de las corporaciones norteamericanas y los intereses geopolíticos de los Estados Unidos con respecto a los principios de la democracia y la libertad. Esto es, por supuesto, algo que debe ser críticamente examinado. Pero como buenos europeos realistas no deberían esperar que las cosas fueran de otro modo. Ustedes saben muy bien que los prin-



cipios raramente marchan demasiado lejos de los intereses. Es más, como un observador interesado tratando de ser objetivo, quiero recordarles que los intereses, y las relaciones de éstos entre sí, difieren grandemente, obligándonos a examinar a ambas y juzgarlas en sus propios términos. Aunque la democracia no puede ser simplemente identificada con el *American way of life*, la historia y el potencial de la democracia moderna está íntimamente envuelta en la historia y la promesa de ese mismo *way of life*. Aunque la "democracia en Estados Unidos" no es el único modo de realizar la democracia, sus logros y problemas son instructivos para aquellos que consideran sus compromisos democráticos seriamente. Estos logros y problemas deben ser analizados en beneficio tanto de los norteamericanos como de los no-norteamericanos. Críticas las prácticas norteamericanas es una necesidad; pasar por alto los significados de la experiencia norteamericana es una tontería.

Es un signo de fortaleza cultural que ustedes, ciudadanos de Europa central y del este, puedan ahora enfocar su mirada crítica hacia los Estados Unidos; pero también existe el riesgo de que se vean encajeados por esas visiones. En América latina los Estados Unidos jugaron muchas veces el rol de poder imperial: construyó y destruyó dictadores y muchas veces socavó el desarrollo de incipientes fuerzas políticas democráticas. Sin embargo, es claro ahora para aquellos con una disposición crítica en la región, de ambos lados del espectro político, tanto para los de derecha como para los de izquierda, que los obstáculos a una vida democrática y una sociedad libre en esa parte del mundo han tenido al menos tanto que ver con la cultura política y las instituciones de los propios países latinoamericanos como con las interferencias del *big brother* del norte. Los fuertes gritos de *Yankee go home* distrajeron a aquellos con disposición democrática de considerar sus propios problemas de casa. Algunos estaban alarmados de la amenaza co-

munista que a menudo parecía estar al acecho atrás de aquella consigna; otros pensaban que la realización de ésta resolvería todos los problemas.

Estas distracciones y preocupaciones con respecto al extranjero, pienso, pueden estar apareciendo en este instante en el horizonte de Europa del este. Pero es imprescindible que desarrollemos una perspectiva crítica acerca del rol norteamericano en el nuevo orden mundial, que tenga en cuenta tanto la problemática influencia de su cultura y poder, como la importancia del experimento democrático que Norteamérica es. Es necesario ser un antinorteamericano inteligente.

Hay muchos aspectos del *American way of life* con los que ser críticos. Este es racista. Es desudadamente violento. Los trabajos producidos por la industria cultural norteamericana -la música, el cine, los programas de televisión y los productos de *software*- muy a menudo alcanzan los más bajos estándares, un nivel de mediocridad que no debiera ser aceptable ni para los norteamericanos ni para los extranjeros. Nosotros, los norteamericanos, estamos preocupados acerca de nuestros propios problemas internos y somos notablemente ignorantes acerca del resto del mundo. Reconocemos sólo débilmente el hecho de que hay gente más allá de los límites de los Estados Unidos que vive de forma fundamentalmente distinta de la nuestra y estamos poco advertidos acerca del hecho de que aquello que hacemos y aquello que dejamos de hacer como nación, tiene efectos directos en sus vidas y no siempre es para mejor. La nuestra es una sociedad que ha confundido el anhelo por los bienes de consumo con el bien común y nos dedicamos a propagar esta confusión al resto del mundo. Demasiado individualistas, hemos perdido el sentido de comunidad; demasiado materialistas, nuestra vida pública ha sido invadida por toda suerte de fundamentalismos espirituales. Desde algunos puntos de vista, desde el punto de vista crítico de los socialis-

tas radicales hasta el de los conservadores burkeanos, pasando por el de los católicos tradicionales. Norteamérica parece ser la vanguardia de la decadencia y caída de Occidente.

Pero el problema con esta opinión es que está basada en verdades a medias, consideraciones imprudentes y juicios apresurados. Norteamérica es juzgada como una caricatura de sí misma, no como la sociedad compleja que es.

Pero para que no piensen que lo que estoy sugiriendo es que el modo de ser un antinorteamericano inteligente es ser un pronorteamericano, debería concederles que sus acercamientos críticos a la forma de vida norteamericana son importantes tanto para la viabilidad de sus identidades culturales como para el mejoramiento de la propia vida democrática en Norteamérica.

Los productos de nuestra industria cultural son, probablemente, los más desafortunados y problemáticos aspectos de la vida norteamericana, al menos tal como ésta es vista en el exterior. Hay en ellos mucho para desestimar, mucho para estar en contra y desde ya me parece que la resistencia a las idioteces de nuestra cultura de masas es bienvenida, venga de donde venga y cuanto más energética sea, mejor. Pero quiero prevenirlos, la crítica a la cultura de masas norteamericana puede fácilmente deslizarse hacia el rechazo a la democracia y a las formas culturales democráticas. El caso más famoso de esto fue la completamente errada postura ante el jazz que encabezó Theodor Adorno.

Una extraordinaria tira cómica norteamericana me viene a la mente: *Pogo*. Refiriéndose a una interacción aparentemente sin sentido, uno de sus personajes decía: "hemos encontrado al enemigo y somos nosotros". Durante la guerra de Vietnam, cuando esta tira fue creada, el referente de esto difícilmente precisara explicación. Pero recuerden que la llave del éxito de la cultura de masas norteamericana es su popularidad, tanto en los Estados Unidos como en el exterior. Nosotros, como intelectuales, incluso como intelectuales que pretenden ser antinor-

teamericanos inteligentes, deberíamos ser cuidadosos en nuestra condena de la cultura de masas norteamericana, salvo que nos sintamos cómodos en el rol del filósofo rey. ¿Queremos realmente sostener una postura intelectual que declare descaradamente que hemos encontrado al enemigo y que éste es la gente? ¿Queremos encomendarlos a nosotros mismos, hacia el fin de este siglo de sangrientas guerras ideológicas, a una posición política o incluso cultural que reclame conocer mejor cuál es el interés real de la gente?

Quizá no, responderán, pero seguramente deberíamos tomarnos el cuidado de distinguir lo banal de lo sutil, lo enriquecedor de lo estupidizante. Estoy de acuerdo. Pero un antinorteamericano inteligente procederá con precaución. Algunas cosas son sencillas. La violencia sin sentido de gran parte del cine y la televisión norteamericanos, debiera ser condenada, boicoteada; incluso algunas formas de política cultural nacional, aunque sin censura, debieran tratar de asegurar la creación de mercados locales, nacionales y regionales alternativos para competir con las producciones de Hollywood. Las economías de escala se comportan de modo tal que Hollywood domina el mercado mundial de cine superficial y entretenimiento radiotelevisivo, disseminando una visión del mundo que es por lo general claramente objetable no sólo en Europa central y del este sino también en los Estados Unidos, no sólo en Sudáfrica sino también en América latina y el Asia central. El producto de Hollywood crea grandes audiencias, por lo que sería deseable, tanto aquí como allá, tratar de establecer las condiciones que permitieran la existencia de audiencias pequeñas que también fueran económicamente rentables.

Pero me estoy refiriendo a temas relativamente sencillos. ¿Qué ocurre, en cambio, con aquellas situaciones en las que la línea divisoria entre la basura y la excelencia no está tan claramente marcada? ¿Qué ocurre con la exportación de trabajos que, en una efectiva moda estética, alcanzan de forma inte-

ligente audiencias masivas, pero que con el poder de la riqueza y el *know how* aplastan alternativas más pequeñas y difíciles? Para referirme a un específico y elocuente caso de manera puntual, ¿qué pasa con películas como *La lista de Schindler*?

Una de las singularidades de la vida en Cracovia es el hecho de que uno puede ir a la antigua sección judía de Kazimierz y en una visita guiada asistir a los sitios en que se desarrollaron los asesinatos masivos, la liquidación del gueto y el Holocausto, y esto puede hacerse exactamente del mismo modo en que fueron representados y ganaron significación para una audiencia masiva en la película de Steven Spielberg. Dado lo que efectivamente pasó en esos lugares, esto es grotesco al extremo, una desagradable norteamericanización de la percepción del mal moderno. Parecería ser que para aquellos que auspician el *tour* o para aquellos que van en él, las tierras de gran sufrimiento ganan mayor reali-

dad siendo representadas en un film que por la realidad que son. La película ha hecho de la destrucción de los judíos una realidad para una audiencia masiva. Ella ha facilitado la memoria en el lugar en el que el horror y el olvido interactuaban al servicio de la ignorancia. Pero yo me pregunto, como seguramente se lo preguntarán ustedes también, si las cualidades melodramáticas del guión, enfocadas en el buen alemán y su final feliz, no contribuyen en realidad a la conformación de una memoria que es finalmente peor que la ignorancia. Si en esto se convertiría el Holocausto en el cine, existe el peligro de que quede escaso sitio para el recuerdo de cualquier cosa o persona más allá de los memorables personajes cinematográficos y su destino: el comandante sádico de la prisión, su leal colaborador judío y el pícaro alemán que contaba para que finalmente todo salga bien, el héroe de la película. Desde la perspectiva de lo que sabemos acerca de los responsables y las víctimas



del Holocausto, la simplificación es abrumadora.

De todos modos, no será sólo simplificación lo que encontremos allí y hay sin duda más en esta brillante película que el melodrama que atraviesa el guión. En su increíble retrato de la aniquilación del gueto judío de Cracovia, Kazimierz, el horror absoluto de la experiencia del terror nazi se hizo accesible a aquellos que no estuvieron allí. Usando todos los trucos y la riqueza de la industria cinematográfica norteamericana, el mundo se encontró en condiciones de recordar cosas fácilmente olvidadas y de imaginar cosas que están más allá de la imaginación de la mayoría de nosotros. Y, más importante aun, todos los problemas de su presentación, y me refiero a las limitaciones de las películas norteamericanas en comparación con los refinamientos del cine europeo, contribuyeron al hecho de que haya alcanzado una mayor y más amplia audiencia, mucha de la cual difícilmente había pensado en el Holocausto hasta ese entonces. La forma democrática de arte del film logró su distinción. Es verdad, las limitaciones del *happy end* a la norteamericana son evidentes. Es verdad, tratamientos más sofisticados de los horrores de nuestro siglo son accesibles en todo tipo de formatos y usualmente presentados con mucha mayor agudeza. Pero la mayor parte de la audiencia de *La lista de Schindler* nunca les hubiera prestado atención. Antinorteamericanos inteligentes, refinen sus críticas, incluso en aquellos lugares en que ésta es aplicable.

La crítica sería de las actividades norteamericanas en tierras extranjeras conciernen especialmente con la anomalía que representa el hecho de que los norteamericanos son sumamente ignorantes acerca del mundo que los rodea y, a la vez, notablemente proclives a interceder en ese mundo acerca del cual son tan ignorantes. Quizás incluso este mismo artículo, por supuesto, y la totalidad del programa de nuestro Institute on Demo-

cracy and Diversity sea vulnerable a tal objeción. ¿Quién soy yo en realidad para indicarles a ustedes cómo debería ser un norteamericano inteligente? ¿Por qué piensan los norteamericanos que ellos pueden advertir a otros pueblos acerca de la forma que sus democracias pueden asumir? ¿Es acaso la democracia a la norteamericana sólo una ideología dominante más?

Estas son preguntas difíciles, pero pienso que pueden ser contestadas con simplicidad: requieren la percepción, tanto por parte de los norteamericanos como de los antinorteamericanos, no sólo de la estructura formal de la democracia, sino también de su textura. Cuando consideramos los problemas de la democracia de una manera no utópica, de una manera práctica y no meramente idealista, nos vemos obligados a pensar en instituciones modernas específicas: constituciones y elecciones, partidos políticos competitivos, modos de representación y asociación, derecho a la libre expresión y a la propiedad, imperio de la ley. Pero no debemos olvidar que estas instituciones requieren -si es que van a desarrollarse exitosamente- en un determinado contexto cultural -de una cultura democrática. Una cultura como ésta, en contraste con una de tipo autoritaria, está lejos de ser unívoca. Está atravesada de paradojas y anomalías, tensiones y dilemas, que no pueden ser resueltas definitivamente por principio. No es del todo claro si la democracia requiere más de un bagaje común de compromisos culturales, como creían los defensores del norteamericanismo hacia el último cambio de siglo, o si las diferencias pueden colaborar para mantener unida una organización política democrática, como los defensores del multiculturalismo (y los pluralistas antes de ellos) han sostenido recientemente. La democracia trata precisamente de la robusta y abierta contienda entre estas dos posiciones. En una situación de tal apertura, la democracia no puede funcionar con facilidad como un instrumento ideológico a la moda del marxismo soviético. La crf-

tica al *American way of life* es una característica fundamental del *American way of life*. De alguna manera, el antinorteamericanismo es una gran tradición norteamericana.

Cuando yo propongo a ustedes un antinorteamericanismo inteligente como opuesto a uno que no lo sería tanto, lo que quiero sugerir es que el primero debería fundarse en un real conocimiento de los problemas de la democracia en América. Sugiero que sea crítico, pero no cínicamente, informado acerca de los logros y las promesas del experimento norteamericano de la democracia y la práctica de juzgarlo a la luz de las prácticas existentes.

Puede que los norteamericanos confundamos, especialmente cuando viajamos al extranjero, las promesas con las realidades en curso. Puede que esto sea especialmente conveniente para aquellos que trabajan para instituciones oficiales gubernamentales. Pero sería una pena si esta tendencia oscureciera los intentos de superarla. Sería una lástima que las voces de crítica independiente no fueran escuchadas al mismo tiempo que aquéllas. Cuando los consejos vienen de Norteamérica, ustedes deberían juzgar la calidad de su comprensión de la sociedad norteamericana y sus prácticas, y su comprensión acerca de la situación de los países que son aconsejados. Del mismo modo, cuando yo escucho las voces del antinorteamericanismo, juzgaré la comprensión que tiene de sí mismo y sus confrontaciones con las complejidades de la vida en Norteamérica. Si éste tiene una cualidad de este tipo, establecerá la perspectiva de un proyecto democrático. Nosotros, en Norteamérica, lo mismo que ustedes en esta parte del mundo, necesitamos un inteligente antinorteamericanismo, esto es, una cultura crítica democrática.*

Notas

* Trabajo presentado en el *Institute on Democracy and Diversity*, Cracovia, Polonia, el 8 de agosto de 1996. Tradujo Martin Plot.

** New School for Social Research.

La Ciudad Futura

Dossier

A propósito de la tolerancia

Resulta fácil advertir que el tema de la tolerancia adquirió un enorme valor en la Argentina de la posdictadura. Ello, debido a que la intolerancia había representado una de las notas más distintivas de la organización social del país durante la tiranía militar: ¿cómo no dedicarle un lugar prominente a la reflexión sobre el tema, luego de una época en la que la práctica habitual implicaba la desaparición, la tortura o la muerte de aquellos que pensaban de modo diferente?

Dicho lo anterior, sin embargo, conviene preguntarse si se justifica, hoy en día, que sigamos preocupándonos de la cuestión. ¿Tenemos razones para cuestionar sobre el tema atención, una vez más, sobre la tolerancia, cuando ha desaparecido aquella urgente necesidad propia del comienzo de la transición democrática? La respuesta a este tipo de interrogantes depende, entre otras cosas, del modo en que definamos la noción de tolerancia, una tarea hasta ahora descuidada, sobre todo debido a la enorme gravedad y obviedad de los actos de intolerancia que enfrentábamos.

¿Cómo acercarnos, entonces, a la idea de tolerancia? Las formas posibles de hacerlo son múltiples, pero aquí solo vamos a ocuparnos de una básica distinción entre tales aproximaciones. Para algunos la idea de tolerancia aparece asociada con la resignación o, en todo caso, con la indiferencia. Luego, predicar la tolerancia implica algo así como

predicar la resignación, el bajar los brazos, la ciega aceptación de los males padecidos. Otros, empero, asocian la noción de tolerancia con el respeto debido a quienes adhieren a formas de vida o concepciones del bien diferentes a las nuestras. En este caso, ser tolerante no implica aceptar cualquier hecho o cualquier acción de nuestros semejantes sino, concretamente, aceptar aquellos hechos, aquellas acciones, aquellas creencias que nos resultan ajenas pero que no involucran daños para terceros.

Si es que aceptamos esta noción, podemos reconocer por qué hoy puede seguir siendo importante ocuparse de la tolerancia. Tiene sentido reflexionar sobre el tema porque de nuestro país sigue y sigue dándose cabida a la intolerancia en los ámbitos más disímiles. Tiene sentido reclamar tolerancia como forma de reclamar no la resignación sino el respeto. Podemos entender mejor lo apuntado cuando, por ejemplo, advertimos que en nuestro país el terrorismo de Estado no representó la única expresión de la intolerancia sino su forma más exacerbada, más trágica. De allí que, acabada la dictadura, no se acabara con la intolerancia: continuó, más bien, cobijada al calor de las más diversas prácticas de nuestra vida social. Por ello no debe sorprendernos que hoy, por ejemplo, aparezcan brotes de intolerancia, en su modo más bárbaro y retrógrado, en la violencia de algunos grupos de extrema derecha (grupos neonazis, para el caso), aun-

que no es necesario recurrir a tales extremos para certificar las varias formas que asuma la intolerancia. Existe, también, una intolerancia visceral, apenas contenida, en las múltiples reacciones del gobierno frente a las críticas que recibe desde la prensa. Existe una intolerancia ciudadana muy profunda y activa contra los inmigrantes de países vecinos, contra los migrantes pobres del interior del país y contra los coreanos. Y contra los judíos. Existe la intolerancia reiterada, irónica y dañina, contra aquellos que tienen preferencias sexuales distintas de las mayoritarias. Existe la intolerancia de muchos padres hacia sus hijos y de muchos maridos contra sus cónyuges, manifestada en una violencia corrosiva que se ejerce día a día, sin parar. Existe la intolerancia del patrón frente al obrero que se queja. En definitiva, existe la intolerancia de quienes detentan pequeños espacios de poder frente a quienes no lo tienen.

Lo dicho, por otra parte, no tiene validez exclusivamente para nuestro país. Otras naciones, divididas por luchas religiosas, étnicas, raciales, viven cotidianamente el terror de la intolerancia. También, países económicamente muy desarrollados, distinguidos por la diversidad multicultural, no atinan a organizar el nuevo orden que merecen las sociedades pluralistas. Suele ocurrir todavía, y a pesar de las contundentes enseñanzas de la historia, que grupos pequeños y poderosos quieren imponer sus puntos de vista como hegemónicos, en sociedades diversas, heterogéneas, compuestas por personas que adhieren a diversas concepciones del bien.

Por todo ello tiene sentido seguir reflexionando sobre la tolerancia y sus límites. Por todo ello, también, publicamos los trabajos que integran este dossier y que abordan la cuestión desde las disciplinas y las ópticas más disímiles.

Tolerancia e in-tolerancia, diferencia e in-diferencia

Presentamos una selección de párrafos de la conferencia pronunciada en el Instituto Italiano de Cultura de Córdoba, el 13 de mayo de 1993.

Massimo Cacciari

La conferencia de esta tarde nos invita a pensar en torno a un término: **tolerancia**, que es un término que parecería inmediatamente claro y parecería inmediatamente dotado de un gran valor. ¿Quién de nosotros no se dice tolerante? ¿Quién de nosotros no aprecia la tolerancia? Hemos llegado a ver en la tolerancia la virtud primera que permite la paz. ¿Pero qué cosa pensamos cuando decimos paz? Creo que ahora nuestra cultura, cuando habla de paz, sólo entiende un pacto, nada más que un pacto, nada más que una convención artificial que por un cierto período pone fin a la guerra. Una sistematización jurídica del conflicto. Nuestra cultura, desde hace algunos siglos, cuando habla de paz habla en términos sustancialmente político-jurídicos, y no casualmente, pues nuestra palabra Paz, *Pax*, viene de *Pactum*, y es precisamente un pacto, una tregua [...]. Nuestra tolerancia es acaso un virtud útil para poner término por algún tiempo al conflicto, pero entonces no tiene nada que ver con la verdadera paz, porque si pensamos la paz no podemos pensarla simplemente como un intervalo de la guerra. Pero en cambio creo que nuestras culturas piensan a la paz como el producto artificial que de algún modo deriva de la guerra [...].

¿Qué significa tolerancia? [...] Tratemos un poco de hacer una fenomenología.

Existe una **tolerancia-indiferen-**

cia; es la forma más normal de tolerancia. Yo soy totalmente indiferente respecto del otro. Esta indiferencia hace que yo sea totalmente indiferente respecto del otro. El otro no me interesa; no es de ningún modo como yo y por eso lo tolero, porque ni siquiera lo veo. No sólo no lo conozco, no sólo no me interesa, sino que ni siquiera lo veo. Es la tolerancia de la gran mayoría de los tolerantes.

Existe una **tolerancia senil**. Yo la definiría así: una tolerancia defensiva que es propia de las personas y de los organismos que han perdido toda fe en sí mismos. Ahora se sienten tan incapaces e impotentes para **afrontar el ambiente**, que son tolerantes; y lo son porque temen al ambiente, porque no tienen ninguna verdad por defender. Son aquellos organismos y aquellas personas que pueden vivir sólo en paz porque el conflicto los destruye. Sus valores, sus discursos, sus lenguajes son totalmente débiles, se ha convertido en algo totalmente asfixiante, han resultado totalmente míseros y pueden sobrevivir sólo si el mundo permanece inmóvil, en paz, cualquier cambio los mata. La historia nos ofrece una infinidad de ejemplos de **tolerancia senil**. Uno de los más grandes que recuerdo es el del senador Sínaco, a fines del siglo IV, que en su prédica de la tolerancia contra el gran y violentísimo Ambrosio, obispo de Milán, dice: "pero cómo no sois tolerante respecto de mi religión?". Su religión había resultado un viejo ritualismo y Ambrosio no era tolerante, era un organismo vivo que debía crecer. Ni Agustín era tolerante ante los cultos paganos en África. Pero aquellos que predicaban la tolerancia eran organismos e individuos muertos.

Y también esta tolerancia, ¿no será acaso la nuestra y la de muchos

otros? O sea, ¿no será por casualidad la forma de nuestra tolerancia, en gran medida, una tolerancia indiferente y senil, o sea indiferente en el sentido de que no nos interesa más el otro?

Nuestra cultura, nuestros valores, los sentimos ahora agotados, y por eso predicamos tolerancia. ¡Atención! Predicamos tolerancia para nosotros mismos, como hacía Sínaco, que la predicaba para sí; pero cuando el pagamismo, cuando la religión romana era aún *Religio Romana*, los predicadores de tolerancia eran mucho más raros.

Existe una **tolerancia escéptica**: tercera forma de tolerancia, que domina gran parte de la cultura europea occidental de los siglos XVI y XVII. Una **tolerancia libertina**, pero que lo es por el modo de decir, porque se funda en un prepotente prejuicio: que todos los otros son como niños, como una especie de niños que se divierten, juegan con prejuicios, con supersticiones; en cambio el libertino, el escéptico libertino, considera que es el único que, desde la cima de la montaña, ve cómo todos los valores y los juicios se transforman y cambian, y cómo aquellos que en cambio se mantienen firmes a su propia fe aparecen como fanáticos supersticiosos. Esta forma de tolerancia escéptica se funda en gran prejuicio: *el Ego cogito*.

El yo, que ha arribado a su propio fundamento, es la verdad indiscutible. Es una tolerancia por el modo de decir, porque se funda en la afirmación prepotente del valor de aquel que tolera, del tolerante. El que tolera a los otros es el único que tiene razón. Así las cosas, la tolerancia del Iluminismo no cambia los rasgos de esta tolerancia por la cual defino como libertinos a grandes autores de los siglos XVI y XVII como Rabelais y Montaigne. Pero si nosotros tuviésemos que ver todos los tipos de tolerancia que debemos criticar, con los cuales creo que no podemos identificarnos, nuestra tolerancia no podría ser indiferente, senil o escéptica.

co-libertina. Nuestra tolerancia no podría ser de carácter iluminista [...] o sea que no puede basarse en el presupuesto de que sólo yo tengo razón y que los otros son unos pobres supersticiosos a los que debo tolerar pacientemente en espera de que también ellos sean iluminados. Todas estas tolerancias son profundamente intolerantes. ¿Pero no será la idea de tolerancia en cuanto tal la que es intolerante? [...] Yo creo que sí.

[...] ¿Pero qué es lo que yo tolero? ¿Qué cosa puedo tolerar? **Puedo tolerar sólo lo que no reputo verdadero. Si considero verdadero un discurso, no lo tolero, lo comparto.** No tiene ningún sentido decir que tolero alguna cosa si no reputándola verdadera. Lo que reputo verdadero, necesario o bueno, no puedo tolerarlo, lo quiero, lo comparto, participo. Pero si lo que tolero no lo considero verdadero, ¿no es inevitable consecuencia que yo busco eliminarlo? ¿Quién de nosotros, de buena fe, si se encuentra ante un discurso o ante una posición que no considera verdadera, no está moralmente obligado a intentar eliminarla? ¿Si me encuentro ante alguien que está equivocado, no debo tratar de persuadirlo del error? **No puedo tolerar sino lo que reputo verdadero, pero lo que no reputo verdadero debo educarlo para la verdad.** Debo negarlo en cuanto falsedad. La posición de tolerancia lleva por tanto a la posición extrema de la filosofía iluminista, o sea al intento de erradicar el error. El Iluminismo nace como posición de gran tolerancia y concluye como posición de absoluta intolerancia. Pero esto es inevitable porque la tolerancia es tal sólo respecto de lo que no es verdadero [...]. La tolerancia entonces es un **falso valor**.

Si razonamos sobre la raíz de esta cuestión [...] debemos admitir que sobre la base de la tolerancia no construiremos ninguna paz.

Existe una profunda y radical intolerancia en el discurso de la tolerancia.



En la construcción de la paz no puedo ser tolerante respecto de las otras posiciones, debo reconocer a éstas como ajenas a mí y al mismo tiempo como distintas de mí, pero necesarias a mí mismo.

[...] El pensamiento europeo occidental trata de pensar la paz también [...] en otros términos respecto de la tolerancia. Grandes filones de nuestro pensamiento filosófico y teológico piensan la paz en términos de armonía entre distintos; no de tolerancia entre ellos sino de auténtica armonía, o sea de una conexión entre distintos de manera tal que los distintos formen uno. Es el gran esfuerzo también de la teología cristiana. *Unum*, singular, *Sumus*, plural. Es una armonía en la cual los distintos permanecen distintos y sin embargo forman una unidad. Toda la antropología, toda la filosofía de la historia

de impronta cristiana, nacen de este planteo; ya no es más la tolerancia entre distintos sino que se trata de distintos que se reconocen, una pluralidad que se reconoce unidad. Pero esta idea de armonía, si la transportamos de su dimensión metafisicoteológica y la pensamos políticamente, ¿qué problemas trae consigo? Este es un problema que tiene sus orígenes en el debate sobre la Trinidad.

[...] Pero si a este discurso, que tiene sus orígenes en esta dimensión teológica, tratamos de traducirlo en términos políticos, vemos que históricamente ha comportado una incesante búsqueda -desde la filosofía griega clásica- de los términos medios. De números o de mediciones que armonizan los opuestos. Un gran tema de carácter filosófico musical que domina toda nuestra cultura: ver lo opuesto e intentar armonizarlo.

En la ciudad existen intereses, posiciones, culturas opuestas, ¿cómo armonizarlas?, ¿cómo conciliarlas? Se pueden conectar sólo como se conectan en la medida del agudo y el grave, buscando precisamente medios armónicos. Es el gran tema de la *Ética* de Aristóteles. La *Mesotes* aristotélica es exactamente esto. Es la traducción en términos secularizados respecto de Platón, del *Timeo* de Platón, pero pertenece al mismo gran tema originariamente pitagórico. El problema de la filosofía al igual que el problema del bien político consiste en armonizar los opuestos. ¿Pero cómo armonizo los opuestos? Armonizo los opuestos sólo si logro definir los términos medios, y entonces toda la búsqueda -para decirlo en términos platónicos- está dirigida a la *metaxis*, a lo intermedio.

Pero en estos números intermedios no tengo más los opuestos, que permanecen tales. La búsqueda de la *Mesotes* resulta una *Reducción ad unum*: no tengo más de manera invariable a los opuestos sino que busco colocarlos en el medio; y aquí en el término armonía resuma la misma raíz de arma: armonía y arma tienen la misma raíz, son la misma palabra [...]. En efecto, la armonía es aquella operación por la cual los opuestos son anulados como tales y reducidos al término medio. ¿Pero cuántos pueden ser los términos medios? ¿Y quién decide cuál es la buena armonía, cuál es el *mesotes* que da la buena música?

Frecuentemente nuestro diálogo entre las diversas culturas o nuestra tolerancia, ¿no es precisamente este patético intento de tentar vías intermedias? [...] Me interesa mucho también en Italia por discutir con sacerdotes y teólogos sobre este tema, y he participado en varios seminarios. Al respecto, muchas veces he advertido casi fastidioso; en el intento desesperado de individualizar términos medios, quienes dialogaban no presentaban tanto la propia verdad sino que casi la dulcoraban o, peor aun, la castraban a los efectos de intentar

acercarse lo más posible al otro. Se perdían así los opuestos y todo el trabajo estaba dirigido a definir los medios en que también la riqueza del término "distinto", del opuesto, se perdía.

[...] De este modo la verdad que uno afirma, su verdad, resulta reducida, despotenciada, de manera tal de poder acoger el discurso ajeno o acercarse al discurso del otro. Pero ésta, lejos de ser una construcción de paz es una operación violenta, porque es precisamente la operación que despotencia, reduce, desvaloriza las distintas posiciones en su auténtico valor, trata de tornarlas más disponibles, y lo que parecía tolerancia es en realidad violencia, que muchas veces nos la hacemos a nosotros mismos para dialogar.

Entonces no puede ser éste el camino de una auténtica búsqueda de paz, porque ella puede concebirse sólo cuando yo y el otro estemos juntos, y que nos encontremos juntos en abstractos términos medios que no corresponden ni a mí ni a él, son acomodamientos artificiales. Esta no es paz. Estos pueden ser a lo sumo pactos, convenciones, intervenciones lingüísticas que duran poco tiempo, como enseña la experiencia, dado que todo diálogo interreligioso o también interfilosófico o intercultural que se ha basado sobre esta perspectiva ha durado nada. ¿Pero entonces debemos resignarnos a entender que nosotros, hombres mortales, podemos construir sólo así la paz?, ¿que no existen otros medios [...] que no sea buscar algún término medio que nos permita proseguir nuestro camino, y que es mejor, sumado todo, abandonar aspiraciones más altas porque no son otra cosa que veleidad?

Estos filósofos y estos teólogos dicen que ni bien pensamos una paz verdadera probablemente caigamos en un formidable error porque la paz verdadera, la que algunos medievales llamaban la *Pax profunda*, no es de este mundo, y mis amigos teólogos me recordaban, Juan, 14,27.

donde Jesús dice: *Pacem relinquo vobis, Pacem* meam do vobis, o sea, explica Agustín, que Jesús deja dos paz, no una sola, porque quiere hacer entender que la primera, la paz que deja son sus discípulos, y en momento de despedida es la paz que podemos construir en este mundo, y es la paz que en conjunto sólo la *Chiesa militans*, agrega Agustín, de la Iglesia en guerra, porque *militans* significa esto. Pero existe otra paz: *Pacem meam do vobis*, la paz verdaderamente suya, y por eso repite la frase que no es una repetición porque la primera es *pacem* y basta, la segunda es *pacem meam*, es paz verdadera, pero es paz escatológica, no de esta Tierra, no de este mundo. Y entonces deberemos concluir que si nosotros buscamos la paz verdadera, la paz profunda, ésta es una dimensión sólo escatológica del discurso de la paz. En el mundo la paz es sólo pacto y por tanto de un modo u otro valen todos los discursos que antes hemos criticado. Sí, tenemos razón de criticarlos, de comprender sus límites, pero al mismo tiempo en estos límites estamos [...] ¿Debemos por tanto rendirnos y decir que no podemos dar otro sentido a la paz que no sea el escatológico? Creo que debemos resistir un poco más antes de rendirnos y afrontar de nuevo la cuestión, o sea pensar en una comunidad, en ser junto a otros absolutamente distintos, no entre personas que median para comunicar, que se despotencian para comunicar, entre personas convencidas de su verdad y que sin embargo piensan su propia verdad y por tanto la propia distinción [...] O sea, piensan la propia verdad en términos tales que para identificarse a sí mismos deben reconocer la verdad y la necesidad del otro. ¿Es posible pensar esto, ahora, o debemos tener fe en que este milagro nos venga donado en la Jerusalén celeste?

Admitimos que sea ésta [...] la interpretación de la Jerusalén celeste por la cual todo resulta pura luz y las diversas distinciones y los individuos se pierden. Pero es sólo una

mala teología la que piensa así; la gran teología de los Padres, la teología de los Doctores la piensa exactamente como la pienso yo, o sea que la Jerusalén celeste será el trueno de las plurales singularidades en las que finalmente no estaremos confundidos como estamos ahora, confundidos en los idiomas, en los lenguajes, en los pensamientos, en los rostros. Cada uno de nosotros seremos este individuo y nos amaremos como estos individuos, ¿pero ésta puede ser sólo una promesa escatológica o puede ser pensada ahora? Pienso que debe ser pensada ahora. Probemos pensarla.

Como esbozo propongo la idea de que precisamente la absoluta distinción permitir la paz es una idea paradójica, porque nosotros pensamos la paz como un acuerdo que confunde [...] ¿Qué cosa constituye el lugar común o -para hablar en el lenguaje de los filósofos antiguos- el *Logos xínon*, lo que Heráclito llama *la logos*, la razón común a todos, ¿Qué cosa es en verdad esencial y radicalmente común? ¿Qué cosa cada uno de nosotros tiene así como la tiene el otro? Esto común, ¿qué cosa es?, ¿una palabra, un lenguaje, un comportamiento, un *ethos*, una religión? Nada de todo esto. ¿Qué cosa existe verdaderamente común si no el diferir? Nosotros somos perfectamente común en esto: que cada uno de nosotros, que cada ente, no sólo cada hombre, sino cada ente difiere del otro; es el gran tema nunca suficientemente indagado de la *Ecclesiastis*: esto es común a todos, esto que es a todos común es que cada uno difiere del otro.

Lo que es originario, lo que a todos es común es el diferir. Uno y diferir no se contradicen, pero son pensados juntos. Esto es común: el diferir. Esto es uno: el diferir. Pero si esto es verdad, ¿cuál es la inmediata consecuencia? [...] Si me pienso a la luz de este origen, entonces mi relación con el otro se dispone en estos términos: soy este distinto, esto absolutamente distinto del otro. Pero

precisamente esto significa que el otro me es necesario [...] Si soy absolutamente distinto *Ecclesiastis singularitas*, ¿soy acaso solo, soy acaso autónomo? De ningún modo. Porque es absolutamente distinto en tanto quien se identifica en cuanto es distinto; ¿pero distinto de qué? Distinto del otro. Es portanto absolutamente distinto aquel que no puede si no ser distinto, que tiene necesidad del otro para ser, pues sino no es más el absolutamente distinto [...].

¿Qué cosa es la propuesta paradójica que hago? Que sólo si nosotros llegamos a concebimos como absolutamente distintos, podemos estar juntos. Ningún término medio, ningún compromiso, ninguna mediación podrá ser el *cum* de una verdadera paz, sino que sólo podrá concebirse con fuerza a partir de sus propios valores, en su propia origi-

nalidad en el sentido verdadero de la palabra "origen" [...] o sea reconocer verdaderamente también la necesidad del otro. No sólo tolerarlo, porque si el otro no es, dejo de ser yo en cuanto absolutamente distinto.

Hay rasgos de esta idea en la gran tradición filosófica y teológica occidental. Me refiero a un filósofo y teólogo que extrañamente circula muy poco en la teología y que en cambio, a mi parecer, debería ser una fuente también para los estudios ecuménicos actuales. Hablo de Nicolás de Cusa, el gran cardenal Cusano, el más grande filósofo del siglo V europeo. El tiene un discurso no muy distinto y lejano de éste y agrega otro rasgo, de gran valor para filósofos y teólogos, sobre el cual quisiera concluir mi intervención. No tengo ahora el tiempo para mostrar todas las articulaciones que son de una sutileza



za vertiginosa -y no es casual que el Cusano haya sido apreciado por todos los idealistas, por Hegel, por Schelling en particular-, pero agrego otro rasgo recordando un libro que se refiere a nuestro tema, el *De pace fidei*, precisamente dedicado al intento de encontrar el modo de lograr la paz en las grandes guerras que trastornaron a Europa y que la oponian al Islam. Tema de extraordinaria actualidad, al menos para nosotros, europeos. Esta relación, esta confrontación con el Islam tal vez sea el tema decisivo de las próximas décadas -aun más que la confrontación interna entre las distintas confesiones cristianas-, porque en ella tenemos que vérnosla precisamente con el otro. Allí verdaderamente entra en bancarota todo discurso de tolerancia, de mediana [...]

El Cusano, con una intuición extraordinaria, se pregunta cómo es posible el verdadero diálogo, la verdadera paz entre las distintas religiones cristianas y la más perfecta de todas las religiones. Por tanto ninguna concesión desde este punto de vista; una perfecta intolerancia. Al mismo tiempo se plantea el problema del trato, de la relación verdadera también con el Islam, con el Corán, con el otro libro. ¿Busca mediaciones, compromisos? Nada de eso. Precisamente se dirige al Islam [...] se dirige como cristiano al interlocutor musulmán y le dice: "Razona como yo, ved como yo veo la cosa. Yo afirmo que Dios es Trinidad, o sea que Dios como creador es uno y trino, y creo poderlo demostrar en términos que no podemos afrontar aquí; pero atención que sobre esto nosotros somos absolutamente distintos; como infinito, Dios, como idea última de la mente, antes que la idea que es superior a todo pensamiento de Dios, no es ni uno ni trino y no se le otorga ningún nombre". Dice aquí el Cusano: el diálogo entre distintos, entre los absolutamente distintos, es posible a condición de que todos los que son distintos no sólo se

miren el uno al otro en cuanto perfectamente distintos, sino que también contemplen a la vez una **verdad inalcanzable**, infinita, que sobresale, que domina a todos sus nombres; o sea que todos nuestros discursos, incluso todos nuestros dogmas religiosos, agrega el Cusano, no son otra cosa que conjeturas de la **verdad inalcanzable**, y entonces la paz entre estos absolutamente distintos puede tener lugar con estas dos condiciones: que juntos se conozcan y se reconozcan como absolutamente distintos y que al mismo tiempo reconozcan las propias verdades; aquellas verdades que dicen, como representación de lo inalcanzable, no como representación exhaustiva de lo inalcanzable del que yo puedo decir: "esto es Dios". No. Mi conjetura respecto de la verdad divina inalcanzable es el **dogma de la Santísima Trinidad**. La mía es una conjetura, porque todo lo que digo y lo que represento no puede sino ser conjetural respecto de lo inalcanzable. Me parece que es una posición de extraordinario interés, no sólo teológico sino filosófico.

La verdadera paz no puede darse si no es con estas dos condiciones: la primera, sobre la que me he detenido más ampliamente, concibe la unidad en la perfecta distinción, y concibe esta distinción a la luz de una verdad que nos trasciende siempre, y que ninguna representación revelará nunca [...] Esta es el esbozo que es necesario seguir. Se trata de una corriente un poco subterránea de nuestra tradición filosófica y teológica. Es una tradición de impronta neoplatónica que se desarrolla en el Humanismo a través del Cusano y resurge en Leibniz, luego de nuevo en Schelling, y que nosotros, filósofos y teólogos, hemos perdido.

Creo que más allá de este planteamiento, del intento de pensar según este esbozo, nosotros hemos rechazado necesariamente el trabajo de contingentes, ocasionales, efímeros intentos por establecer debili-

mos diálogos; y gran parte de la actual llamada filosofía del diálogo, me parece precisamente debilísima, misérrima, propio del punto de vista del planteo, de los fundamentos teóricos y teológicos. No está sólo en nuestra tradición un planteo de este tipo; por fortuna está también en la tradición teológica judaica. Afioran posiciones de este género en los grandes pensadores y poetas de la tradición judaica, así como en ciertos místicos islámicos. Pero me place terminar con la conclusión extraordinaria de la *Novella dei Tre Savi*, de Raimundo Lulio, el gran filósofo catalán del siglo XIII, entre otros el primer autor de un tratado de filosofía en lengua vulgar; el segundo es de Dante Alighieri. En Italia dicen que es el primero, pero en realidad es el segundo. Los tres sabios, representantes de las tres religiones del libro conversan a lo largo del camino y tratan de convencerse con gran civilidad. Todos esperan que se concluya con la afirmación de la verdad en la que Raimundo Lulio creía fervientemente con todo el corazón, con toda el alma y con toda la mente. El libro, en cambio, concluye con una extraordinaria apertura que mencionaba antes. Los tres sabios, que al despedirse se excusan antes, se prometen recíprocamente continuar buscando y proseguir su coloquio. Es un compromiso de eterna investigación y es muy agustiniano. Agustín decía: no busco para encontrar, porque sé que no podré encontrar en el sentido de apprehender, comprender, capturar lo que busco; busco porque en el buscar creo continuamente el deseo, el amor de buscar. ¿Buscando encuentro qué cosa? Este amor de buscar.

Por tanto está plena de supuestos nuestra tradición filosófica y teológica en esta dirección. Necesitaría tener el coraje de tomar estos supuestos y no contentarnos más con diálogos baratos.*

* Tradujo Jorge Tula.

No matarás: nadie habló de sexo

Si alguno que tiene cien hijos y vive muchos años, y por muchos que sean sus años, no se sacia su alma de felicidad y ni siquiera halla sepultura, entonces yo digo: más feliz es un aborto.

Eclesiastés, 6:3

Laura Klein

El engaño original

Y comieron del Arbol del Bien y del Mal. Y para que no comieran del Arbol de la Vida y sucediera lo que la serpiente había prometido -seréis como dioses- cercó El con querubines armados de fuego su Arbol más querido y los expulsó del Jardín del Edén. Y por no haber comido del Arbol de la Vida, fuimos mortales para la eternidad. Y por haber comido del otro, nos maldijo (*Génesis 3:5; 16/20; 22/24*).

En el mismo sitio en que Eva debía pagar su falta, San Pablo sobreimpresió su redención. "Las mujeres serán salvadas por la maternidad", dijo. Eva da a luz a Caín, el primer "hijo" -venido al mundo por sexo- y el primer asesino. María da a luz al Hijo que redime a los infinitos sucesores de Caín. El primer criminal, partido con dolor, salvado por Cristo, el Hijo del Hombre, dado a luz sin parir. Comienzo no es origen. Las historias se leen para leer. La tradición es eso: "malas lecturas" con efectos de verdad. La Gran Madre, pecadora, salvada por la Virgen que funda una maternidad blanca.

Pero más que salvadas por la maternidad, las mujeres mueren en ella. Dios había dispuesto un orden fuera del Paraíso: sudar por el pan y parir con dolor. Por pudor, o por malicia, habría ocultado en su palmar la mitad de su maldición. No sólo doloroso iba a ser parir, sería la mayor causa de muerte femenina en la historia de la naturaleza caída. Tomemos unos datos al azar:

- Siglo II, Roma: uno de cada cinco partos mata a la madre.
- Siglo XVIII, Austria: 35 por ciento de las parturientas mueren de fiebre puerperal. Hay perfolos en que la cifra se eleva hasta el 80 por ciento.
- 1980/87: cada 100 mil niños nacidos vivos mueren en Nueva Guinea 900 muertes, en Bolivia 480, en Argentina 56, en E.E.U.U. 8, en Noruega 2.*
- 1996: medio millón de mujeres muere cada año en el mundo por causas relacionadas con la maternidad (nombre técnico donde las ciencias de la salud subsumen también las muertes relacionadas con la gestación).

* Fuente: OMS

La Pareja no rodea sólo a las parturientas. La preñada que no quiere, o no puede, seguir con su embarazo, sufre la misma o mayor amenaza. Los abortos -espontáneos o provocados- entrañaban hasta hace poco más de un siglo un riesgo mortal. Hoy es la indigencia el factor de mayor riesgo. Pero la diferencia entre perder un hijo y no querer tenerlo tiene efectos en la sobrevivencia de la mujer encinta. El dolor de la primera recibe el beneplácito de la ley y cuidado médico oficial. La decisión de la segunda significa quedar al margen de la ley y arriesgarse a morir en caso de no poder pagar los gastos fastuosos de la clandestinidad.

- Países donde el aborto es legal: una de cada 100 mil operaciones es mortal para la mujer.
- Países donde el aborto es ilegal: la cifra se centuplica, una de cada mil operaciones es mortal para la mujer.
- 1992: 182.500 mujeres murieron en el mundo por abortos mal realizados, unas 500 cada día.*
- Argentina: muere una mujer por día por abortos mal realizados.

* Fuente: OMS

La parte maldita de la maternidad

La maternidad salva, la maternidad mata. Hay un tercer punto de vista: ¿la maternidad hace matar? Pregunta inquietante: ¿quien da la vida puede quitarla? Acompañemos al turbador, de la roca Tarpeya a las modernísimas clínicas de aspiración y raspaje. Mujeres que no osarían herir a un perrito se desprenden, empero, de sus hijos. ¿Hay un potencial mortífero encerrado en la capacidad femenina de engendrar, o se trata de la irrupción de un loco e inhumano deseo de matar? Lo primero es cruel, lo segundo es político.

Poniendo a la maternidad ya no en relación con la salvación o la muerte sino con la ley o el delito, el hongo crece: los más altos porcentajes de criminalidad femenina a lo largo de la historia están relacionadas con la maternidad o sus preámbulos. Infanticidio, "exposición" (abandono de bebés), aborto, venta de niños: éstos son los crímenes más frecuentes de los que se hizo reo el sexo débil. (No es una acusación moral argüir lo criminal. "Crimen" es la designación genérica para todo atentado contra el Derecho Penal y su estructura es tautológica: lo que es punible es un crimen, lo que es un crimen es punible). Más datos al azar:

- Siglo X, Galias: la criminalidad femenina se reduce al 10 por ciento sobre el total de la población, pero este 10 por ciento consistió casi únicamente en infanticidio.
- 1773/90, París: de los 20 mil a 25 mil niños nacidos por año, son abandonados 5.800.
- 1992: 150 mil mujeres abortan cada día en el mundo, lo que da una cifra de más de cincuenta y cuatro millones de abortos por año.*

* Fuente: OMS

En nuestro país hoy el aborto configura aproximadamente el 30 por ciento del delito femenino. No

quiere decir que las mujeres abortantes llenen las cárceles. Es más, tal vez no haya una sola siquiera que cumpla la pena que el Código supone. Ese 30 por ciento es lo que recogen las estadísticas confeccionadas a partir de las denuncias de funcionarios médicos a mujeres que han recurrido a establecimientos sanitarios públicos por complicaciones sufridas en abortos clandestinos. Si intentamos calcular un porcentaje de los abortos exitosos, que no obligan a las mujeres a recurrir a hospitales, el índice de criminalidad femenina aumenta de modo escandaloso. Tomando en cuenta que en la Argentina se realizan alrededor de mil abortos por día—unos 350 mil por año—¿cuántas mujeres quedan fuera de la acusación de crimen? ¿Cuántos hom-

bres quedarían fuera del cargo de cómplices? ¿Víctimas o criminales?

No siempre el delito necesita un cuerpo

La impresión de una maldición va unida a estas prácticas, que despuntan la capacidad femenina de engendrar en formas de destrucción. Infanticidio, exposición y aborto, pueden pensarse como el lado oscuro de la maternidad, su "parte maldita". Este concepto de Bataille recoge lo que en las condiciones actuales queda obnubilado: "el movimiento fundamental que tiende a volver la riqueza a su función, a la donación, al gasto sin contrapartida." El excedente que ha de gastarse sin provecho, el consumo inútil, la parte mal-

ditada de la maternidad, infanticidio y aborto pueden ser pensados también como atentados contra el mito del "instinto materno", la naturaleza traicionada o defectuosa. Pero nadie sabe lo que puede un cuerpo, decía Spinoza, y "cuerpo" no dice lo mismo de uno y otro lado del haber nacido.

Infanticidio, nunca hubo duda, significa "matar a un niño". Con el aborto, la cuestión se complica. Su significado etimológico—"privar de nacer"—no supone el por sí matar. Hay quienes lo comparan con arrancar una muela, quienes lo asemejan al inevitable derroche de vida que se come el vivir, quienes admiten que es acabar con una vida pero no con un ser humano y quienes lo señalan como el asesinato de un inocente: "el acto más cobarde y cruel" que la humanidad pueda cometer. Estos últimos dicen, también, que "aborto" es un eufemismo para encubrir el infanticidio. ¿Es ésta una afirmación terrorista?

¿Es el aborto de hoy el infanticidio de ayer? La pregunta no es capciosa. Quienes abominan de nuestro pasado sanguinario tienen una respuesta tajante. Los que llaman asesinado al aborto dicen: "es lo mismo". "Nada tienen que ver", recusan los que limpian de violencia el acto de abortar. Molesta pero legítima, la ligazón infanticidio/aborto agrieta el suelo bajo los pies.

Infanticidio: la diferencia entre quienes lo permitían y quienes lo rechazaban no consistía en si significaba o no matar, sino en si matar en esos casos era lícito o delito capital. Es decir, si la vida de los recién nacidos es valiosa por sí misma o relativa a la voluntad de su entorno íntimo o a las necesidades sociales.

Aborto: la divergencia entre quienes lo permiten y quienes lo rechazan se ve viecida por el problema de la verdad: nadie se pregunta si está bien o no matar. La discusión se traslada del plano ético al científico.

La legitimidad de la ligazón infanticidio/aborto pone al desnudo el destino de la ética en la jerarquía

del saber. Destino de sirvienta, el bien o el mal lo decide el estatuto que la ciencia confirme para el feto. Y como a los datos de la ciencia pueden hacerse decir muchas cosas: sirvienta de la ley, sirvienta de la política.

Que desde el punto de vista científico la vida se defina por el ADN habla de que nuestra época, nuestros científicos, nuestros dirigentes, y, lo más triste, nuestros religiosos, han reducido el valor simbólico de lo humano al nivel descriptivo de la información genética. "Si tengo que creer en algo que no se ve, prefiero los milagros a los bacilos".² La Iglesia se quedó con los bacilos.

Los milagros y los bacilos

Tenemos hombres y mujeres, libres e atados, que de modos felices o infelices, amantes perversos, mojigatos o furiosos, por amor o conveniencia, lujuria, dinero o locura o por simple aburrimiento, arriesgan sus almas al unir sus cuerpos dejando abierta la posibilidad de que se produzca el Misterio de la Generación.

Parece una frase ñoña, beata. Hasta los imberbes saben que no hay ningún misterio: ésa es la función desmitificadora de la llamada "educación sexual". Materia de extensión en las escuelas modelo y asunto de sobremesa de las familias "progres", lo único que "educación sexual" tiene que ver con sexo, en rigor, es lo que lo hace desaparecer en el utilitarismo genital o lo que neutraliza a través de la higiene su mortífero excedente. Más ligado está a "educación", que literalmente quiere decir "enderezar" lo torcido. Educar el sexo: enderezarlo... no en el sentido de la vara enhiesta sino del arbusto podado.

Para aventurarnos en el misterio, salteemos, pues, "educación", y vayamos a "sexo". La vida es pródiga: los testículos producen espermatozoides por millones; ninguna mujer alcanza a fecundar todos sus óvulos.

En ese despilfarro cabe el abundar de un gusano afortunado se emborrase al óvulo que la dama lleva desde siempre y esto es lo que es la llamada "concepción".

Como en la reproducción aseuada, donde la generación supone la muerte de la célula progenitora, que desaparece en el nuevo ser, dos gametos declinan su vida independiente al fusionarse y constituir un nuevo ser: Zigoto.

Cuadro tamaño natural de Zigoto



Zigoto no es cuadrado. Está en algún lugar dentro del cuadro vacío. Lo difícil es descubrirlo: al momento de la concepción su dimensión escapa al ojo humano sin mediación de la técnica. A las seis semanas mide aproximadamente 0.15 mm. Las imágenes fotográficas de óvulos fecundados que aparecen en revistas especializadas o de divulgación científica que se contraponen a la sensiblería terrorista del Movimiento Pro-Vida, tienen la pretensión de darnos una verdad no ideológica. Sin embargo, reintroduciendo inadvertidamente la percepción subjetiva un efecto no por más sutil menos sensiblera, que además está basado en el principio de semejanza: "esa pequeñez" se parece muchísimo a un ser humano. Analogía antropomórfica posible de ser obtenida también a partir de un embrión de mono o de un renacuajo.

Pasado el momento del Misterio, es natural e irracionalmente frecuente que Zigoto pierda la vida antes de andarse, es decir, antes de que sus progenitores se enteren siquiera de su existencia, con lo cual su pérdida no significa una desgracia ni una bandera para nadie.

Conjurado el vértigo de los primeros días de vida, Zigoto sigue en peligro. Puede recibir el mismo duro trato que su madre recibe la vida entera en un trabajo insalubre o por

cuenta de un marido celosamente golpador, o por cualquier otro motivo menos folklórico, y producirse un aborto espontáneo. Si eso sucede, sólo sucede eso. El hecho no tiene consecuencias, más que para su entorno inmediato. Sólo ellos sufren su pérdida. A ningún otro le importa. De tragedia tan banal, si nos enteramos, la sociedad quiere decir, los ciudadanos, los moralistas, los protectores de los derechos humanos.

Un feto abortado espontáneamente no tiene entidad comunitaria. A diferencia del bebé nacido muerto, un Zigoto abortado por mano de Dios no existe fuera de su estrecho círculo de sangre. A diferencia de aquél, no se inscribe jurídicamente. Si le habíamos dado un nombre, se perderá con sus deudos; si quisieran enterrarlo, habrán de hacerlo en el patio trasero de la casa familiar, como a un perro. Un feto abortado no hace política. Ni mucho menos da origen, pobre y desabrado, a un discurso moral. No es un mártir, simplemente algo ha muerto.

Si atraviesa airoso el trance, las posibilidades de Zigoto se multiplican. Zigoto no ha muerto y va a mutar. Su devenir bébéd puede correr una suerte muy diversa. Ser esperado con alegría, con temor, con avidez, con amoroso desamor. Y en el otro extremo: ser soportado hasta que nazca para después darlo en adopción o venderlo si se encuentra un comprador, ser entregado a sus legítimos dueños en caso de haberse firmado un contrato previo de alquiler de vientres, ser sustraído o cambiado por un más feético en la nursería, y hasta, ¡todavía!, algunas veces, ser abandonado en un baldío o, peor aun, encerrado en una bolsa de residuos. Así puede comenzar la vida del Zigoto que llega a nacer. Otra posibilidad es que no lo dejen nacer.

Este es el significado, precisamente, del término "abortar": privar de nacer. "Privar de nacer": ¿qué quiere decir, cuando de una vida humana se trata? ¿Privar de la vida?



¿O privarse de dar vida?

No voy a entrar ahora en lo que parece ser la roca viva del problema: ¿abortar es matar? Requiere de muchos rodeos y desvíos si se quiere evitar entablar una discusión donde las partes saben que se irán con lo que vinieron, que donde una diga sí la otra dirá no y viceversa: una pantomima del pensamiento que pasa por deliberación pública y amplitud de debate en las sociedades democráticas y pluralistas.

Doy crédito por ahora al Vaticano y a la Academia Nacional de Medicina de la Nación, al Presidente argentino, al profesor en filosofía Julián Marías y en general a todos aquellos que afirman que abortar equivale a matar.

Seguramente habrá lectores que en este momento estén armando una buena batería de ideas y argumentos para enfrentar esta tajante afirmación. *Ejg.*, que la vida abortada es sólo "vida potencial", que Zigoto no es una "persona", que "lo humano" no se define por la biología, etcétera. Todo eso puede ser muy interesante e inteligente, acaso demasiado para rebachar una equivalencia simple: abortar = matar.

Lo eludo por ahora por la sencilla razón de que no creo que el enigma del sentido de la vida pueda ser definido de una vez por todas y para siempre. Su falta de sentido, su inadecuación perversa con nuestras posibilidades, su limitación temporal, nos acicatea, nos exceden, nos comprometen. Todas las épocas, cuando intentaron pensarse a sí mismas, han buscado en sus tradiciones, palpado sus experiencias y han reinterpretado el sentido de la vida otorgándole una nueva significación. Todas han creído definirla para siempre. Y todas han acertado: cada una ha buscado y encontrado la definición de "la vida" que expresa "su propia" forma de vida.

Hay un segundo motivo que me lleva a suspender momentáneamente ese problema: gran parte del atacamiento y esterilidad del debate

actual sobre el aborto reside en la estructura circular del pensamiento instrumental, que analiza todo según la lógica de los medios y los fines. Cabe pensar que se afirma que Zigoto es un ser humano hecho y derecho para gozar de una razón contundente contra la legalización del aborto. Y no es arbitrario suponer que si hay quienes comparan a Zigoto con una célula cualquiera lo hacen para esgrimir un motivo suficiente que quite peso moral a su desaparición. Pensamiento degradado a herramienta. El esfuerzo por definir la vida humana degradado a medio para lograr un fin, legitimar o condenar el aborto. La metafísica degeneró: de ser la madre de las ciencias a ser instrumento de finalidades políticas.

La definición de la vida separada de su sentido. De disciplina en disciplina, se coleccionan verdades. Como si una cosa fuera vivir y otra actuar. El sentido de la vida separado de los alcances de su "acción libre". Como si lo humano se definiera por un ser y no por un querer.

Asesinos por naturaleza

Contra toda lógica de análisis, tomemos por buena la versión oficial: la inmoralidad del aborto se sostiene en la defensa de la vida inocente. Prestemos nuestra buena voluntad a lo que la institución religiosa más poderosa de la historia tiene para decirnos: Zigoto es un ser humano.

Concedido.

Revisemos el recorrido que nos lleva a este punto en que la discusión se ataca, en un ámbito que nada parece tener que ver con el sexo: el de la vida, la muerte y el crimen.

Tenemos hombre y mujer que se acoplan y, azar mediante, su unión da algo muy real: Zigoto. Tenemos que no es bienvenido. Si el recurso al infanticidio lo vuelve precozmente a las sombras, lo ambiguo del aborto consiste en no dejarlo llegar a la luz. Tenemos esta escurridiza práctica en el patillo del crimen desde una triple

alianza: la de la Iglesia, el Estado y la Genética.

La relación entre anticoncepción y defensa de la vida es tan obvia que se vuelve invisible. A riesgo de fatigar, tratemos de estilizar el precipitado en que se condensan los acontecimientos: una mujer -o un matrimonio- que no quiere hijos se abstiene del sexo o se cuida. El cuidado falla, ¡zas!, ahí hay una vida nueva. Quien destruya esa vida atenta contra la ley fundamental de la convivencia social: no matarás.

No matar: piedra base de la moral, la religión y la política. Nadie habló de sexo. Está en juego la vida, no la libertad y sus posibilidades de elección. Pero ¿de quién se defiende a Zigoto? ¿Quién podría arrancar la vida concebida antes de nacer? ¿De qué violencia se pretende preservar al óvulo fecundado? ¿A quién va dirigida la holofrase "No matarás"? ¿Al Petiso Orejudo? ¿Al traficante de niños? ¿O a sus propios progenitores?

¿Psicópatas, desviados, enfermos mentales, inmigrantes incultos, marginales, seres foráneos amenazan a Zigoto? ¿O es su entorno íntimo, la pareja heterosexual, la institución donde el sexo es lícito, la célula básica de la sociedad, la familia de sangre, inmune pero culpable, en última instancia, su reina y guardiana, la "madre"?

La parafarmalia montada en torno al derecho a la vida no se dirige al clásico truhan ni al maldito perverso, sino a quienes suben al lecho de Afrodita sin pensar. La capacidad materna del sexo femenino no ha perdido su lazo con la inmoralidad, el delito y la muerte: el aborto mantiene unidos los hilos.

Separar la reproducción de la sexualidad no parece ser un asunto que encienda los corazones en público debate. La Iglesia Católica se opone, los Estados nacionales disponen. Aquí entran en puja los argumentos teológicos de la finalidad con que Dios nos hizo sexuosos -la reproducción- con las premisas liberales

de la elección libre de los individuos respecto de su actividad sexual y éstas, a su vez, con las responsabilidades gubernamentales por el desarrollo nacional y la calidad de vida de sus habitantes. Pero si estas divergencias pueden convertirse en núcleo de una batalla encarnizada entre el Vaticano y la ONU e incluso ocupar las páginas centrales de los medios de comunicación masiva, como sucedió en 1994 a raíz de la Conferencia de Planchard y Desarrollo de El Cairo, es porque es imposible hablar de anticoncepción sin hablar de aborto.

Si la anticoncepción no encuentra en el sentir popular motivo alguno de rechazo, la sospecha de que la interrupción del embarazo pueda significar un asesinato no genera el mismo indiferencia. Con el aborto en el banquillo del crimen, no se habla de "sexo" sino de "vida".

El mono de los derechos humanos

El animal aranea el lígigo de la mano del amo y se azita por su cuenta para convertirse en amo de sí mismo y no sabe que eso es sólo una fantasía, nacida de un nuevo nudo de la correa del lígigo propietario.
Franz Kafka

Hay un conflicto interno a la estructura de los derechos humanos: "derecho a la vida" y "derecho a la libertad" aparecen enfrentados en las discusiones en torno al aborto. Si del primero se trata, el protagonista del aborto es el feto y el punto nodal consiste en descubrir si es o no es un ser humano. Cuando se habla de libertad sale a relucir que las crías de nuestra especie no nacen de semillas regadas en la tierra, como las plantas, y entran en escena las mujeres, reducidas en el tema anterior a mero soporte de la vida cuyo derecho está en juego. Puesto que las mujeres dejan de ser aquí apenas recipientes de embriones y cobran el *status* de seres humanos, tienen también dere-

cho a participar en el "derecho a la vida" que, abolida la esclavitud y declarada la igualdad ciudadana ante la ley, va asociada al "derecho a la libertad".

Se afirma entonces que las mujeres tienen "derecho a decidir sobre sus propios destinos", que "ser madres no es su única realización posible", que la prohibición del aborto se convierte en "decreto de embarazo obligatorio", defendiendo el "derecho al propio cuerpo" y a una "maternidad responsable".

Unos hablan de "vida" y de "asesinato"; los otros de "sexo" y "libertad". El lenguaje publicitario llama a los primeros "antiabortistas" y a los segundos "proabortistas". Dejemos la publicidad para los políticos; en realidad, ambos están contra el aborto. Los "pro", contra el aborto legal, los "pro", contra el ilegal.

Los enemigos del aborto legal tienen a su favor una carta fuerte: el anulado del término "vida", que genera en todo mortal una adhesión emocional inmediata. Con ese anulado ejercen un chantaje. Prueba de este chantaje es cierta especie de documentos suprasensoriales escritos con serena sabiduría por los niños-nacidos a sus madres-asesinas y distribuidos por la Iglesia. Todos comienzan con "Querida mamá", expresan su frustrado deseo de "ha-

berte cuidado y mantenido cuando seas viejita" y terminan perdonándola y recomendándole "no lo hagas más".

Los intentos de despenalizar el aborto se encuentran en una encrucijada: hasta que terminan de desplegar sus argumentos en torno a la definición de vida humana y a la libertad de elección de las mujeres, los militantes proaborto ilegal logran, con una sola frase, un poder de persuasión y un efecto de verdad que los hace ganar la carrera sin tomarse la molestia de correrla y los deja victoriosos antes de empezar siquiera la discusión: **la vida es sagrada**.

Quienes defienden los vectores de la libertad pierden el hilo: nuevamente les han corrido el foco, haciendo desaparecer la política de la liberación de las mujeres bajo la luminosidad inescrutada de un dato obvio: que la vida humana es vida humana, aun en su ínfima expresión. Pero la mordaza del humanismo feminista ha sido obtenida en buena ley: también éste participa de la creencia en la sacralidad de la vida, y su defensa de la libertad no quiere avasallarla.

De ambos lados se arrojan la "defensa de la vida": los que castigan el aborto por la vida del feto, apelando a lo sagrado de cualquier vida; los que lo legalizarían por la de las mujeres, afirmando que son ellos



los que defienden realmente la vida y que son unos hipócratas quienes dicen defenderla condenado a las mujeres que abortan.

Es interesante observar que, en esta disputa, se trata de un mismo valor en juego. Si se pudiese dibujar la lógica de ambas argumentaciones, veríamos que los penalizadores del aborto trabajan implícitamente con este silogismo:

- la vida humana es sagrada,
- el feto es un ser humano,
- por lo tanto, el aborto es un asesinato.

Los despenalizadores invierten la segunda premisa, suponiendo el siguiente silogismo:

- la vida humana es sagrada,
- el feto no es un ser humano,
- por lo tanto, el aborto no es un asesinato.

Tan reñida la contienda y tan especulares los discursos dan qué pensar. Comparten la idea de lo sagrado de la vida y se separan en el resto apenas por un sí o un no. Dentro de este esquema, decir que el feto no es un ser humano y que por lo tanto el aborto no es un asesinato, casi parece una denegación: "sí el feto es inocente, nosotras también", "también somos víctimas".

Pero un simple "no" delante de una idea no la destruye, más bien la refuerza al ofrecer la ilusión de que su crítica ya ha sido realizada. Tal vez el callejón en que se precipitan los antiaborto ilegal sea, como dice Nietzsche de los librepensadores, resultado de la manía de querer recuperar todos los contenidos, tomar "lo positivo" y rechazar "lo negativo", sin preguntarse por el origen y el valor de esos contenidos recuperados. "La Iglesia nos repugna, pero su veneno no".

"Confianza en el antejo, no en el ojo"³

El problema, entonces, es anterior a la discusión sobre el aborto. ¿Qué se dice cuando se dice "vida"? ¿Qué se dice cuando se la llama



"sagrada"? Aunque pueda parecer extraño, el supuesto del valor sagrado e inalienable de la vida es más o menos reciente, una noción moderna que, al devolver a los hombres lo que era propiedad de los dioses, entraña una radical transformación del concepto mismo de lo sagrado. De la desnuda existencia humana como pequeña y miserable frente a la esfera de lo trascendente, a la entronización del individuo y la sacralización de la vida biológica. Degradada hasta el estado de naturaleza, hoy se llama "sagrada" a la vida desnuda, al "puro hecho" de lo viviente arrojado a la Tierra. Pero sacralización no es prueba de espiritualización. Es sintomático este ligero pase que resulta de invertir como trascendente la mera posibilidad de sobrevivir, apenas el derecho a perseverar en la respiración y en el libre movimiento.

Quizás, y ésta es una afirmación ingrata, la condición de la democracia sea poner el rasero de lo sagrado al nivel ínfimo de la célula.

Cuando lo trascendente es el Derecho, no hay apertura posible de la esfera del individuo a la del ciudadano: las puertas de la Ley están cerradas ante el campesino de Kafka. Su mismo deseo de comunicación se

vuelve risible, tan destinado al fracaso como obstinado en la creencia. Sólo agonizante se enterará de que no hay Ley, una para todos igual, que esas puertecitas guardaban el tesoro de un valor que creía trascendente a su persona se cerrarán para siempre cuando expire. Como escribía Anatole France, ironizando acerca de la igualdad de derechos: "está prohibido para todos por igual pemotear bajo los puentes". Cuando lo sagrado se vuelve humano, lo humano se vuelve naturaleza.

Incluso en el plano jurídico, las cosas no son tan claras. En el Código Penal el supremo valor de la vida se encuentra en aprietos si se la quiere hacer valer desde la concepción: abortar recibe dos años de pena contra diez por arriba por cometer homicidio. Y es notable el atenuante que merece la infanticida: una mujer que mata su hijo durante el período puerperal recibe una condena harto menor que si hubiese cometido "otro" homicidio. Además, robar un coche puede recibir una pena hasta cinco veces mayor que abortar. Y para contribuir a la confusión general, Fontán Balestra explica, en el Comentario al Código Penal, que abortar es dar muerte a una esperanza. Agreguemos a esto que nadie persigue ni encierra a las mujeres que públicamente testimonian haber abortado y tenemos, contra el *stogan* de la vida sagrada desde la concepción, que el sujeto como efecto de la estructura jurídica excluye a los no nacidos.

Se comprende así que los detractores del aborto no se molesten en erradicarlo; se contentan con que esté prohibido. Pero el discurso jurídico, aun cuando no se cumplan los castigos que prescribe, no se convierte por ello en fraseología inocua. Su eficacia se mide también en términos de su poder de persuasión, intimidación y encubrimiento. No es un detalle a desdenar que sea un discurso que deja las desigualdades a cargo de la naturaleza, del azar, de la mala suerte o del destino.

Aunque esto sea rechazado habitualmente por el pensamiento progressista, el aborto es un acto de violencia. No controlado ni decidido por el Estado, pone en evidencia que la vida puede ser no violenta únicamente en el ámbito imaginario de la igualdad de derechos. Si el Estado, por definición, detenta el monopolio de la violencia, el derecho de las mujeres a abortar cuestiona ese monopolio. Existe implícita en toda violencia -escribe Walter Benjamin- un carácter de creación jurídica, de aquí la tendencia del derecho moderno a vedar toda violencia ejercida por las personas individualmente. Si el aborto está penado por la ley, no es porque al Estado le interesa salvaguardar la vida del feto, sino para salvaguardar la existencia misma del derecho, amenazada por un poder incontrolable si las mujeres deciden quinés viven.

El derecho de abortar rompe la ilusión de la sacralidad de una vida impotente: la del óvulo fecundado, pero también la de las mujeres sometidas a ser madres por la fuerza. No se reduce a esto el meollo de la cuestión: que el embrón humano sea investido como sagrado habla de un asunto que excede el ámbito de mujeres, sexo y aborto. La sacralización de la vida se logra por una operación que hace de toda existencia una existencia culpable, ya que son las características del no nacido las que se convierten en tope "sagrado" de la vida. Privada de la fuerza destructora de la creación y del poder de afirmarse, la "vida" se convierte en mero derecho. Exculpada por infeliz o defendida por impotente, exaltada por débil, valiosa por inocente, legítima por su información cromosómica, la condición humana así concebida no supera la del embrón. "Más feliz es un aborto".*

Notas

- ¹ Karl Kraus.
- ² César Vallejo.
- ³ Georges Bataille.

¿Tolerar o no tolerar?

Inés González Bombal

Escribir sobre la tolerancia en la Argentina hoy. Aquí y ahora la apelación se me presenta como ubícuca y un tanto extemporánea. ¿Es la tolerancia un tema central para nosotros? Dicho así, pienso que no, definitivamente no. Prefiero ser precisa en lo que afirmo: puesta contra la pared, comprometida a elegir cara o ceca, creo que para nosotros es más crucial sostener principios de "no tolerar". Este juicio taxativo, que ofrezco a la polémica, podrá luego desplegarse en argumentos rectificadores, imprecisas aclaraciones, matices y razones concludidas a los que ejercer la moderación como estilo de intervención.

Para sostener lo que digo no voy a examinar la vasta bibliografía de la teoría política (que conozco sólo de modo parcial). Voy a partir exponiendo los sentidos que las palabras tolerancia y tolerar muestran en un viejo diccionario de la Lengua Española, Madrid, edición XVII. Año de la Victoria (¡sí!, ¿acaso 1939?). Las búsquedas etimológicas se han vuelto una operación médica de la que se abusa frecuentemente: no nos dejemos intimidar por eso, el significado de las palabras sigue siendo un recur-



so legítimo para aclarar las ideas. Dice el vocablo "tolerancia":

Tolerancia: acción y efecto de tolerar. 2) Respeto y consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás aunque repugnen a las nuestras. 3) Reconocimiento de la inmunidad política para los que profesan religiones distintas de la admitida oficialmente. 4) Margen o diferencia que se consiente en la calidad o en la cantidad de las cosas o las obras contratadas [...]

Si no interpreto mal, la lengua recoge aquí las bases de esa tradición que sentó J. Locke en su "Carta sobre la tolerancia", en el siglo XVII. Allí encontramos los principios de la matriz del pensamiento liberal: remisión de las ideas y creencias a la esfera de lo privado y fin de las guerras religiosas. Respeto mutuo y garantía de un Estado neutral a cambio de sometimiento al imperio de la ley. Lo que muchos años después se ha dado en llamar la primacía de "lo justo sobre el bien" (expresión acuñada en nuestros días por Charles Taylor). He aquí la gran "invención" liberal de la que se desprenden los principios del pluralismo, las libertades individuales, la legitimidad del gobierno civil, etcétera. No tengo nada que agregar a este tema "clásico" del pensamiento político moderno.

Me pregunto, sí, acerca de las razones que llevan a postularlo como un tema de actualidad para la polémica en la Argentina nuestra de cada día. En los tiempos de la transición a la democracia, el tema de la tolerancia resultó reavivado para romper con la lógica de la guerra y convertir enemigos en adversarios. Se justificaba en aquel entonces posicionar esta idea en el centro del debate público: había que regenerar identidades colectivas fraguadas en la confrontación, la violencia y el terrorismo de Estado. La defensa de los derechos humanos, la demanda de justicia y de ley fueron un claro ejemplo de ejercicio de la tolerancia.

Habrà que aceptar, sin embargo, lo mäs perdurable de toda esa discursividad fue el mäs simple de los enunciados: "Nunca más". Juicio magnífico en su sintáctica elocuente que expresó lo ya inadmisibile, lo que no podía repetirse, es decir lo que no debía tolerarse. Veamos què connotaciones asume—no la tolerancia—sino la acción que de ella se desprende.

Defese de "tolerar":

Tolerar sufrir, llevar con paciencia, disimular algunas cosas que no son lícitas sin consentir expresamente. Soportar, llevar, aguantar...

Los sentidos que el "tolerar" evocan sñ son de una gran actualidad para nosotros. ¿Acaso estamos tomando la palabra para promover una cultura del tolerar como un sufrir paciente de las víctimas, un admitir lo ilícito sin oponer resistencia, un soportar el sacrificio? Quiero pensar que no es así. La tolerancia al "otro" es para mí un principio activo de defensa de su inviolabilidad como sujeto y de su derecho a manifestarse. Pero eso no quiere decir que haya que ser tolerante con sus ideas o sus actos. Juzgar las acciones compete a la justicia; combatir algunas ideas nos atañe a todos. Si queremos recrear la polémica hay que saber que el debate es un combate en el que a nadie se hiere.

¿Por qué tolerar la corrupción como un hecho "natural"? ¿Por qué admitir que la exclusión social es inevitable? ¿Por qué aceptar las sofisticadas ecuaciones técnicas cuyo resultado es des-reponsabilizar al Estado y a los ricos sobre la suerte de los pobres? No quiero (ni pienso) que eso se deba tolerar. Por lo contrario, creo que uno de los problemas más acuciantes de nuestra cultura política es que tolera más de lo que sería deseable.

El umbral de lo considerado admisible baja peligrosamente; la política asume el modo del escándalo continuado sin que esto provoque reacción alguna. Para mencionar sólo los titulares de los últimos tiempos: escándalo por la venta ilegal de ar-



mas; escándalo por policías narcotraficantes o implicados en el atentado a la AMIA; escándalo por jueces o políticos corruptos que exhiben desenfadamente su riqueza; escándalo por pobres comiendo gatos en Rosario, escándalo por víctimas de la represión policial en el Gran Buenos Aires.

¿Se trata de tolerar o de no tolerar? La capacidad de admitir lo ilícito, de disimularlo, de encubrirlo, de convivir con lo intolerable no nos hace bien como sociedad. Por eso creo que plantear el debate sobre la tolerancia no debiera hacernos perder de vista este otro aspecto que señalo. Sé que es básico, elemental, casi obvio. No soy ajena al sofisticado debate contemporáneo que en teoría política suscita el tema de la "tolerancia" y a su riqueza intelectual, sobre todo en la literatura americana. No desconozco que el desarrollo de la idea de la "tolerancia" se vincula a una ampliación de los derechos y a un reconoci-

miento de las diferencias en sociedades cada vez más "multiculturales".

Pero aquí y ahora nuestro desafío es más bien el de no tolerar la pérdida de derechos, no tolerar que "otros" parezcan ubicarse por encima de la ley, no tolerar que la exclusión social se convierta en una vuelta al estado de naturaleza de los pobres, no tolerar privilegios de hecho ni abusos de poder. No son esas la clase de diferencias que haya que respetar ni el multiculturalismo en el que quisiera vivir.

J.C.Milner nos recuerda el concepto de "indagación-intolerancia" que sostuviera M.Foucault: "sacar a luz por la vía de la indagación más rigurosa, un objeto empírico (actividades de un aparato, comentarios de tal o cual de sus agentes; decisiones francas u ocultas, etcétera) que despertaran el punto de intolerancia en aquellos que toman conocimiento de él, juicio, anterior a todo enunciado, de que eso, eso que se ve, no es tolerable. La única máxima ética del intelectual es preferir los enunciados capaces de dar nacimiento a ese juicio en quienes nada profieren".¹

Para esta posición, reivindicar la tolerancia es justamente establecer un corte con lo que el sentido común admite como tolerable. Si lo pensamos atentamente tal vez debamos concluir en que cada vez que la idea de la tolerancia ordenó la política fue para volver intolerable lo antes considerado admisible. La tolerancia acaso haya sido siempre el hacer algo intolerable. Intolerable la esclavitud, intolerable la desigualdad, intolerable la discriminación, intolerable el genocidio, intolerable la estigmatización, etcétera. Podemos acordar o disentir con esta perspectiva. En todo caso, me parece que es un modo de plantear el problema más acorde con el clima de la época que vivimos los argentinos hoy.*

Nota

¹J.C.Milner, *La obra clara*, Manantial, Buenos Aires, 1996 (pp.88-89).

La tolerancia como activismo

Roberto Gargarella

Para cualquier intelectual, mínimamente progresista o "liberal" resulta fácil proclamar la importancia o la necesidad de ser tolerante. Que ha terminado ya la etapa del dogmatismo religioso; que nadie es dueño de la verdad; que nuestra época presencia el fin de los "grandes relatos", etcétera. Existen multiplicidad de razones para defender la idea de la tolerancia. Sin embargo, no es habitual que las justificaciones que se presentan nos ayuden a entender los alcances y límites de tal ideal. ¿Por qué ser tolerantes en algunos casos y no en otros? ¿Hasta qué punto se debe ser tolerante? ¿Cuáles son las formas en que se debe ejercer tal virtud?

En este escrito, me propongo confrontar la que aparece como la versión más común de la tolerancia. Esto es, la versión según la cual la tolerancia implica fundamentalmente i) abstenerse de ciertos comportamientos de tipo discriminatorio (por ejemplo, abstenerse de tomar medidas que pongan en situación desventajosa a ciertos grupos, a partir de rasgos que debieran resultar "no relevantes" como el sexo, la raza, etcétera) y, a lo sumo, ii) obligar a terceros a que se abstengan también de tales comportamientos (por ejemplo, impidiendo que los empleadores tomen medidas discriminatorias, en la selección de su personal). La posición que voy a defender se orienta principalmente a sostener una concepción más "robusta" o "activista" de la noción de tolerancia. Para dar algún ejemplo de lo que digo, considérense situaciones como las siguientes: Una sociedad X, puesta a respetar las diferentes formas de pensar existentes en ella, decide (dentro de amplísimos márgenes) no prohibir ningún tipo de creencias o prácticas contrarias a las creencias o prácticas predominantes. Sin embargo, lo cierto es que los grupos disi-

denes, aunque importantes en número, no tienen capacidad económica para transmitir sus puntos de vista y desafiar una cultura controlada por un discurso homogéneo. ¿Cumple entonces el Estado con sus deberes de "Estado tolerante", o ampara en cambio, con su prescendencia, la "sofocación" de ciertos grupos?

Otro caso. Una sociedad Z, pretendidamente tolerante, autoriza a que todos los partidos políticos, sin consideración de ideologías o "caudal electoral", puedan participar en elecciones libres. Sin embargo, lo cierto es que la presentación de candidaturas importa asumir costosísimas campañas que, en la práctica, hacen que buena parte de los potenciales candidatos se abstengan de participar en dicho proceso electoral (o participen con predecible desfortuna). ¿Puede decirse entonces que la sociedad Z ha sido tolerante respecto de todas las ideologías existentes en su interior, o es que ella ha discriminado, en realidad, contra los grupos de menores recursos? Tanto en uno como en otro

caso se está adoptando lo que llamaría una concepción "fina" o "estrecha" de la tolerancia (la versión que presentara al comienzo de este trabajo), incompatible con lo que son—en mi opinión—las operaciones básicas de justicia. En lo que sigue, procuraré revisar críticamente este tipo de cuestiones.

Cinco versiones sobre la tolerancia

Existen diversas versiones de (lo que denominé) una concepción "fina" de la tolerancia. Entiendo que, en nuestro lenguaje común, solemos apelar a alguna de estas versiones cada vez que hablamos de la idea de tolerancia. En lo que sigue, voy a presentar algunas de tales concepciones. Más adelante, señalaré cuáles son, a mi juicio, sus principales puntos débiles.

i) En la tradición de Mill. Una idea muy importante e influyente de tolerancia, toma su punto de partida en el clásico "principio del daño" de J.S.Mill. Se sostiene, en este caso, que la única posibilidad justificable de interferir coercitivamente con los



actos de algún individuo, se da cuando se quieren prevenir daños sobre terceros. Algunos pueden tomar este principio, directamente, como un principio-guía en materia de tolerancia. De este modo (y conforme viéramos en la sección anterior), la tolerancia implicaría, antes que nada, un mandato de "no intervención".

ii) En la tradición de Locke. John Locke presentó una variedad de argumentos notables en defensa de la tolerancia. De todos modos, algunos de ellos tenían que ver, directamente, con la defensa de la libertad religiosa y otros han perdido parte de su plausibilidad inicial. Entre las ideas de raíz lockeana todavía vigentes mencionaríamos, especialmente, la que habla de la irracionalidad de perseguir ideas diferentes, cuando las convicciones dependen de un asentimiento interno que no puede ser forzado. La intolerancia sería considerada, en este caso, una actitud irracional.

iii) En la tradición de Popper. En consonancia con principios, también, de origen lockeano, Karl Popper hizo referencia a la falibilidad de nuestros juicios (aunque Locke hablaba, exclusivamente, de la falibilidad de nuestros juicios en materia de religión). La idea, en este caso, podría ser la de que debemos ser tolerantes dado que no podemos conocer con certeza cuáles son las creencias "correctas" en virtud de las cuales censurar otras alternativas.

iv) En la tradición de Kelsen. Mientras Popper afirmaba un principio de tipo epistemológico, Hans Kelsen pareció afirmar otro más radical, de tipo ontológico, referido a la inexistencia de "verdades absolutas". Conforme afirmara en su trabajo *¿Qué es la justicia?* "[s]i hay algo que la historia del conocimiento humano puede enseñarnos, es la inutilidad de encontrar por medios racionales una norma de conducta justa que tenga validez absoluta [y si] hay algo que podemos aprender de la experiencia espiritual del pasado es que la razón humana sólo puede concebir valores relativos". Desde aquí alguien puede

querer deducir (como el mismo Kelsen lo hiciera), el principio de que debemos tolerar las creencias y convicciones de los demás, tan "verdaderas" como las nuestras.

v) En la tradición del liberalismo del *modus vivendi*. Dentro de una visión contemporáneamente muy difundida del liberalismo, que llamaré liberalismo del *modus vivendi*, se sostiene que las sociedades modernas se caracterizan por el "hecho del pluralismo", en la expresión de John Rawls: sociedades muy heterogéneas, que incluyen individuos con valores profundamente diferentes. Para este tipo de liberalismo, el principal objetivo es alcanzar un cierto "acomodamiento" entre puntos de vista radicalmente enfrentados. Esto implica, fundamentalmente, no resolver sino dejar de lado, fuera de la agenda política, ciertas cuestiones especialmente conflictivas o divisorias.¹ La tolerancia, en este caso, viene aconsejada como único remedio para asegurar la convivencia en las sociedades modernas.

Defensa de una concepción "activista" de la tolerancia

Contemporáneamente, cuando se habla de la idea de tolerancia se suele apelar a concepciones del tipo de las arriba formuladas (en los casos en que no se asume, simple e infundadamente, el valor de la tolerancia). Sin embargo, existen importantes razones que nos inducen a criticar tales posturas y avanzar, al mismo tiempo, alguna otra posición alternativa. Dentro de los estrictos límites de este trabajo, me conformaría con mencionar algunas pautas que podrían cumplir con esta doble tarea.

i) En primer lugar, señalaría que muchas de nuestras intuiciones nos sugieren que podemos estar "dañando" a otros al denegarles aquello que les corresponde.² Esto es, que podemos violar derechos de otros no sólo a través de nuestras acciones sino, también, a través de nuestras omisiones. En este sentido, por ejemplo,

podría sostenerse que el Estado no cumple con sus deberes cuando no provee de recursos a quienes necesitan de ellos. Este tipo de criterios, de todos modos, no implican una negación de (lo que llamamos) el principio de daño en Mill.³ Se parte, por el contrario, de aquel mismo principio y lo único que se hace es definir de manera más precisa la idea de daño, estableciendo que ciertas inacciones también pueden provocar perjuicios y generar responsabilidades (como en los casos más claros de los padres que no alimentan a sus hijos o de los transeúntes que no socorren a quien acaba de herirse).

ii) La actitud avalada en el punto anterior autoriza el uso de los poderes del Estado (no sólo para evitar sino también) para llevar adelante ciertas acciones positivas. Esto parece contradecirse con criterios arriba expuestos que decían: a) que sólo existen verdades "relativas" o b) que en el caso de que existan verdades "absolutas", ellas no pueden resultar aprehendidas debido a la falibilidad del conocimiento humano. En efecto, un Estado que quisiera guiarse por este último tipo de pautas no debería imponer coercitivamente ningún tipo de comportamientos, ya que ello implicaría una infundada e implícita defensa de algún "bien absoluto".

En mi opinión, ninguna de las razones mencionadas resultaría válida para impedir tales acciones de activismo estatal. En primer lugar (y aunque esto forma parte de una discusión ya clásica e interminable), diría que la idea de que sólo existen verdades "relativas" no parece ser defendida, en última instancia, ni siquiera por aquellos que parecen hacerlo. Este es también el caso del mencionado Hans Kelsen que, en un mismo párrafo, habla de las verdades "relativas" y de la necesidad de respetar el principio de tolerancia. En realidad, si fuese cierto lo afirmado por Kelsen, no habría razones para defender tampoco la idea de tolerancia, como él categóricamente

lo hace. ¿Por qué habría de preferirse el principio de tolerancia sobre su opuesto? Si se pretende sostener tal ideal, ello es porque se considera que tiene más fuerza que otros alternativos. Y aquí retomemos el segundo de los argumentos citados: puede ser que no estemos en condiciones de definir con precisión cuáles son las verdades "absolutas". Sin embargo, y como el mismo Popper sostuviera, ello no impide que se den progresos en el conocimiento humano, descartando ciertas ideas, mejorando otras, estableciendo prioridades. Por ejemplo, podría afirmarse que determinados cursos de acción son peores que otros; podría decirse que, frente a circunstancias X, el peor rumbo que podría tomar el Estado sería el rumbo Y, etcétera.

iii) Vinculado con el comentario anterior, quisiera concluir diciendo lo siguiente: cuando defendemos la idea de tolerancia, lo hacemos en virtud de otras razones, que trascienden a dicho ideal. No todas las razones, sin embargo, aparecen como válidas. Por ejemplo, según viéramos, había quienes decían que la tolerancia era el camino más racional, dada la imposibilidad de imponerla a otros algo que debe ser "íntimamente" aceptado. Este tipo de razones en defensa de la tolerancia no se muestran como plausibles: lo cierto es que, aun si existiese algún método (del tipo "lavaje de cerebro") que nos permitiese imponer a otros ciertas convicciones, dicho método debería resultar prohibido.

De modo similar, no corresponde respaldar el ideal de tolerancia en pos de alcanzar un cierto *modus vivendi*, la paz social o una convivencia armónica entre individuos que piensan de manera muy diferente. Estos objetivos resultan vacuos, vagos, incapaces de orientarnos acerca del qué hacer o no hacer. ¿Debíamos tolerar injusticias, por ejemplo, en aras de asegurar una convivencia armónica?

Problemas como los aquí citados aparecen, en verdad, porque no se



deja en claro (o no se quiere admitir) qué es lo que se está defendiendo, cuando se defiende el valor de la tolerancia. En mi opinión, cuando se ejercita dicha defensa, lo que se busca es defender el derecho de todo individuo a decidir y llevar adelante las metas que él mismo se fije. Esto es, el derecho a que cada persona se autodesarrolle, realice sus planes de vida. Esta idea (también clásica en el pensamiento moderno y sujeta a clásicas disputas), resulta mucho más orientadora y precisa que otros rivales, a la vez que es compatible con muchas de nuestras intuiciones actuales. Ella permite que entendamos, por ejemplo, por qué podemos pensar a ciertos grupos xenóforos, sin pasar a ser intolerantes; por qué se justifica (en algunos casos) "afectar la buena convivencia", tomando medidas conflictivas con los valores de ciertos sectores, etcétera. Se desemboca así en una versión "robusta" o "activista" de la tolerancia, según la cual el respeto de concepciones diferentes (aquí, el permitirle a cada uno el desarrollo de sus planes de vida) puede requerir tanto de nuestras acciones, como de nuestros comportamientos "positivos" en la promoción de ciertas acciones.

Algunos ejemplos para una concepción "activista"

Para el caso de que acepten ideas como las que he presentado hasta aquí, quisiera avanzar un paso más, y retomar así problemas como los que presentara al comienzo de este

trabajo.

Hasta el momento, defendí tres ideas fundamentales: i) Detrás del principio de tolerancia se encuentra la defensa de otro principio más básico, generalmente conocido como el "principio de autonomía" o (con más fidelidad) el "principio de la autorrealización". Esto es, la tolerancia resulta importante porque recepta la intuición de que es valioso que cada persona pueda desarrollarse (dentro de ciertas pautas mínimas) el plan de vida que prefiere. ii) Valores como los mencionados (la autonomía, la autorrealización) pueden resultar violentados tanto por acciones como por omisiones. iii) Los límites del conocimiento humano no impiden que se defiendan o promuevan cierto tipo de políticas sobre otros.⁴

La combinación de ideas como las mencionadas puede ayudarnos a comprender mejor cómo podría ponerse en práctica el ideal de la tolerancia, frente a ciertos casos difíciles. Por ejemplo, en materias tan centrales como la actividad política, el punto central sería respetar que los grupos más diversos puedan hacer conocer sus propuestas y recibir (o no) la adhesión del público. En este sentido, quedan pocas dudas de la implausibilidad de una situación en la que sólo algunos grupos económicamente solventes alcancen a hacerse conocer. Un Estado comprometido con el ideal de la tolerancia debería remediar tales desigualdades, antes que mostrarse pasivo frente a ellas.

En situaciones de heterogeneidad cultural, el Estado tampoco ejercería la virtud de la tolerancia aceptando la omipresencia de un tipo particular de discurso. Un Estado tolerante, dentro de una sociedad fragmentada, debería colaborar con la preservación y aun la difusión de valores diferentes a los dominantes.

En consonancia con los dos ejemplos anteriores, y en lo atinente a la resolución de problemas de interés colectivo, el Estado debería poner especial énfasis en la promoción de

encuentros y debates entre grupos con puntos de vista divergentes. Al respecto, diría que aun grupos muy minoritarios (y tal vez especialmente ellos) requieren del soporte estatal, a los fines de hacer que se conozcan y respeten sus opiniones. De no contar con este apoyo, las decisiones colectivas podrían correr el riesgo de ignorar los intereses y preferencias de las minorías. En ese caso, como en los anteriores, la prescindencia estatal no podría ser identificada con su tolerancia, sino con su negligencia. Una situación similar a la de este ejemplo se presenta respecto de grupos que pretenden llevar modos de vida alternativos, en divergencia quizá con las pautas mercantilistas predominantes en muchas sociedades modernas. Las chances de sobrevivir con la mínima dignidad, para estos grupos alternativos, resulta casi nula. Nuevamente, entonces, cabe la pregunta de cuál debería ser la misión de un Estado tolerante en tales casos. Otra vez, me animaría a decir que no se puede hablar de un Estado tolerante en la medida en que grupos con orientaciones como las citadas no tengan chances reales de subsistencia.

Suficiente ya para ejemplificar esta versión "activista" de la tolerancia y, espero, sentar las bases de una polémica.*

Notas

*Véase, por ejemplo, Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge U.P., 1987.

*Véase, por ejemplo, Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford U.P., 1986.

*Ibid. Véase también, Stephen Mulhall & Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1993).

*Véase, por ejemplo, Carlos Nino, *Ética y derechos humanos*, Paidós, 1984, p.54.

*Por concepto (y salvo que incurramos en penas contrarias pragmáticas), todos tendemos a defender ideas como la de la autonomía sobre alternativas que puedan afectarla. Así, tendemos a defender medidas que aseguren más libertad para todos y cada uno (avalando, por ejemplo, el derecho a la libertad de expresión, a la libertad de reunión, etcétera), frente a otras que nos restrinjan o nos priven de esa libertad.

Investigación: Skinheads en la Argentina

Semillas de odio

Si el judío no existiera, el antisemitismo lo inventaría. El antisemitismo no es una simple "opinión" sobre los judíos sino una elección libre, total y espontánea, una actitud global que no sólo se adopta con respecto a los judíos sino con respecto al hombre en general, a la historia y a la sociedad; es, al mismo tiempo, una concepción del mundo.

Jean Paul Sartre,

Reflexiones sobre la cuestión judía

Yamila Saman - Adriana Meyer

Como una alucinación importada de las calles de Londres o Berlín los *skinheads* argentinos circulan por la ciudad como una subcultura itinerante. Sus pintadas **convulsivas** se han sumado al paisaje, sus revistas aparecen en las ferias de libros y sus manuales en inglés son traducidos por padres desesperados que buscan entender si se trata de una moda a la que adhieren sus hijos adolescentes o el germen de un peligroso fenómeno social.

A partir de su protagonismo en aislados hechos de violencia -que ya se cobraron un muerto- estos jóvenes se han transformado en una referencia obligada al momento de analizar la intolerancia creciente de la sociedad. A través de sus propios testimonios y de una mirada externa pero especializada, resulta de interés saber cómo surgieron, cómo actúan y piensan, pero sobre todo hasta qué punto son neonazis, cuán desarrollada está su ideología, si es que se pueden definir por una en particular, si tienen líderes y estructuras de mando, si se dan alguna forma de organización que supere la de la simple patota y cuán vinculados están con sus pares de todo el mundo.

Surgimiento europeo

Los *skinheads* originales (nacionalistas y pelados) surgieron en la

Inglaterra en crisis de los años 70, dispuestos a no aceptar su oscuro destino de desocupados y como reacción a los *hippies* de cabellera larga. Son hijos del fracaso del Estado de bienestar. Pero ya a finales de la década anterior habían aparecido los primeros como producto de la fusión *mods-rude boy's*; eran multi-raciales y contrarios a todo tipo de racismo. Escuchaban ska y reague, se vestían de igual manera que los actuales y se denominaban *sharp*, es decir, *Skin Heads Against Racial Prejudice*. Juntamente con el gran cambio social europeo y la aparición del *punk*, nacieron los *skinheads* fascistas, que son llamados *boneheads* (cabezas huecas) por los *sharp*, con quienes se enfrentaban en verdaderas batallas campales, hasta hacerse casi desaparecer.

De este modo los *skins* fascistas se apoderaron de Europa. Su filosofía era simple: el odio contra todo y contra todos. Su cultura y su modo de actuar se resumía en un solo concepto: el vandalismo. Aquellos *skins* eran nazis y en Inglaterra se nucleaban en el partido político ultranacionalista National Front, un grupo minoritario y xenofobo que preconizaba la "solución final" para el "problema" de los extranjeros y negros que habitaban las islas británicas. Los *skins* ingleses provenían mayoritariamente del mundo del fútbol. Eran *hooligans* fanáticos y orgulosos del irracionalismo que los motivaba a agredir sin piedad a otros *hooligans* con diferentes preferencias futbolísticas.

Tomaron del discurso neonazi lo referente a la discriminación contra el que viene de afuera. El rechazo a los extranjeros, ya sean los turcos en Berlín, los árabes en París, los gitanos en Madrid, como una actitud extendida singularmente entre sectores juveniles desarraigados de las grandes urbes, desocupados sin ex-

pectativas vitales y afectados por la crisis ideológica y de valores, que tendieron a proyectar en lo distinto la responsabilidad de su propia marginación.

Como en los inicios ahora también hay *redskins*, que son comunistas y *blackskins* que son negros racistas, además de los *sharps* ya mencionados que son *skins* antirracistas, pero los *naziskins* o nacionalistas son mayoría. Una variante exótica y muy "pomposo" son los *straight edge*, que son vegetarianos y pacifistas.

Los *skinheads* se han esparcido por todo el mundo. En cada país sostiene una historia independiente a los valores, objetivos y apariencias del movimiento *skin*. La definición *skin* varía de país en país y de ciudad en ciudad.

Radiografía del *skinhead* local

Los "cabezas rapadas" en Argentina no son más de un centenar. No viven en un determinado barrio de la Capital sino que provienen de distintas zonas, como San Martín, Tigre, Barracas o Caballito. Tanto su condición social como su edad es variada: mientras que los de Belgrano son adolescentes de 15 y 17 años y pertenecen a una clase media alta, los que provienen de otras zonas son desocupados de clase media baja y el margen de edad asciende a los 20 y 22 años. Es un error generalizar que son "chicos bien mantenidos", por más que algunos de los elementos de su indumentaria sean costosos. Los *borcugues* con puntas de acero cuestan más de 200 pesos y otro tanto las camperas aviaadoras que los distinguen. El pelo rapado no es excluyente, porque también es aceptado muy corto y algunos sostienen que lo hacen para mostrar la piel o para pelear mejor, sin que los agarren de los cabellos. Los pantalones bien ajustados y los tatuajes en todo el cuerpo con leyendas del tipo "Industria argentina" o "Argentina para los argentinos" completan la vestimenta del *skin* vernáculo, muy similar a sus

inspiradores europeos. Según el periodista Miguel Wifazki "son exactamente lo opuesto de *skinheads*, es decir cabezas sin pelo que sólo muestran la piel. Jamás muestran la piel, quizá porque la piel despojada no asusta a nadie excepto a ellos mismos. Porque la piel despojada no denota poder y es igual a la de cualquiera. Para existir se pintan".

"Dime quién es tu enemigo..."

Hay quienes los vinculan a las "barras bravas" de distintos equipos de fútbol, y al parecer su violencia suele tener que ver con esas disputas. "Sergito" Betancourt, el líder de la desaparecida banda musical Comando Suicida, que convocaba gran

número de *skins*, pertenece a la "pesada" de San Lorenzo de Almagro. Por otra parte en la tribuna de la cancha de Tigre -durante los partidos de ese equipo- el grupo de zona norte acostumbra desplegar una bandera negra que los identificaba. Pero sería un simplismo reducirlo sólo a enfrentamientos entre diferentes hinchadas, desconociendo su carácter político-social.

¿Son violentos por naturaleza? ¿Cómo y contra quién la ejercen? Quienes los han visto actuar sostienen que su conducta es agresiva y únicamente conciben el ataque en grupo, en general contra chicos de pelo largo. Así ocurrió en agosto de 1994, en una pelea que la jueza María Maiza no pudo caratular como un

La "batalla" de Parque Rivadavia

El 28 de abril de 1996, la Coordinadora contra la Represión Policial e Institucional (CORREPI) había organizado un recital en el Parque Rivadavia en memoria de Walter Bulacio, de cuya muerte tras una golpiza en una comisaría se cumplieron cinco años. Las bandas convocadas eran heterogéneas, pero el denominador común era el repudio al accionar policial y al denominado gatillo fácil que ya se cobró numerosas vidas. Entre el público de estas bandas se encontraban grupos de izquierda, como Patria Libre o Quebracho, y también anarquistas, los de Poder Negro, entre otros. Al parecer, los *skinheads* -que siempre tuvieron un puesto en la feria de libros y revistas de esa plaza- estuvieron desde temprano provocando a los asistentes que iban llegando, para lo cual se habían provisto de palos y cadenas. Cuando comenzó el recital se corrió la voz entre el público que en una esquina estaban los *skins*. Para tratar de evitar un enfrentamiento, uno de los organizadores subió al escenario e intentó apaciguar los ánimos diciendo: "Hay *skinheads* en el Parque. No se deben provocar". Pero inmediatamente dos anarquistas agregaron "muerte a los *skins*". Al instante, una masa numerosa corrió hacia aquella esquina y se desencadenó la batalla. Los *skins* recibieron una lluvia de piedras contra el poste N°27 y un joven de 32 años, llamado Marcelo Scalera, recibió tal paliza que murió pocos días después en el Hospital Fernández. La mayoría de los medios insisitó en que era un *skinhead*, pero por su familia lo desmintió hasta el cansancio. La causa que investiga los hechos ya pasó por cuatro jueces, sin que haya un definitivo. En el sumario no hay sospechosos ni testigos.

Según el diario *La Nación*, los *skinheads* tuvieron la orden de "estar guardados por un mes", pero insistiendo en que Scalera era *skin* anunciaron durante días una poco probable venganza hacia los anarquistas, que no se produjo. El puesto perteneció a Alejandro France -afiliado al PJ y reconocido *skin-*, pero ahora lo trabaja otro *skinhead* que para camuflarse se ha dejado crecer la barba. Nunca tuvieron expuesto el material neonazi, había que solicitarlo especialmente y concurrir al lugar acompañado. Sus colegas de feria nunca los aceptaron y recuerdan que al cumplirse veinte años del golpe de Estado de 1976, los *skinheads* de Parque Rivadavia pretendieron izar una bandera argentina en medio de la plaza para festejar y ellos se lo impidieron.

ataque neonazi. Dicen repudiar a los inmigrantes, a los *hippies* y a los militantes de izquierda, pero hasta el presente no hay antecedentes de que estos grupos hayan sido atacados. Una *skin anímico* decía que la "raza" que más lo afectaba eran los bolivianos "porque se quedan con el trabajo haciéndolo por menos plata que el obrero argentino", pero a él lo que más le molestaba era que un boliviano que vendía droga tuviera por novia a la chica más linda del barrio...

"Dime quién es tu enemigo y te diré cómo te piensas". Coinciden con otras tribus juveniles en su desprecio por la policía, pero no por ser la fuerza represiva, sino porque son "negritos, hijos de corentinos, cacbecitas negras".

"Resultado difícil creer en una rebeldía que, en vez de atacar el Estado o las instituciones, se pone a golpear negros y peliargos. Si los *skins* locales quieren ser diferentes, tendrán que poner un poco de orden en su propia tribu. Y recordar que las ganas de pelearse contra todo puede hoy convertirse fácilmente en mercadería", reflexionó el periodista, escritor y docente Osvaldo Bagorita.

Marta es la madre de una ex *skinhead* llamada Lorena, de 19 años, que estuvo presa tras los incidentes ocurridos en agosto de 1994 en Belgrano. Entendía muy poco de este asunto cuando su hija apareció pelada. Un día encontró en su pieza una revista londinense, un manual en inglés, panfletos del "Nuevo Orden Nacional Socialista" (Biondini), un libro con el título *Argentina vencerá* y literatura de Rivarera Carlés. Su ex marido es judío alemán y Marta sólo encuentra como explicación a esta inclinación de su hija por el movimiento *skinhead*, el hecho de que haya querido vengarse veladamente de sus padres. Según Marta están organizados y "hay gente que está tirando líneas fuertes", pero no podría precisar quiénes, más allá de la orientación que denota el material bibliográfico que acopió Lorena. Su novio es un *skinhead* de la zona de



Tigre. Se llama Ariel; tiene el físico de un atleta, pero la diferencia es que está todo tatuado. Marta lo ubica en un nivel social bajo. "Su mamá trabaja en un geriátrico y su papá en el ferrocarril", cuenta.

Esta mujer está un poco más tranquila desde que Lorena volvió a estudiar, se dejó crecer el pelo y ya no se viste como una *skin*. Pero sigue pensando que los "inmigrantes son toda esa lacra que nos rodea", y que "70 mil personas que odian al sionismo tanto como ella no pueden estar equivocadas".

Marta aún recuerda que lo que más le impresionó la noche que fue a buscar a su hija a la seccional 33ª, fueron las palabras del comisario: "No se preocupe, señora. Mientras esté en la derecha no se haga problema".

El periodista Fernando López, que los investigó a fondo, se atreve a definirlos por el costado psicológico: seres poco creativos, más bien abandonados por sus familias, lo cual les provoca resentimiento. Suelen practicar rituales, como sellar la hermandad con sangre. Su concepto de vida es el de una selva, se reduce a una primitiva relación dominante-dominado, al valor de la competencia por el poder. Consideran que es imprescindible destruir para mejorar la raza. La supresión ontológica del otro como sustento de la "limpieza étnica" a la que aspiran.

Idiario *skin*

¿Tienen una vinculación orgánica con grupos nacionalistas de derecha, al punto de ser una virtual fuerza de choque de ellos?

Marina es una joven estudiante de Antropología que convivió por razones laborales con los *skinheads* de la Galería Bond Street, de Santa Fe y Rodríguez Peña, en Capital Federal (algunos de ellos trabajan allí y ya se han dejado crecer el pelo). Ella explica que hay dos grandes grupos: el mayoritario está compuesto por adolescentes que toman el ser *skinhead* como una moda. Pero hay un grupo de mayores-ideólogos -como los denominó Marina- que tuvieron contactos esporádicos en el pasado con militares en actividad y del Proceso y con el nacionalista ultraderechista Alejandro Biondini. Fernando López los vincula -además- con gente de Aldo Rico y de Mohammed Alf Seinfeld.

El "gallego" Eduardo Mestre, bajista del grupo Comando Suicida, reconoció haberse encontrado con el ultranacionalista Federico Rivarera Carlés, del Movimiento Nacionalis-

ta Social (descendiente de Manuel Carlés, presidente de la Liga Patriótica que nació al calor de la Semana Trágica de 1919), pero no continuó la relación porque le pareció "demasiado delirante". También conoció al ultraderechista Alejandro Biondini y concurriría a alguna de sus charlas pero se desentancó porque -según dice- "los nacionalistas de acá son todos reaccionarios y burgueses". Un poco más viejo que cuando era un declarado *skin*, dice que ahora no le cabe andar peleándose en la calle. Entonces, ¿a quién le aplicaría la violencia directa? "A un empresario que negrea a sus trabajadores o a un narco, pero no a un pibe que anda con dos porros", es la respuesta.

Este joven que se dejó crecer el pelo y ahora da clases de bajo en su casa sigue sosteniendo -sin embargo- que "el sionismo es un apéndice del imperialismo yanqui en el mundo y en Medio Oriente cumple la función de guardián de los Estados Unidos".

Si bien no está comprobado que tengan una sólida y sostenida vinculación con ningún partido u organización política, no están tan flacos de ideología como para subestimarlos. "En la Argentina hay demasiada tradición de derecha y de ultraderecha violenta como para tomar este fenómeno a la ligera y atribuirlo simplemente a una moda", afirma en forma categórica el cientista social Enrique Oteiza, ex director del Instituto Di Tella y del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Oteiza esboza la teoría de una cierta continuidad histórica desde la Liga Patriótica de los años 20, pasando por el grupo Tacuara, hasta las agrupaciones nazi-fascistas que rompían las vitrinas del Di Tella en los 60. "Hay que ver -recomienda- lo que está pasando en los países centrales con esta recuperación del nazismo y ligarlo a nuestra propia tradición. A mí me da mala espina la información según la cual algunos de los padres de los *skinheads* que estuvieron presos, justifi-

caron en la comisaría 33ª el ataque contra los cuatro chicos de Belgrano. Allí podría estar el empalme con las anteriores generaciones. Ese odio por lo distinto, el pelo largo, las otras razas, los extranjeros, que continúa latente".

Sin embargo, el sociólogo Elbaum establece una diferencia: los militantes de Tacuara eran cuadros políticos, con un discurso letrado proveniente de la tradición ultraderechista y católica argentina, cuya herencia puede remontarse al poeta Leopoldo Lugones, mientras que los *skinheads* apenas si leen los panfletos nazis de Biondini.

El periodista Herman Schiller

coincide con la teoría de la conexión histórica entre estos grupos. "Aunque no sean del todo conscientes, los elementos son los mismos", aclara y explica que "los grupos de choque de la derecha surgen en momentos de crisis social y efervescencia del movimiento obrero. En el 30 aparecen por el auge del comunismo y el creciente antisemitismo en Europa; en los 60 contra la izquierdización del peronismo y la simpatía que despertaba la Revolución Cubana en todo el continente. Aquí y ahora intentan romper este nuevo movimiento juvenil que grita contra los abusos policiales". Schiller se anima a aventurar que los *skins* del Parque Rivada-

Letras del grupo Comando Suicida

Último receso

La gente está cansada/
del salario que da el gobierno/
mil promesas se dijeron/
y después no se cumplieron./
El pueblo quiere la verdad/
al pueblo no se le miente/
el pueblo grita su verdad/
¡Argentina hasta la muerte!

Último receso/
El pueblo lo pedía/
Último receso/
No somos comunistas/
No somos comunistas/
El pueblo en la calle/
No somos comunistas/
grita Revolución

La izquierda es asesina/
la derecha es gorila y ortiva/
nosotros odiamos a las dos/
somos tercera posición

¡Argentina vencerá!

Ni izquierda, ni derecha/
somos tercera posición.

Contra la inmigración/
tercera posición.
Contra los hijos de la corrupción/
somos tercera posición

Grito proletario

Estás todo el día sentado en el bar/
porque sos un burgués/
y no trabajás./
Te gastás todo el dinero/
que te da tu papá/
cerdo capitalista/
qué asco que me das.

Puto mantenido/
¡O! ¡O! ¡O!

Miles de chicos/
tenemos que laburar/
porque no somos de tu clase social/
vos sos un enfermo/
un nene de mamá/
que estás todo el día/
sentado en el bar.

Cobarde mantenido/
¡O! ¡O! ¡O!

Tus manos son suaves como de nena/
tu cuerpo enfermaría si trabajaras/
naciste en cuna de oro/
y hoy nos estás explotando/
reventado, enfermo, burgués.

¡Yo no soy como vos!
¡Yo no soy como vos!

¡Vos no tenés aguanté./
vos sos un burgués vigilante!

vía estaban vinculados a los servicios de inteligencia -como lo estuvo el grupo Tacuara en su momento- y que fueron a provocar con el objetivo de romper el acto. (El abogado de la CORREPI, Daniel Stragá considera que la policía no hizo nada mientras se estaba cometiendo un delito de acción pública, difundiendo ideología nazi y violando la ley antidiscriminatoria, y que los dejaron actuar allí desde siempre, incluso desde la habilitación municipal del puesto, y coincide con Schiller en sospechar que la provocación de los pelados hacia el público del recital fue armada para "romper" el acto). Según Schiller "la represión sola no rompe ningún movimiento, hay que hacerlo desde adentro y los *skinheads* son un buen elemento para lograrlo". Por eso este periodista ve una continuidad histórica que quizá no es orgánica, pero sí se manifiesta en la ideología, los objetivos, y, sobre todo, en las apoyaturas que siempre son las mismas: el aparato represivo.

En definitiva el legado existe, aunque no sea material y tangible sino inconsciente.

Fernando López opina que las condiciones estarían dadas para que se organicen en forma más estructurada. Después de haber sido marginado del circuito político por su extrema posición, de haberse impedido la difusión abierta de sus ideas por ser violatorias de la ley antidiscriminatoria, Alejandro Biondini intentó habilitar un local de "camisas negras" y presentarse a elecciones. Según López, lo que les falta a los *skinheads* vernáculos para estar mejor organizados es precisamente alguien que los convoque de una manera similar a esa. El periodista agrega que Biondini tenía la intención de alentar a la "juventud rapada" como fuerza de choque y como modelo social. Además considera que la estrategia de ir rotando los lugares de encuentro y el hecho de que sea difícil individualizarlos es una forma de autodefensa, un concepto orgánico.

Junto con los grupos de choque de la derecha, con la crisis también crece la discriminación. Así lo demostró el trabajo que realizó la antropóloga Mirta Lischetti entre estudiantes de carreras sociales del CBC, según el cual un 20 por ciento de esos jóvenes posee argumentos racistas. "La discriminación crece frente a la crisis y lo que entra en disputa es un bien escaso como el trabajo. Mientras la sociedad no puede canalizar los problemas sociales, desde el poder se alimentan los conflictos para enfrentar a quienes se disputan un lugar", afirma la antropóloga. De esta manera los bolivianos, paraguayos o peruanos se transforman en responsables de la crisis. En el trabajo citado los estudiantes enaltecen la inmigración histórica, la de sus abuelos y bisabuelos europeos, mientras que desvalorizan la actual de los países asiáticos y limítrofes.

Los partidos neonazis en Europa

- Bélgica: Vlaams Blok, lograron aparecer con fuerza en las elecciones de 1991.
- Austria: Freiheitliche Partei Österreich, liderado por Joerg Haider.
- Italia: Alianza Nacional, de Gianfranco Fini (en Roma existe un grupo denominado Ordine Ario).
- Francia: Frente Nacional, de Jean Marie Le Pen.
- Holanda: Jongeren Front.
- Luxemburgo: Letzburger Partei.
- Gran Bretaña: British National Party.
- Noruega: Zorn 88.
- Dinamarca: Den Danske National-Socialistiske Bevaegelsen.
- Irlanda: World SS.
- Portugal: Uniao Nacional.
- Gales: Meibion Glyndwir.
- Grecia: Ceniao Czarka.
- Rumania: Vatra Romanesca.
- Polonia: Third Way.
- Rusia: Panyat.
- Suecia: Nordiska Rispartiet.

"Los nacionalistas son nuestros aliados", es la consigna que le transmite un *skin* a otro a través de la red global Internet. Un aspecto del nacionalismo de los *skinheads* argentinos es su voluntad patriótica. Algunos de ellos piensan presentarse como voluntarios al servicio militar o ya lo han hecho. Sergio -el de Comando Suicida- fue uno que participó en la guerra de Malvinas a pesar de haber sacado número bajo. Otros tienen contactos o pertenecen a agrupaciones de ex-combatientes.

La música

El *Of* es un grito de cancha de los ingleses, algo así como "aguante" en lunfardo. En todo el mundo la música *of* es considerada como el rock de los *skinheads*. Su sonido está muy cerca del *hardcore* y de la furia del *punk*, pero se diferencia en las letras: algunas proletarias, otras de derecha, pero la mayoría racistas. 4 *Skins* y *Skrewdriver* son algunas de las bandas extranjeras de su preferencia. "Cuando veas a un turco en el tren/ sólo parate, dale un buen golpe/ y después clavale un cuchillo 17 veces", señala en una de sus canciones el grupo *skinhead* alemán *Endieg* (Victoria final).

En nuestro país sus cultores fueron Doble Fuerza, pero el más importante fue Comando Suicida. En el afiche del disco simple *AI.K.O.* se podía ver a unos *skinheads* haciendo el saludo nazi sobre una frase: "No apto para burgueses, alienados, degradados, ni homosexuales". Eduardo Mestre se defiende argumentando que ese era el saludo romano, antes de ser elegido por Adolf Hitler.

En una de sus letras Comando Suicida dice: "La izquierda es asesina/ la derecha es gorla y ortiva/ odiamos a las dos/ somos tercera posición". Sergio explica: "Estamos en contra de los enemigos de la patria, los comunistas, los que le tengamos bronca al país". (Véase recuadro de letras de canciones).

Skins en el mundo

Los *skins* locales se cartean y reciben material por correo de sus iguales en Europa, lo que demuestra que no están tan solos ni son tan espontáneos.

Los *skinheads* europeos no tienen una educación básica, son desempleados voluntarios, aunque se reivindican cultores del trabajo. A ello alude el siguiente chiste que circula por Internet: "Había un departamento de tres pisos en California. En el primer piso vivían algunos *skinheads*. En el segundo vivían algunos *punks* y en el tercero algunos *hippies*. Un día un gran terremoto azotó California y el edificio se derrumbó. ¿Quiénes sobrevivieron? Los *skinheads*: ellos estaban en el trabajo".

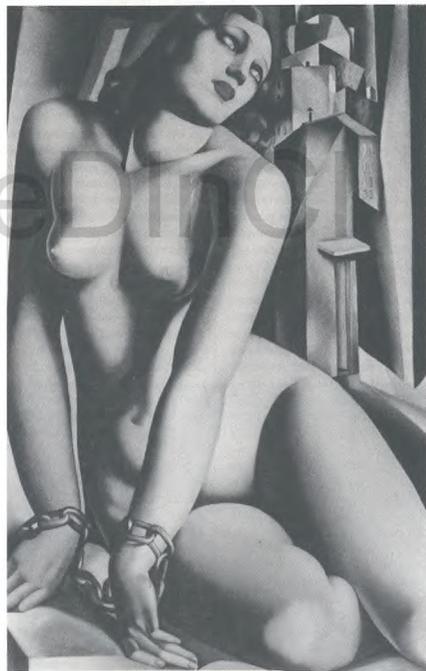
Su hábitat es la calle, más en particular las plazas y las construcciones abandonadas. Algunos países de la Comunidad se han tomado seriamente la lucha por reinsertar a estos grupos en la sociedad, pero los gobiernos tienden a subestimarlos asegurando que su violencia no tiene fundamento serio y que no saben por qué luchan.

Sin embargo detrás del andamiaje escénico de las cabezas rapadas se mueven partidos y organizaciones empresariales. Una encuesta realizada en Alemania (donde son más de cinco mil y protagonizaron el año pasado cuatro mil incidentes) en septiembre de 1994 por el prestigioso *Der Spiegel* precisó que al 58 por ciento de los alemanes no le gustan los judíos ni los inmigrantes, un 13 por ciento es abiertamente antisemita y contrario a "que vengan turcos, negros o gente similar a reastarnos fuentes de trabajo", mientras que un 40 por ciento aspira a que el pueblo alemán se conserve "limpio". Ante esta realidad los partidos tradicionales enfrentan el fenómeno con una flaccidez alarmante, temerosos de perder votos. "Muchos de estos denominados demócratas son los que alientan con su debilidad y felonía, a

que los adolescentes carguen con nástas sus cócteles molotov y los arrojen en los refugios de extranjeros", se queja el escritor y vigoroso luchador antifascista, Günter Grass. Su colega Jürgen Habermas define la situación desde una anécdota personal: "Hace unos meses estuve en Wuppertal. En el mismo lugar donde en el 85 todavía desfilaban decenas de miles con banderas rojas viviendo al comunismo, siete años más tarde una turba enloquecida de *skins* prendía fuego a un hombre de 53 años

sólo porque les parecía que era judío. Me estremecí de horror".

En España, con cuarenta años de franquismo sobre sus espaldas, sería lógico que la sociedad no quisiera más guerra. Sin embargo hay *francos* y neonazis de todos los pelajes. Algunos son simples nostálgicos de "los años de oro" del Caudillo. Son de la vieja Falange Española, de la Fuerza Nacional o de la Guardia de Franco. En Madrid, Valencia o Barcelona están los del Círculo Español de Amigos de Europa (CEDAE), que lideran



Pedro Varela y Christian Ruiz. Esta entidad es la que más ligazón posee con los nazis de toda Europa y se encarga de organizar actos de homenaje a Rudolf Hess, a la Legión Cóndor o al propio Hitler. Editan revistas, realizan campamentos paramilitares y han reunido en Madrid a los principales ideólogos del nazismo actual. Junto a ellos cabe citar a las temibles Bases Autónomas (BBAAs), que asesinaron en 1992 a la inmigrante dominicana Lucrecia Pérez. Y los integrantes del Frente Autónomo (FRAT) o Nacionalismo Joven (NJ). Todos ellos alinean en sus filas policías en actividad, *skins* de clase alta y desocupados crónicos que buscan un poco de aventura y algo de droga barata. Salen por las noches literalmente "limpián" barrios enteros de lo que ellos creen que es la escoria de esta sociedad: argelinos, pakistanes, turcos, marroquíes, es decir, "negros y moros". "Hay mucho desempleo y nosotros no les vamos a dejar que nos quiten el poco trabajo que queda, porque para eso hemos nacido aquí", argumentan.

El autoritarismo es su marca distintiva. Según el escritor español Juan José Millás "los neonazis evidencian una tremenda cobardía. En general proceden de padres muy débiles que recubren su debilidad con un marcado autoritarismo. El autoritarismo es un disfraz para el miedo".

En los Estados Unidos parece haber un significativo aumento de los *skinheads*. El primer gran incremento ocurrió a principios de los 80, cuando el *hardcore* comenzó a surgir de la música *punk*. Generalmente más dura y agresiva, el *hardcore* despliega una frustración individual, diferenciándose de las letras estándar del *punk*. Algunas de las primeras bandas *skin* fueron Iron Cross, Agnostic Front y Negative Approach.

Los *skinheads* han dejado de ser pandillas más o menos extravagantes que se rapaban la cabeza y apealeaban extranjeros, para transformarse en un movimiento fascista internacional de más de 70 mil personas,



implantado en 33 países, coordinado con moderna tecnología y capaz de convertirse en una seria amenaza para la convivencia democrática en varios países, según un informe presentado por la Liga Antidifamación -una organización judía que se ocupa de vigilar el resurgimiento de tendencias de extrema derecha en el mundo- en los Estados Unidos, en julio de 1995. El informe los define como "las tropas de choque de la intolerancia y el fanatismo". "Una de nuestras principales preocupaciones es el hecho de que estos grupos de rapados neonazis están globalmente conectados. Se comunican por medio de las bandas de *rock skin*, de publicaciones conocidas como *skinzines* y de Internet".

Cyberskinheads

Amparados por el anonimato del *cyberespacio*, en la red Internet florece también la prédica intolerante de los neonazis y los *skinheads*. Puede hallarse allí, entre otras perlas el *National Socialism Primer*, emitido en Ottawa. Se trata de un manual de instrucción e iniciación donde hay preguntas tales como ¿qué es el nacionalsocialismo? Y respuestas como ésta: "El nacionalsocialismo representa el medio más adecuado de asegurar el rejuvenecimiento y progreso biológico y cultural de la raza blanca o aria".

En el marco de un foro de discusión sobre los *skinheads* en Internet, pueden encontrarse su propia home-

page, sus fuentes bibliográficas y respuestas a preguntas como ¿qué es un *skinhead*?, ¿por qué odian?, ¿por qué ser nazi?, ¿por qué no todos los *skinheads* son nazis?

Pero hay usuarios de la red que ya se están organizando contra el *cyberodio*. Uno de ellos es Ken McVay, quien cree que "estamos ante un perverso cambio de imagen, ante el *marketing* del nazismo" y por eso recopiló una base de datos históricos que demuestran la existencia del Holocausto, dado que los *skinheads* lo ponen en duda. Ante esta explosión de *cyberodio*, McVay considera que "la discusión vencerá a las ideologías repulsivas más eficazmente que la prohibición y la censura".

Las fuerzas discriminatorias minoritarias que aparecen en Internet son emergentes de procesos macrosociales de la aldea global, de los cuales no estamos excluidos. Los *skinheads* argentinos no son sólo una moda importada, y aunque aún no responden a las órdenes de los trasnochados nacionalistas que sobreviven en estas latitudes, se proyectan como potenciales soldados de la intolerancia de fin de siglo. •

Bibliografía

- Rock, David, *La Argentina autoritaria*. Buenos Aires, Ariel, 1993.
 Romero, Luis Alberto, *Breve historia Contemporánea de Argentina*, FCE, Buenos Aires, 1994.
 Sartre, Jean Paul, *Reflexiones sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1988.
 Sarlo, Beatriz, *Escenas de la vida posmoderna*, Buenos Aires, Ariel, 1994.
 Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Buenos Aires, Paidós, 1990.
 Revista *Ajoblanco*, mayo de 1995.
 Revista *Noticias*, 4/9 y 21/8/1994.
 Diario *Clarín*, 16 y 21/8/1994, 7/7/1995 y 10/5/1996.
 Diario *La Nación*, 6/15/1996.
 Diario *Mágina/12*, 16 y 18/8/1994 y 20/4/1996

Entrevistas e investigación propias.

Adversus tolerancia

Dentro de la vida falsa no puede albergarse la vida justa.
Theodor Adorno

Ricardo Forster

Hay ciertas palabras que parecen estar fuera de toda sospecha; su sola mención implica una aceptación tácita de la inviolabilidad de su sentido; palabras que eluden las disputas y que se ofrecen como prenda de paz cuando los adversarios no se ponen de acuerdo. Esas palabras están vinculadas al ejercicio generalizado de lo que podríamos denominar "buena conciencia", ese mecanismo por el cual solemos indultar nuestras omisiones y nuestras hipocresías. Estos son tiempos que se caracterizan por el uso generalizado de dichas palabras, tiempos en los que el lenguaje se vuelve cómplice de la pérdida de intensidad y de sentido en nuestras acciones y discursos. Palabras blandas que flotan livianamente en una atmósfera que no sule tolerar las interrupciones amenazadoras de las tormentas; palabras que tranquilizan las conciencias despreocupadas de ciudadanos que se quieren mostrar precupados por lo que sucede a su alrededor. Palabras que cubren el cinismo del poder y que ocultan la intensidad inaudita de la desigualdad en todos sus posibles alcances y sentidos. Como si nuestro lenguaje interpusiera entre nosotros y el mundo una pátina que nos hace ver difusamente por un lado una realidad horrible y, por el otro, nos devuelve la imagen transparente de nuestras buenas intenciones.

Una de esas palabras es tolerancia que significa, desde su raíz latina *tolerare*, soportar, aguantar algo que nos hace otra persona. A partir de ese sentido la palabra tolerancia ha recorrido un largo camino hasta anclar en su uso actual: respetar al otro en su diferencia o, como la define el Diccionario de la Real Academia, "res-

peto y consideración hacia las opiniones o prácticas de los demás, aunque repugnen a las nuestras". La tolerancia se ha convertido en un rasgo decisivo de la cultura política de la sociedad contemporánea o, al menos, eso es lo que discursiva y jurídicamente se sostiene. Después de haber atravesado la noche de la barbarie, Occidente se ha vuelto tolerante y proclama a los cuatro vientos su cruzada de buena fe: pide tolerancia a los pueblos de las periferias miserables del mundo, exige tolerancia a los profetas de religiones que se atrincheran en tradiciones indigeribles para las conciencias occidentales. Los antiguos colonizadores ejercen la pedagogía de la tolerancia multiplicando la imagen de una barbarie supuestamente ajena a sus propias responsabilidades históricas; los antiguos genocidas se horzican cuando contemplan cómo en sus mismas entrañas la tolerancia es una excusa para la limpieza étnica. La tolerancia se ha convertido también en un discurso que consagra la tribalización de nuestras sociedades, la ruptura de toda contaminación allí donde la (indiferencia se ha vuelto la forma sacrosanta de la sociabilidad contemporánea. Tolerar al otro implica desentenderme de

sus cualidades y de sus necesidades en el mismo momento en que proclamamos nuestra tolerante comprensión.

Quizá nunca como ahora, en plena época de hegemonías globalizadoras y de formas asfixiantes de la homogeneidad, la palabra tolerancia se ha vuelto puro emascaramiento ideológico, apelación hipócrita a una opinión pública que se satisface reconociendo su predisposición hacia una tolerancia cada vez más retórica. La "buena conciencia" se convierte en el socio actual de la tolerancia. Y también es evidente que cuanto más se extiende el individualismo como práctica cotidiana más se proclama la necesidad de la tolerancia (será que se vuelve más evidente que en el plano de las prácticas reales de los individuos, y no en el territorio vago de las discursividades formales, lo propio no sea la preocupación por el destino del otro, por sus necesidades y sus padecimientos, sino por su condición de amenaza o, más oscuro y preocupante, por su condición de vacío, de figura fantasmal que desaparece de nuestro mundo). La tolerancia acaba volviéndose un mecanismo de borrado efectivo del otro, una suerte de despedida con buena conciencia que los individuos realizan para proteger sus propios intereses. Y sin embargo las sociedades y sus



individuos se complacen en pronunciar una y otra vez la palabra que exculpa sus responsabilidades y que les permite tranquilizar sus conciencias.

Suerte de llave que abre las puertas del paraíso moral, la tolerancia contemporánea no hace sino expresar la emergencia de lo que podríamos denominar la despreocupación ética por la suerte real del otro. Atrincheros en nuestra tolerancia (que es parte de nuestro patrimonio jurídico y de nuestros mecanismos psicológicos compensatorios) ya no tenemos ojos para contemplar las formas concretas de la intolerancia cotidiana, formas que se sustentan, en la mayoría de los casos, en el desfallecimiento del sentido de solidaridad y de reconocimiento del otro. Lo que se muere en nuestras sociedades es precisamente aquello que se opone a la idea de la tolerancia entendida como un despreocuparse de aquel a quien le otorga la gracia de mi tolerancia: se muere el diálogo siempre conflictivo, y por eso vital y complejo, entre las diferencias allí, precisamente, donde se hace la apología de ellas y se las vacía de contenido. De este modo y gracias a esta operación compensatoria la sociedad contemporánea ha podido erigirse en defensora retórica de aquellos a los que en el plano de las prácticas sociales efectivas acaba relegando al lugar de la opresión o, más radical aun, del mal y del peligro. La retórica democrática de las sociedades tardomodernas oculta el gigantesco proceso de desestructuración socio-cultural que se opera en su interior; esquiva, a través del efecto complaciente de ciertas palabras en la conciencia de los individuos que la integran, su responsabilidad en el despliegue de políticas profunda y esencialmente discriminatorias, políticas que condenan a vastos sectores de la humanidad a la agonía física y cultural.

La paradoja de este fin de milenio es que cuanto mayor es el efecto de la retórica biempensante de la toleran-

cia mayor es el ahondamiento de las distancias entre los gramáticos y los sujetos de la enunciación. La tolerancia invita al reposo de la conciencia, le quita el peso de sus responsabilidades ante la injusticia de un mundo fragmentado, alimenta el ego de aquellos que necesitan sentirse parte de lo que los norteamericanos llaman "lo políticamente correcto".

La palabra progreso portadora antaño de los ideales civilizatorios de la modernidad occidental ha sido reemplazada por la palabra tolerancia, que se ha convertido en la nueva fórmula expansiva del capitalismo de fin de siglo. Mercado, democracia y tolerancia son las columnas sobre las que se sostiene el edificio de una sociedad fundada en el acrecentamiento de la desigualdad, de la sospecha y de la negación del otro. La tolerancia se vuelve un mecanismo del olvido, permite a sus portadores eliminar de un plumazo la memoria del dolor y promueve el equívoco de una falsa armonía, de una convivencia fundada en la simulación; a través de su omnipresencia busca cubrir los fallos profundos de un sistema que habiendo prometido el ideal de una mayor equidad entre los hombres acaba el siglo desplegando formas extremas y quizás inéditas de la desigualdad y la injusticia. Su sola portación parece garantizar las buenas intenciones de aquellos que ocultan sus complicidades detrás de una falsa retórica, de aquellos que han hecho de la democracia un vacío mitificado, una gigantesca justificación de su indiferencia ante las "promesas incumplidas" de un orden civilizatorio que, al doblar el milenio, ha fracasado en toda la línea. Hemos quedado, en el plano de lo material, por detrás de las conquistas revolucionarias de la Ilustración, mientras que nuestro lenguaje y nuestros discursos siguen impertérritos su marcha autojustificadora y resplandeciente. Las palabras se han independizado de los hablantes y siguen solitarias su camino hacia la mistificación.

Pero no es sólo en el plano social y político en el que podemos ver cómo la palabra tolerancia se pronuncia en el vacío o para echar un velo sobre la efectiva (in)diferencia que los individuos y las sociedades contemporáneas sienten hacia el otro; también ha cuajado en el plano de las ideas y de lo que se ha denominado el "pensamiento débil". Muertas las ideologías, desbarrancados los metarrelatos modernos y estallado el sentido unificador de la idea, somos contemporáneos de una lógica de la dispersión que se traga las antiguas sustantividades hasta producir una atmósfera liviana y casi sin peso en la que flotan multitud de pensamientos, teorías, ideas, palabras, conceptos, discursos y juegos de lenguaje que se mezclan sin conflicto y gozosamente disponiéndose a devenir productos que se intercambian en el mercado persa de las ideas y los valores. Allí lo que reina es la tolerancia o, mejor dicho, la absoluta disponibilidad para la rápida metamorfosis o el giro de ciento ochenta grados. Ya no hay conflicto que empañe el comercio de las ideas ni pasiones que ofrezcan su inútil anacronismo en un mercado que se ha vuelto copia exacta de ese otro Gran Mercado capitalista en el que el principio de tolerancia constituye el fundamento y el punto de partida.

En el reino de las ideas la tolerancia representa la inutilidad de toda confrontación allí donde la presencia de otro discurso se me vuelve tolerantemente (in)diferente; su existencia no me roza ni cuestiona mi propia interpretación, es parte de una multitud de ofertas que siguen su rumbo sin tocarse las unas con las otras pero aceptando el derecho que cada una posee a continuar siendo parte del mercado. La (in)tolerancia sólo surge cuando nos salimos del reino de las ideas e intentamos internarnos en territorios que no nos corresponden; allí se acaba la liviandad, la proliferación democrática de ofertas, el flotar graciosamente en el éter del deseo realizado, y lo

que emerge es la tachadura, la discriminación o, más grave y difícil de combatir, la fagocitación de un mercado cultural que hace de la tolerancia su verdadera arma para desactivar la presencia otra de lo que se opone a esa lógica del flotamiento insustancial. En la muerte de la polémica podemos observar el síntoma del reinado exclusivo y triunfal del principio universal de tolerancia. La bondad inunda el mundo y vierte sobre sus habitantes la luz del autoengaño, sus resplandores encandilan cualquier otra realidad o la convierten en parte de esa extraordinaria luminosidad que lo envuelve todo y a todos. La tolerancia posmoderna se eleva sobre la asfixia de las ideas y las pasiones, reina sobre el renunciamiento de una inteligencia que se había forjado a sí misma en conflicto con el mundo. Plegarse festivamente a la lógica de la época desplegando hasta el hartazgo la retórica de la buena conciencia que, como todos sabemos, ha hecho de la tolerancia su santo y seña para entrar sin complejos ni culpas al reino de este mundo (en el que toleramos a todos aquellos que no pueden o no desean estar). Simulación y renunciamiento que se camuflan en la omnipotente presencia de lo democrático convertido en mito inexpugnable, en excusa ideológica que permite al sistema proliferar despojando de toda legitimidad a sus adversarios, a cualquier voz que se levante para denunciar las falacias profundas de un orden civilizatorio que ha ido devorando a los hombres y al planeta escudándose en aquello que la astucia de la razón dominante ha convertido en verdad indiscutible e irrefutable.

Las palabras al ser despojadas de su sustantividad flotan en el éter de lo afirmativo, se plegan a las necesidades de un orden que todo lo absorbe y todo lo tolera; máquina de procesar y triturar que nos pone delante del abismo de no poder pronunciar ninguna palabra que no sea reducida a expresión liviana; mecanismo efectivo que despoja a la crí-

tica de su dimensión reveladora para convertirla en charla académica. Ganados por el principio sacrosanto de la tolerancia ya no encontramos la fuerza suficiente para enfrentarnos al vacío de sentido y a la intolerable deshumanización que está allí, entre nosotros, pero sobre la que nada potente y profundo alcanzamos a decir en la medida en que ablandados por las infinitas prácticas de la tolerancia no podemos ser legítimamente (in)tolerantes

con aquello que nos debería producir náuseas. Es tiempo, quizá, de abandonar aquellas palabras que hunden su insustancialidad venenosa en el corazón de nuestra capacidad crítica, de abandonarlas para ir en busca de otras capaces de impulsarnos más allá de la pasividad y del autoengaño; palabras antiguas y nuevas que nos ofrezcan la oportunidad de recuperar la aventura y el riesgo de pensar contracorriente.*



La fierecilla domada

María Elena Qués

Hace un tiempo, dos jóvenes extranjeros me preguntaron cómo sería ingenuidad si era cierto que Eva Perón era hija ilegítima de Carlos Gardel, como aseguraba haber leído en alguna revista sobre turismo. Más allá de lo absurdo del caso, es justo reconocer cierto ingenio al autor de la supuesta nota. Así como los dioses griegos formaban una gran familia mal avenida, los protagonistas de nuestra mitología popular parecen tener cierta tendencia a engendrar fábulas familiares. Y, paternidad biológica aparte, Eva Perón tuvo algo de criatura de tango. Hija de Gardel y prima de Margot.

Las peripecias de la vida de Eva Perón se pueden leer como una fórmula invertida de la historia de la chica pobre deslumbrada por el poder y el dinero. Si, en la versión canónica, los tangos denunciaban rencorosamente en Margot y afines una falacia, los relatos de la vida de Eva que proliferan actualmente, tienen como telón de fondo la reivindicación del derecho a inventarse un nombre y un destino. Y en ese recorrido, la que deslumbra es ella.

Poéticamente, la criatura que emergió de las ficciones relatadas por el radio y el cine corona su retorno en el fin del siglo bajo las luces de un musical hollywoodense. Si la historia de Margot delataba una traición, la versión fíneal de Eva Perón reivindica a una triunfadora y la envuelve en la privada época del éxito.

La compatibilidad de Eva Perón con las fábulas que difundían el cine y el radio de los 40 ofreció un marco de interpretación prexistente para su rol político y social, tanto a sus adoradores como a sus difamadores. Aquellas historias de heroínas abnegadas hasta el sacrificio, enfrentadas a vampirismos inescrupulosos sin noticia de los límites ni del honor, pro-

porcionaron dos perfiles a los que se superpuso la imagen de Eva Perón emblemáticamente enfrentados en aquella bofetada real o ficticia entre dos divas -la que reinaba en el set y la que reinaría afuera-.

El carácter irritativo que, para muchos, tuvo Eva Perón se conecta tal vez, en algún plano periférico, con aquel parecido de familia entre Eva y las situaciones que habían aprendido a condenar a través de la ficción tanguera y cinematográfica.

Y, finalmente, Eva Perón volvió y fue millones... de relatos.

En los 90 ¿qué fábulas viene a encarnar "esa mujer"? ¿De qué habla esta circulación asperada de relatos sobre Eva Perón? Evidentemente, ya la vida íntima de Eva Perón -que tanta chismografía generó en su tiempo- se vuelve irrelevante en la medida en que lo que escandalizaba a la sociedad de los 40 resulta irrisorio frente a los escándalos que protagoniza, por ejemplo, Madonna. Sin embargo, la figura de Evita sigue resultando, para algunos narradores actuales, un espacio ideal para ambientar una suerte de recorrido épico de las mujeres.

Desde este punto de vista, las polémicas desatadas por la asignación del papel de Eva a Madonna son bastante lógicas, ya que la actriz, que ha hecho de la transgresión una marca registrada, encarna una especie de versión *aggiornada* de los insultos que los antiperonistas decían a Eva Perón.²

Pero, si bien en el terreno de las transgresiones ligadas a la sexualidad, la sociedad de los 90 tiende a volverse tolerante hasta la indiferencia, en el terreno político, la movilidad de las fronteras ha ido en otras direcciones y seguramente, la presencia de una figura como la de Eva Duarte sería hoy inviable. No sólo porque la idea un tanto desaforada del Estado social que encarnó hoy no encuentra posibilidades de realiza-

ción ni siquiera en versiones mucho más tímidas, sino también porque la situación extrainstitucional que ocupó Eva Perón es hoy innecesaria. La actividad política de las mujeres tiene hoy vías de legitimación institucionales, que abren un camino y fijan un límite.

Sin duda, el papel de Eva Perón, su relación con la creación de la rama femenina del partido peronista y con el acceso de las mujeres al voto, marcó ese camino de participación política abierto a éstas.

Por otra parte, la visibilidad que el peronismo -y, particularmente, Evita- proporcionaron a los sectores populares no despierta hoy desde el gobierno mayor entusiasmo. En primer término, porque las políticas de la visibilidad se han mediatizado y ya no corren por cuenta del Estado. En segundo lugar, los lugares de visibilidad que los medios asignan a "los pobres" tienen su eje en una relación polémica con el estado o con la ley.

Es, por lo demás, notorio que las representaciones del poder político, por su parte, privilegian la exhibición de las relaciones internas de los poderosos -que de esa manera parecen potenciarse entre sí- por sobre la significación del liderazgo de masas.

La imposibilidad de reactualización del modelo político encarnado en Eva Perón proporciona un sustrato de mayor permisividad que hace posible la "moda Evita" y que parece fundarse en cierta "banalidad [...] que da libre curso a un escepticismo de buen gusto".³

Así, la revista *Para Ti*, por ejemplo, cuya tradición difícilmente podríamos ligar con la simpatía hacia Eva Perón, pudo dedicarle suplementos especiales, segmentados por entregas, al mejor estilo de los viejos folletines.

Del mismo modo en que el mayor encanto de los filmes de Pedro Almodóvar radica en el eficaz reciclaje estético de modelos cinematográficos y televisivos desactuali-

zados o desprestigiados, lo que se ha dado en llamar "evitamanía" es una especie de recuperación estética de la política de los 40 despegada de sus valores históricos. La estetización de Evita la convierte en un ícono del pintoresquismo en un proceso similar a la transmutación del Subcomandante Marcos en *souvenir* con pasamontañas.

Así, el espacio extrainstitucional de Eva Perón es leído como una metáfora de un espíritu libertario que no cupo dentro de la estrechez institucional. El desborde de la pasión por sobre la institución, sumada a la insistencia con que se contraponen la pasión incontrolable de Eva a la fría racionalidad de su esposo, la "intuición femenina" enfrentada al saber, son lugares comunes que se repiten en los textos ficcionales, ensayísticos y periodísticos que han vuelto a poner recientemente en circulación a la figura de Eva. Estas estrategias textuales reponen argumentos un tanto desgastados con respecto a la participación de las mujeres en el espacio público. En el mismo gesto de la exaltación del personaje, se lo recubre con un velo piadoso de irracionalidad apasionada. Por otra parte, la fórmula se asegura cierto éxito de circulación mediante el recurso al principio romántico "la pasión no se legisla". Es de suponer que se referían a ese nivel de comparación, las distintas actrices de variada categoría, que se proclamaron "iguales a Evita", en los medios de comunicación.

Así como en la novela de Tomás Eloy Martínez, la multiplicación de réplicas del cadáver de Eva Perón exacerbaba la incertidumbre acerca de la situación de su cuerpo, esta multiplicación de relatos vuelve más evidente el carácter insalvable del pasado.

Las palabras con que Jorge Luis Borges cierra "El simulacro" subraya este vértigo de espejos sucesivos tras una figura evanescente que, al final del juego, sigue siendo hipotética:

El entulado no era Perón y la

muñeca rubia no era la mujer Eva Duarte, pero tampoco Perón era Perón ni Eva era Eva sino desconocidos o anónimos (cuyo nombre secreto y cuyo rostro verdadero ignoramos) que figuraron, para el crédito amor de los arrabales, una crasa mitología.

Los fieles a aquella mitología vituperada por Borges escribían, durante el verano del '96, en las paredes de Buenos Aires pintadas que decían "Con Evita no se juega" o "Evita vive, fuera Madonna". Desde esas leyendas, asoma un desesperado intento de reponer un valor original, intacto y "verdadero".

Tal vez, en la brecha entre este impulso de reponer una verdad esencial -con la que la discusión es imposible- y las imágenes infinitas que ofrece la banalización mediática, con la que la discusión no vale la pena, quede abierto un espacio no demasiado transitado para el debate de nuestra historia política.*

Notas

*En un artículo que analiza el proceso

de iconización y banalización de Frida Kahlo en los EE.UU., Jean Franco describe un tratamiento similar al que se aplica a Eva Perón en nuestro medio. Como dato anecdótico, subrayo: "La cantante pop Madonna ha adquirido los derechos sobre la historia de la vida de la artista y pretende convertirla en película". La anécdota abre una serie de analogías que no puedo desarrollar aquí. Me limito a citar a Franco, quien subraya la doble identificación de Kahlo con "las dos Madonas, la estrella de rock y la Mater Dolorosa".

² Cf. *Página/12*, 10/2/96. Reportaje a la historiadora Marysa Navarro.

³ Paul Ricoeur, "Tolérance, intolérance, Intolérable", 1990.

Textos citados

Borges, Jorge Luis, "El simulacro" en *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1979.

Franco, Jean, "Manhattan será más exótico este año. La iconización de Frida Kahlo" en *Cultura y pospolítica*, Néstor García Canclini (comp.), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.

Ricoeur, Paul, "Tolérance, Intolérance, Intolérable", 1990, en *Lectures 1. Autour de la politique*, pp.294-311, Paris, Seuil, 1991.



En torno a la relación entre género y representación política*

Le hay que ser la expresión de la voluntad general: todas las ciudadanas y ciudadanos deben contribuir, personalmente o por medio de sus representantes, a su formación; debe ser la misma para todos: siendo todas las ciudadanas y ciudadanos iguales ante sus ojos, deben ser igualmente admisibles en todas las dignidades, lugares y empleos públicos, según sus capacidades y sin otras distinciones que las de sus virtudes y su talento.

Olympe de Gouges, "Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana" (1791)

Patricia Laura Gómez

En los últimos tiempos se ha puesto nuevamente sobre el tapete -tanto político como académico- la temática de la representación política. El renovado debate sobre esta cuestión está íntimamente vinculado con los cambios radicales a los que nos enfrentamos en estos tiempos ya que en tanto se diluyen las referencias de certidumbre frente a lo político, la política parece dejar de ser percibida por los individuos en su dimensión generadora de proyectos colectivos incluyentes. Sin embargo y lejos de ubicarme en una perspectiva pesimista, la crisis actual ofrece la posibilidad de (re)constituir identidades sociales y políticas para hacer frente a la erosión de los tradicionales referentes de identificación colectiva (clase, etnia, raza, nacionalidad, etcétera). Esta posibilidad implica entender la política no sólo como "arte de lo posible" sino como el desarrollo de la pluralidad de sujetos (Lechner, 1987).

Precisamente en esta posibilidad de (re)construcción de identidades, es posible (re)definir la noción de representación política en su rela-

ción con las mujeres. Si bien podríamos discutir aquí sobre la etimología del concepto, analizar la correlación entre el significado de la representación y las formas de ejercicio o considerar las características del vínculo focalizado en este fin de siglo, he focalizado estas notas en la relación entre la representación política y las mujeres desde una perspectiva de género' porque aun cuando la movilización de éstas por los derechos políticos no es un fenómeno nuevo, en un punto la cuestión sigue siendo la misma: la dificultad para las mujeres de participar en los procesos de toma de decisiones que definen y organizan tanto la vida pública como privada.

El motivo de esta situación radica en que uno de los problemas que enfrenta nuestro sistema político es la "paradoja de la democracia", ya que desde la teoría liberal se ha definido la constitución de lo femenino a partir de la negación: las mujeres son definidas en tanto complemento de un otro (masculino) y no como sujetos políticos plenos. Desde esta perspectiva, el contrato social que se propone para el colectivo mujer es un pacto de sumisión y no un pacto de asociación, vulnerando el principio democrático de soberanía popular, ya que ésta no puede sustentarse en relaciones de sumisión a una persona o grupo. Así, la democracia se estaría asentando sobre un falso universalismo que rechaza las especificidades y que encubre mecanismos de exclusión para las mujeres.

Rousseau planteaba que ningún contrato social es legítimo -aun cuando pueda legitimarse- como proyecto social si en la base subsisten opresión y desigualdades, pero las mujeres son excluidas expresamente de dicho contrato aun cuando en la República, la dominación es contraria a la naturaleza humana ya que nadie

posee una autoridad natural sobre otro y tampoco puede disponer de la persona ajena. Este razonamiento, contrariamente a lo que podría suponerse, permite cuestionar la propia legitimidad del pacto que da lugar a la sociedad democrática, en tanto las mujeres no son insituadas como sujetos de éste. Es decir que si bien el contrato social garantiza la igualdad civil, una igualdad de derecho que protege a los coasociados de la desigualdad natural, no está incluyendo a las mujeres ya que éstas serían desiguales por naturaleza y no estarían en capacidad de ser pactantes. Sólo si aceptamos que el objetivo del contrato social es proteger a quienes participan de éste y permitir el ejercicio de la libertad para constituir un pueblo, se comprende por que no reconoce a la mujer para ejercer la ciudadanía: sólo se pacta entre iguales ya que sólo en la igualdad se reconoce las diferencias: entre idénticos no hay posibilidad de pacto porque no opera el principio de individuación.

En este escenario, el proceso de constitución de la ciudadanía de las mujeres está articulado alrededor del "principio de inclusión excluyente": la ciudadanía las "incluye" en el ejercicio de los derechos políticos pero las "excluye" de la pertenencia efectiva a la comunidad política en tanto uno de los requisitos para el disfrute de dichos derechos es la igualdad de oportunidades y de trato en las prácticas sociales.

Así, tanto el ejercicio de la ciudadanía como de la representación ya no supone una relación de paridad entre sujetos racionales, libres e iguales; sujetos capaces de acción y discurso en el sentido arendiano.² El reconocimiento de los derechos políticos a las mujeres bajo el principio de inclusión excluyente les asigna una racionalidad entendida como diferente a la de los varones y sitúa la constitución de las mujeres como ciudadanas a partir del maternalismo como práctica política.³ Para el sufragismo de principios de este si-

glo, la igualdad entre los sexos sería posible a partir de la igualdad de los derechos civiles pero la irrupción del movimiento feminista en los años 60 iría un paso más allá porque cuestionó la propia estructura social que da lugar a la desigualdad jurídica: "No bastaba ya con la igualdad de los derechos 'formales', sino que era preciso ir a las raíces de la opresión, en especial la división sexual del trabajo y su mismo núcleo, la estructura familiar de orden patriarcal. Si, para no complicar las cosas, nos limitamos al primer aspecto (la necesidad de superar la división sexual del trabajo), eso ya quería decir que la igualdad no era simple igualdad de derechos, sino igualdad de roles sociales".⁴

Por ello, la profundización de la democracia debe articularse no sólo a través de la ampliación de mecanismos formales, sino que resulta indispensable acompañarla con cambios en las pautas de la socialización de los individuos. En palabras de Lefort: "la eficacia de la representación tiende al establecimiento de un espacio público tal que permita que se opere una modificación mutua de los puntos de vista, en función de la expresión de las opiniones y de la circulación de la información".⁵

Uno de los mecanismos utilizados recientemente en un intento por profundizar las formas democráticas de ejercicio de los derechos y de la acción de representar son las llamadas "acciones positivas" que ya están destinadas a garantizar el principio de igualdad de oportunidades cuando estamos en presencia de sectores históricamente desaventajados y/o desvalorizados.⁶ Pero la pregunta que cabe hacerse es cómo intervienen las llamadas acciones positivas en el vínculo representativo, específicamente aquellas que establecen un cierto número mínimo de mujeres en las listas de cargos electivos nacionales como sucede en Argentina a través de la ley 24012.

Desde la sanción del voto feme-

nino (ley 13010) y hasta la antes mencionada, el número de mujeres que accedían a las Cámaras del Congreso argentino se ubicaba en un promedio del 6,4 por ciento, lo cual muestra que más allá del derecho a elegir y ser elegida, operan distorsiones para las mujeres en la selección de las candidaturas y en sus posibilidades de resultar electas. Dichas distorsiones son las que las acciones positivas tienen como objetivo corregir a partir de entender la

igualdad de oportunidades como resultado igual y no sólo como trato imparcial.

En una primera aproximación, podría decirse que la aplicación de medidas de este tipo para el acceso a cargos electivos vulnera la igualdad ante la ley y, por consiguiente, estaría lesionando gravemente el vínculo representativo. Pero la cuestión es más compleja: frente a un trato imparcial, las posibilidades de las mujeres de integrar las listas electorales



se ven sensiblemente reducidas como resultado de mecanismos discriminatorios más o menos sutiles. Esto las constituye como un sector social desaventajado y si quiere arribarse a un marco equitativo de oportunidades para todos los individuos con el fin de obtener instituciones justas, es necesario instrumentar medidas que garanticen no sólo las libertades básicas, sino también -y muy especialmente- la compensación de la menor utilidad de la libertad para algunos sectores.

La idea de alcanzar la igualdad de oportunidades a través de la desigualdad está comprendida en los principios de justicia que formulara Rawls,¹ donde aplica el principio de la diferencia a la igualdad democrática ya que "las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad". Es decir que las acciones positivas, más que cuestionar el principio de igualdad ante la ley, estarían posibilitando el efectivo cumplimiento de la igualdad democrática a partir de la igualdad inicial.

En Argentina, el 6 de noviembre de 1991, el Congreso argentino sancionó la Ley 24012, por la cual se modificó el artículo 60º del Código Electoral Nacional, que quedó redactado de la siguiente forma: "Desde la publicación de la convocatoria y hasta 50 días anteriores a la elección, los partidos registrarán ante el juez electoral la lista de los candidatos públicamente proclamados, quienes deberán reunir las condiciones propias del cargo para el cual se postulan y no estar comprendidos en alguna de las inhabilidades legales. Las listas que se presenten deberán tener mujeres en un mínimo del 30 por ciento de los candidatos a los cargos a elegir en proporciones con posibilidad de resultar electos. No será oficializada ninguna lista que no cumpla estos requisitos. Los partidos presentarán conjuntamente con

el pedido de oficialización de listas los datos de filiación completos de sus candidatos y el último domicilio electoral. Podrán figurar en las listas con el nombre con el cual son conocidos, siempre que la variación del mismo no sea excesiva ni de lugar a confusión a criterio del juez". Dicha ley fue reglamentada por el Decreto del PEN N° 379, del 8 de marzo de 1993, estableciendo en su artículo 2º que "el treinta por ciento de los cargos a integrarse por mujeres, según lo prescripto por la Ley 24.012, debe interpretarse como una cantidad mínima. En los casos en que la aplicación matemática de este porcentaje determinara fracciones menores a la unidad, el concepto de cantidad mínima se regirá por la tabla que como Anexo A integra el presente Decreto".

Tanto del análisis de la ley como de su correspondiente decreto reglamentario, puede concluirse que el tipo de mecanismo de acciones positivas adoptado en nuestro país es a través de cuotas, es decir, una fórmula usada para que obligatoriamente un determinado número de posiciones sea completado con miembros de grupos desaventajados de la sociedad. Pero la peculiaridad del caso argentino reside en que esta disposición opera en el régimen electoral, a diferencia de otras experiencias donde las acciones positivas conforman normas internas de los distintos partidos políticos.

Esta consideración resulta relevante a la hora de analizar en este caso las acciones positivas en la representación política ya que podría decirse que **aparentemente** estas medidas cuestionan el vínculo representativo. ¿Por qué? Desde la tradición liberal, la representación refiere a los intereses del pueblo todo y no a los de los particulares o de facciones porque ello atenta contra el bienestar general. Pero los argumentos esgrimidos a favor y en contra de la sanción de la "Ley de Cuotas", en general apelaban a intereses "de grupo".

Lo que subyace a estas manifestaciones es la expectativa y/o reclamo de las legisladoras actuales y futuras para que, más que representantes del conjunto de los/as electores/as, se constituyan como representantes de su colectivo y sean responsables de cambiar las formas de hacer política. Esta prédica -tanto de quienes avalaban la ley como de quienes se oponían- supone *prima facie* tres elementos: un colectivo de mujeres homogéneo, determinados atributos sociales como resultado de la pertenencia a un género y la asignación de "tareas representativas" en razón de determinadas características biológicas.

Las consecuencias de esta situación ha dado lugar a, por lo menos, dos escenarios que no son excluyentes. El primero de ellos remite a que, en cierta medida, las legisladoras han sido "acorraladas" en cuestiones vinculadas a los derechos de las mujeres y los varones se han desentendido de estas cuestiones, para tener una actitud de rechazo o apoyo frente a las iniciativas de sus compañeras de bancada. Si bien la referencia con una semejanza implica un papel importante, no alcanza para mostrar las mediaciones que supone la representación política.

El segundo de los escenarios refiere a que, desde algunos sectores del movimiento de mujeres, se les reclama a las diputadas y senadoras un mandato imperativo vinculante entre éstas como mujeres representantes y las mujeres en general como representadas. Sin embargo, en un sistema de partidos como el nuestro, no existe dicho mandato y opera una fuerte disciplina partidaria en los bloques legislativos. Por otra parte, supone un colectivo homogéneo donde las organizaciones de mujeres actuarían como mediadoras frente a las legisladoras.

Lo expuesto hasta aquí plantea el desafío de suprimir el principio de inclusión excluyente para las mujeres en un intento de profundizar la democracia y de restituir a la política

su capacidad de abarcar a la totalidad de la comunidad. Ciertamente que las acciones positivas cuestionan el vínculo representativo pero no porque supongan *per se* la representación de un sector social definido por sus características biológicas a través de la **representación de género**, sino porque garantizan las condiciones de plausibilidad para la reconstitución de una comunidad política con criterios de justicia. En este sentido, la Plataforma de Acción de Beijing expresa: "El hecho de que haya una proporción tan baja de mujeres entre los encargados de adoptar decisiones económicas y políticas a los niveles local, nacional, regional e internacional obedece a la existencia de barreras tanto estructurales como ideológicas que deben superarse mediante la adopción de medidas positivas [...] La distribución equitativa del poder y de la adopción de decisiones en todos los niveles depende de que los gobiernos y otros agentes realicen análisis estadísticos de género e incorporen una perspectiva de género al proceso de formulación de políticas y de ejecución de programas".²

Pero esta no es sólo una tarea que le cabe a los protagonistas del sistema político sino a la sociedad toda si aspiramos a una acción de representación que no sea sexualmente diferenciada y donde las diferencias de género no sean pertinentes en la constitución del sujeto político.³

Notas

¹ Una versión más amplia de este trabajo fue presentada en las IV Jornadas de Historia de las Mujeres y Estudios de Género, organizadas por el Centro de Estudios Históricos Interdisciplinarios de la Mujer (CEHM) de la Universidad Nacional de Tucumán (agosto 1996).

² El concepto **género** está haciendo referencia a tres elementos interrelacionados entre sí: la noción de relaciones sociales de producción y de división social del trabajo de la tradición marxiana, la cuestión del parentesco del estructuralismo antropológico, y las herramientas del psicoanálisis con respecto a la incorporación de las estructuras de parentesco con

el psiquismo individual. En suma, la noción de género refiere al significado social que adquieren, en determinado tiempo y espacio, los procesos diferenciales de socialización entre varones y mujeres y cuyas consecuencias normativas son incorporadas a través de los mandatos. Está dando cuenta de la negación del determinismo biológico e insistiendo en el carácter socialmente asignado a las diferencias sexuales, es decir que lo que define al **género** no es la constitución física de los individuos sino la acción simbólica colectiva.

³ Hannah Arendt, *La condición humana*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1993 [1958].

⁴ El materialismo como práctica política supone que los valores afectivos -en particular, los de la maternidad- adquieren un rango político al formular la oposición binaria entre ética del cuidado femenina y ética de la justicia masculina. La noción de ética del cuidado fue formulada por Carol Gilligan (*La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985) y se caracteriza por hacer hincapié en las necesidades de las situaciones específicas más que en la implicación de normas generales. De esta manera, la autora critica las éticas deontológicas por su supuesta masculinidad: de hecho, califica de "masculinos" los

argumentos de Kohlberg sobre el desarrollo de la conciencia moral, ya que éste se centraría en la formación de juicios sobre la justicia desinteresándose por la perspectiva moral "femenina" del cuidado (*care*).

⁵ Ludolfo Paramio, "La libertad, la igualdad y el derecho a la infelicidad" en Cristina Sánchez, (ed.): *Mujeres y hombres en la formación del pensamiento universal*, Vol. 1, Actas de las VII Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Ediciones de la Universidad Autónoma de Barcelona, Madrid, 1989.

⁶ Claude Léfort, "La representación no agota la democracia" en Mario dos Santos, (coord.): *¿Qué queda de la representación política?*, CLACSO Argentina, Editorial Nueva Universidad, Caracas, 1992.

⁷ En este sentido es interesante el caso de la Constitución de Uganda, que contempla, entre otras disposiciones, que: "La mujer tendrá derecho a la acción afirmativa en su favor con miras a eliminar el desequilibrio creado por la historia y las costumbres tradicionales".

⁸ John Rawls, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1993 [1971]; *Sobre las libertades*, Ediciones Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1990 [1982].

⁹ Naciones Unidas, 1995: capítulo IV, punto G, párrafos 186 y 187.



Tolerancia en el Africa de fin de siglo, ¿misión imposible?

Fabian Bosser

Hay que observar muy de cerca la experiencia de la Sudafrica de Nelson Mandela para entender de qué manera se juegan, en el borde de lo imaginable, las contradicciones dominantes de esta época ya definida por analistas internacionales como una "baja posguerra fría", crecientemente conflictiva, plagada de amenazas, desequilibrios y convulsiones civilizatorias. La tensión entre integración y fragmentación, principio de la identidad y principio de la diferencia, pluralismo y tribalismo, igualdad y asimetría, modernidad y tradición, entre los más dramáticamente relevantes, se entremezclan en un mismo momento histórico que explica como pocos el aserto de Iring Fetcher a propósito de las posibilidades de la tolerancia: una "virtud" que depende de otras virtudes y condiciones institucionales, sin las cuales pierde su valor o se disuelve entre la indiferencia y la hostilidad.

La época de Mandela, transición pactada de una dictadura racista a una democracia que deja atrás trescientos años de dominación blanca y medio siglo de *apartheid*, se da en el punto justo en el que Africa le devuelve a Europa y al resto del mundo una faceta ominosa de la crisis, sin agotamiento, de las fórmulas políticas de la modernidad ilustrada: el fracaso de una concepción de Estado-nación que se volcó sobre los moldes de la demarcación territorial del colonialismo, adquirió luego las formas de despotismos "liberadores", embolcados en regímenes prooccidentales o prosoviéticos y, finalmente, sucumbe hoy, luego de un interregno de tenue esperanza, en catástrofes humanas como la de Ruanda y Burundi, guerras civiles y redoblado milita-

rismo al extremo de lo ocurrido en Somalia o Liberia.

La integración nacional entre tribus que no tienen nada en común, una de las justificaciones de la imposición del monopartidismo durante tres décadas en la mayoría de los países africanos, fue una continuidad, en realidad, con el pasado colonial que trazó fronteras más vinculadas con el reparto de áreas territoriales de dominio que con el interés por fundar sociedades nacionales nuevas. Esta cartografía política fue apareciendo como un espejismo duradero condenado a desvanecerse en los últimos años, azotado por la crisis económica, la desaparición del interés geopolítico global en armar allí ejércitos regimentados y la ausencia de "sujeto histórico", léase sociedades civiles o élites hegemónicas, en condiciones de hacer arraigar estados nacionales más o menos representativos.

Otra interpretación histórica asigna la división de los pueblos africanos en etnias y tribus a una antropología europea cargada de prejuicios raciales y a una estrategia discursiva de la dominación colonial. Fue precisamente el colonialismo, señalan, el que ahondó las diferencias entre los zulúes y los xhosa en Sudafrica, los masai y los kikuyu en Kenia, los tutsis y los hutus en Ruanda y Burundi al obligarlos a compartir simulacros de naciones. Habría habido un tiempo africano en el que las mil etnias hoy repartidas en 53 estados coexistieran en diversos grados de desarrollo e intercambio, aun cuando las matanzas que hoy refulgen no fueran ajenas a esa sociabilidad.

De una u otra forma, muchos de esos 53 estados, con fronteras artificiosas heredadas del reparto colonial, se resquebrajan. En muchos casos sin siquiera saber sobre qué territorio habrían de gobernar y has-

ta dónde podrían ser obedecidas sus decisiones, pero empujadas por poblaciones diezmadas y por la presión internacional, las facciones étnicas militarizadas se convirtieron en partidos políticos, acordaron treguas, aceptaron dirimir dominios en elecciones y una lista de señores de la guerra y generales se convirtieron en presidentes por sufragio. Una seguidilla de golpes de Estado y revueltas armadas ocurridas en los últimos meses en Sierra Leona, Santo Tomé, Níger, Guinea Conakri y Uganda volvieron a militarizar las relaciones políticas.

En este cuadro de renovado "afropesimismo", Sudafrica aparece como principal esperanza en el desafío de conciliar principios que aparecen como problemáticos, sino antagónicos e incompatibles. Sin el postulado basal de la ciudadanía moderna -indiferenciación de orígenes raciales e identidades étnicas e igualdad ante la ley como garantía de derechos civiles y políticos- pero tampoco intentando traspolo o imponer una matriz estadocéntrica por sobre las diferentes "nacionalidades", el modelo sudafricano plantea una democracia representativa y pluralista y, al mismo tiempo, interracial y multiétnica.

Ello implica apostar a una noción de la identidad nacional que concilia la ciudadanía compartida y la identidad étnica, modelo que desafia los cánones más reconocibles del Estado-nación y se hace cargo de una diversidad que el *apartheid* convirtió en sojuzgamiento sin pretender fundirla en una instancia igualadora.

La nueva Constitución, aprobada en mayo del año pasado por la Asamblea Constituyente y calificada como una de las más liberales y progresistas del mundo, establece que la República de Sudafrica es un Estado democrático fundado en los siguientes valores: dignidad humana, el logro de la igualdad y el avance en los derechos humanos y las libertades; no racismo y no sexismo; su-

premacía de la Constitución y el estado de derecho; sufragio universal, padrón nacional único de votantes, elecciones regulares y un sistema multipartidista de gobierno democrático.

Asimismo, consagra una única ciudadanía para los 41 millones de sudafricanos y once lenguas oficiales pertenecientes a las distintas comunidades, "reconociendo el histórico sovacamiento que han padecido las lenguas indígenas de nuestro pueblo, el Estado debe tomar medidas concretas para elevar el *status* y avanzar en el uso de estas lenguas". Ningún gobierno nacional o provincial puede, asimismo, imponer el uso de una sola lengua oficial y debe garantizar, en cambio, el derecho a utilizar la propia lengua.

"La igualdad incluye el total y equitativo goce de todos los derechos y libertades" y ello obliga al Estado a tomar medidas para proteger o promover "a personas, o categoría de personas que se encontraban en situación de desventaja por una injusta discriminación". Además, la ley suprema sudafricana explicita las formas de discriminación que considera aberrantes: "raza, género, sexo, maternidad, *status* marital, origen social o étnico, color, orientación sexual, edad, discapacidad, religión, razones de conciencia, creencia, cultura, lenguaje y nacimiento".

Desaparecen, asimismo, los diez *homelands* o *bantustanes* creados por el régimen racista para recluir a los pueblos negros y se crean, en su lugar, nueve provincias autónomas en un sistema federal de base territorial con legislaturas nacional y provinciales elegidas mediante el sistema de representación proporcional. Pero la superposición de distintas etnias en zonas geográficas delimitadas hace que esta república deba contemplar en su interior el reconocimiento, por ejemplo, de la monarquía zulú y la existencia de entes autónomos con competencias y poderes diferentes.

Un presupuesto ineludible para

explicar que esta extraordinaria transformación se haya producido es, sin dudas, el importante desarrollo de la economía sudafricana, la necesidad de voltear los cepos que obstruían una apertura y crecimiento del mercado interno y la superación del aislamiento externo.

Sin embargo, el precipitado de este experimento sin precedentes, iniciado en mayo de 1994 con la asunción presidencial de Nelson Mandela, se muestra resistente a las mezclas o responde a los nuevos estímulos liberalizadores de manera paradójica:

- El mismo día en que se aprobó la nueva Constitución, el Partido Nacional blanco inaugura el pluralismo semiparlamentario inscripto en la Ley Fundamental, abandonando la coalición con el Congreso Nacional Africano, y pasa a encabezar la primera minoría opositora en el Congreso. Se pierde así una garantía de la transición *posapartheid* al quedar nuevamente marcada la divisoria entre oficialismo y oposición por la separación racial.

- El partido zulú, Inkhata de la Libertad, liderada fuerza política en el Parlamento liderada por Mangosuthu



Buthelezi, reivindica la autonomía nacional de su territorio, kwalaZulu-Natal, y se mantiene en el borde, entre el conflicto político parlamentario y la revuelta de sus bases.

- Al tribalismo étnico se agrega la tribalización de la vida en las grandes urbes, Ciudad del Cabo, Johannesburg y Durban. Choques entre la policía que mantiene predominancia blanca y la población negra de las barriadas populares; pandillas de narcotraficantes enfrentadas con grupos de autodefensa hasta ahora desconocidos como los "Guardias del Islam", formados por miles de negros musulmanes.

La reacción paradójica frente a este tipo de violencia y la confusión entre pluralismo y tribalismo puede derivar en una vuelta al modelo segregacionista, defendido esta vez como autopreservación ante la imposibilidad de estar juntos xhosa, zulúes y africanos. El caso de la minoría blanca es particularmente conflictivo, por la influencia y el poder que mantiene: de su inserción y compromiso con el pacto de convivencia depende sustancialmente el éxito de una transición pacífica que aún está lejos del puerto de llegada.



Si de tolerancia se habla, "los intentos de asimilación e integración deben ser remplazados por la aceptación de comunidades multiculturales", sostiene Iring Fether, citado al comienzo de esta nota. Pero agrega, "esa comunidad sólo será posible cuando y donde las diferencias económicas entre los diversos grupos étnicos se mantengan dentro de ciertos límites. Cuando la estratificación social coincide con la étnico-cultural -como suele suceder- no se llega

rá muy lejos con la exigencia de consideración y tolerancia".

Resulta claro, en este punto, que el pacto de convivencia en Sudáfrica se debe sustentar en razones más fuertes que la voluntad mutua de aceptación de unos respecto de los otros. Más fuerte, incluso, que la memoria del pasado de opresión y la conveniencia de atravesar pacíficamente la construcción de nuevas estructuras políticas que levanten la casa común.

Reconstruir desde los cimientos en Bosnia

"Basados en el respeto por la dignidad humana, la libertad y la igualdad. En la búsqueda de la paz, la tolerancia y la reconciliación,

"convencidos de que instituciones democráticas de gobierno y reglas de juego claras son la mejor forma de lograr relaciones pacíficas en una sociedad pluralista,

"deseosos de promover el bienestar general y el crecimiento económico a partir de la protección de la propiedad privada y la promoción de una economía de mercado,

"guiados por los principios de la Carta de las Naciones Unidas,

"comprometidos con la soberanía, la integridad territorial y la independencia política de Bosnia y Herzegovina en acuerdo con la ley internacional.

"Inspirados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, las Convenciones Internacionales de Derechos civiles y políticos y Económicos, Sociales y Culturales, y en la Declaración de Derechos de las Personas pertenecientes a Minorías Nacionales, Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, así como en otros instrumentos de derechos humanos,

"Bosniacos, Croatas y Serbios, como pueblos constituyentes (junto con otros) y ciudadanos de Bosnia determinan esta Constitución de Bosnia-Herzegovina".

Este texto fue suscripto por los presidentes de Bosnia, Croacia y Serbia en los Acuerdos de Dayton, en noviembre de 1995, bajo supervisión de los Estados Unidos, la Unión Europea y las tropas multinacionales desplegadas sobre el terreno, luego de cuatro años de despachamiento de la república multiétnica de Bosnia-Herzegovina. Del estado de naturaleza más crudo, se pasó en un año a intentar una refundación del Estado bosnio, apostando a la reconstrucción de una sociedad civil con varias nacionalidades. Junto con la de Sudáfrica, la Constitución de Bosnia es una de las más avanzadas que puedan encontrarse en el mundo.

Para seguir leyendo...

Iring Fether, *La tolerancia, una pequeña virtud imprescindible para la democracia*, Gedisa, Barcelona, 1994.

William Pfaff, *La ira de las naciones. La civilización y las*

furias del nacionalismo, Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile, 1994.

Philippe Delmas, *El brillante porvenir de la guerra*, Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile, 1995.

Constitución en blanco y negro y en colores

"Nosotros, el pueblo de Sudáfrica, reconocemos las injusticias de nuestro pasado, honramos a aquellos que sufrieron en pos de la justicia y la libertad en nuestra tierra, respetamos a aquellos que han trabajado para construir y desarrollar nuestro país y creemos que Sudáfrica le pertenece a todos aquellos que vivimos en ella, unidos en nuestra diversidad.

"Por lo tanto, nosotros, a través de nuestros representantes elegidos libremente adoptamos esta Constitución como la ley suprema de la República y como un modo de reparar las divisiones del pasado y establecer una sociedad basada en valores democráticos, justicia social y derechos humanos fundamentales.

"Establecer las bases para una sociedad democrática y abierta, con un gobierno basado en la voluntad del pueblo y donde cada ciudadano está igualmente protegido por la ley.

"Mejorar la calidad de vida de todos los ciudadanos y liberar el potencial de cada una de las personas.

"Construir una Sudáfrica unida y democrática, capaz de encontrar su lugar correcto como Estado soberano en la familia de las naciones.

"Que Dios proteja a nuestra gente.

"Nkosi Sikelel Afrika. Morena boloka sethaba sa heso.

"God seen Suid-Afrika. God bless South Africa.

"Mudzimu fhathusheda Afurika. Hosi katekisa Afrika"

* Prólogo de la Constitución de Sudáfrica, aprobada el 8 de mayo de 1996.

"Los muertos que vos mataís..."

A propósito de *Los asesinos de la memoria*, de Pierre Vidal-Naquet, México, Siglo XXI, 1994 (edición francesa de 1987).

Javier Pelakoff

Los "asesinados", qué grandioso suena esto todavía, qué franco, qué ancho y valiente. Los "asfiados", los "machacados", los "carbonizados", los "reventados", qué avaro suena, ¡Como si no hubiera costado nada!

Eliás Canetti

Tanto para académicos, que al renobrar su objeto de estudio expresan su avidez de renombre, como para la más llana inquietud y sensibilidad alimentada por auténticas curiosidades, se ha convertido en un lugar común considerar el peculiar humorismo judío como punto de partida privilegiado para acceder al cúmulo de problemáticas conformadas en torno a lo específico -si es que existe- de la "judeidad". Del mismo modo, es probable que tamaño privilegio y calificación también haya hecho de él una de las líneas más fundamentales a su espectacularización. En una extensa lista de falta de delicadeza en la que se mezcla humor judío con chistes antisemitas -hay quienes dicen que la única diferencia entre unos y otros depende de quienes los cuentan-, quizá el chiste que el periodista Marcelo Zlotogwizda contó por radio una mañana del verano antepasado (lamento no poder precisar de qué día) ostente el dudoso honor de ser el primer cuento revisionista o, al menos, y esto resulta aun más inquietante, entre los de producción local.

El relato, sin la intención de despertar comicidad, pero tampoco -si para alguien la tuviere- de eliminarla, podría resumirse así: dos personas se encuentran por la calle y una

detiene a la otra diciéndole que le vea cara conocida, pero que no sabía de dónde podrían conocerse. "¿Vos tenías una casa en el *country* tal, verdad?" "No. Tuve una casa en el otro *country* de la zona, pero la tuve que vender... ¿viste? Y vos... ¿De casualidad no tenías el yate amarrado en tal y cual sitio?" "No, mi yate estuvo en tal otro hasta que también, lo vendí... No sabés las que pasé, ¿Del Club, tal vez?" "Nooo... hace rato que tuve que dejar de ir, pero quizá eras vecino mío, cuando yo vivía en..." "Ni de casualidad, cuando me fundé comencé a alquilar y ya no recuerdo cuántas veces me mudé en los últimos años. ¡Che, pero de dónde puede conocerlo!... Un momento... ¿Vos no habrías estado en Treblinka, no?" "¡Claro que sí! ¡Vos también, no? ¿Te acordás? Esos sí que eran buenos tiempos ¿no?"

De haberse tratado de un pasaje fugaz dentro de una conversación cotidiana, una reunión social o de aquellas ocasiones donde el recurso a cierta risa fácil consiste en el modo infructuoso como se pretende matar el tiempo o disimular el no tener nada que decir (pero que, sin embargo, se está obligado a hacerlo), ocasiones en las que existe una posibilidad de respuesta efectiva, quizá no sólo no valga la pena comentar tan desgraciada intervención, sino que hasta sería lo adecuado para no reproducirla. Sin embargo, y tal vez esto merezca aun más atención, su difusión pública en un espacio tímidamente participa del imaginario "progresista" aporta a la confusión presente tanto como lo que agrega a la mezcla tan retrospectiva. La exageración que pretende despertar comicidad no reconoce la irreducibilidad de la *Shod*, y termina por deslizarse hacia el establecimiento de una equivalencia en la cual no sólo los padecimientos de cierto sector en descenso -eso que míficamente

llamamos clase media- son comparables al Holocausto a condición de un profundo desconocimiento del horror de este último sino que, al colocar dicha comparación en boca de hipotéticos personajes susceptibles de haber padecido ambas, procede también a su negación.

Pero la hipóbole que justifica el relato establece una condición adicional sobre su referente. Si la heroicidad de las estrategias cotidianas de supervivencia del medio pelo argentino es paragonable a la constante lucha por la supervivencia en medio de la generalización de la muerte según criterios de producción industrial, es porque -en definitiva- hay campo de exterminio que pueda ser para tanto. La combinación de narcisismo y cinismo de esta progresia biempensante resulta evidente sobre todo por una gran omisión de la historia más reciente: nada de lo ya ocurrido puede ser peor que aquello que nos pasa ahora mismo, y nadie mejor que nosotros para sobrevivirlo. Cuando el pesimismo adquiere un cariz autódiluyente, el patriotismo vernáculo encuentra su mejor aliciente. Hasta para el horror seguimos siendo los mejores. Después de las mejores minas (expresión que no condice con estos tiempos políticamente correctos), y la mejor carne... tenemos las mejores víctimas: únicas víctimas capaces de autofirmarse que, en su complacencia de sí, lo hacen sobre la negación de sus propias catástrofes.

Más allá de cuán poco feliz resulte este episodio, no como otra cosa que un funesto chiste sin gracia -contado con toda la malicia- es que hay que tomar las "tesis" los *soisants* "revisionistas". Vidal-Naquet desmonta el pastiche que hace de una propaganda chauvinista la presentación en términos de tesis historiográfica de la negación del Holocausto. La afirmación de la inexistencia de las cámaras de gas surge como obra de una extraña alianza de motivos nazis, radicales en retirada y hasta tercermundistas que

encuentran en el desarrollo, por otra parte tardío, de una mala conciencia de Occidente su llamado al trabajo de desmitificación: un enemigo es malo por definición, y de su cabeza no puede entonces salir nada "bueno", nada que no esté motivado en sus oscuros objetivos estratégicos y menos aun cuando se trata de un discreto e incompleto reconocimiento de sus yerros. Una vez aceptada la definición, no hacen falta mayores explicaciones para decir como ellos que -por ejemplo- el Holocausto, en tanto archirrimo mítico frente al cual todas las miserias del mundo palidecen, es el mejor modo en que el poderío capitalista norteamericano hacen pasar por menores y hasta necesarios los sufrimientos que inflige; o bien para denunciar detrás del Holocausto una maniobra distractiva de los conflictos candentes, lo cual se conseguirá mostrando cuán peores pudieran ser otros a quienes otra se ha vencido. En este retoño de semiore conspirativa, la secta de la negación concibe todo significado colectivo (salvo aquellos que le proporcionan sus rasgos de identidad) como instrumentos del enemigo que deben ser desactivados.

Es posible ver en estos argumentos una prolongación de un motivo folklórico del antisemitismo moderno. La lógica paranoide que caracteriza el mito de la conspiración no sólo se pretende inmune a la crítica, sino que realiza una constante inversión de la prueba: la conspiración mundial está tan bien orquestada que no es posible demostrarla y en eso consiste la mejor prueba que se pueda presentar. La diferencia radica en el cambio de ropajes de la fantasía conspirativa de intolerancia popular por los del pseudoanálisis, primero geopolítico y ahora histórico. Si la pregnancia del mito de la conspiración en la Europa del siglo XIX radicó en la convergencia de, por un lado, la abolición de los guetos y la consiguiente secularización pública de la vida judía (según la frase "un hombre en la calle, un judío en casa")



y, por el otro, la reacción romántica de afirmación de la especificidad de un "genio nacional" -concepción étnica de los colectivos sociales que no deja lugar para aquellos que siendo distintos no lo parecen, alimentando la sospecha sobre ellos-, esta variante "posmoderna" de la conspiración resulta enunciativa en la medida en que sustituye el motivo de la "invisibilidad" por otros más afines con los temas de la agenda intelectual de la posguerra, en particular la crítica del colonialismo y la crítica de la historia.

La falsa pretensión de desencarnamiento que alimenta la propaganda revisionista encuentra un terreno favorable en la recuperación ficcional del horror como entretenimiento mediático. Aun en aquellos productos donde resultan más evidentes las intenciones pedagógicas, productos que precisamente intentan salirle al cruce a los divulgadores de la negación, la referencia a los campos de concentración como uno más de los temas legítimos del mundo del espectáculo se asienta sobre una espiral ascendente donde corren parejas la distribución masiva y la banalización de toda posible carga reflexiva. (En cierto aspecto, quizá

las críticas tradicionales a la cultura de masas todavía conserven la validez de antaño para el particular caso de una *Shoá* transformada en objeto de consumo). Si a esto se añade el hecho de que esta cuestión irrepresentable haya recubierto el espacio audiovisual bajo los términos de la propaganda de la guerra fría, no resulta difícil comprobar el desplazamiento desde la crítica a un uso mercantil y propagandístico de esta difusión -desde el intuitivo y mínimo anhelo de que **alguna vez algún capítulo de alguna serie** "termine al revés", hasta el fastidio resultante de comprobar el modo en que todos los relatos quedan reducidos a una sensiblera exposición temática- hacia un rechazo de todas sus posibles cualidades referenciales, de modo que "los nazis" se convierte en un mero componente de género que, una vez caído en desgracia, solamente puede recuperarse a través de una inversión valorativa.

El otro aspecto en el cual pretenden validarse la voluntad negacionista es una evaluación retrospectiva de la fundación del Estado de Israel, según la cual solamente el relato de semejanza horror podía generar las condiciones para establecer el Estado nacional judío, aun a pesar de que muchos de los problemas que ello acarrearía resultaran previsibles. Los que niegan al descuberto pretenden haber dejado al descubierto los intereses de la conspiración con la pregunta "¿quiénes ganan con esto?". A la hora de denunciar el carácter político de la verdad, todas las responsabilidades apuntan hacia Israel, a quien se acusa no sólo de ser quien más rédito extrae de la difusión de esta historia, sino de poseer el poder de hacer pasar su "mito de fundación" por verdad histórica. Un segundo desplazamiento parte de la crítica a las medidas político-militares del gobierno y el ejército israelí para terminar en una impugnación de todo aquello que con él se relacione y enfatiza especialmente los fines de legitimación para los que se apro-

vecha la antigua condición de víctima. Pero más allá del uso instrumental de la historia que todo Estado lleva adelante, semejante evaluación expresa una resistencia casi fanática a reconocer que "las sombras de aquellos, a quienes la **solución final** había privado no sólo de la vida sino de la posibilidad de expresar la sinrazón que se les infiriera, continúan errando, indeterminadas. Al formar el Estado de Israel, los sobrevivientes transformaban la sinrazón en daño y la diferencia en litigio, ponían fin al silencio al que estaban condenados al hablar en el idioma común del derecho internacional público y de la política autorizada." (J-F. Lyotard, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1991, p. 74). Hasta qué punto la creación del Estado, más que como una conquista, merecería entenderse como un descargo de la Europa victimaria queda de manifiesto con sólo recordar los pogromos ocurridos en distintas ciudades polacas al retorno de los judíos sobrevivientes de los campos una vez terminada la guerra.

Por otra parte, difícilmente pueda encontrarse mejor conjunto que el revisionismo para aquella dimensión del malestar contemporáneo ligado a la presencia cotidiana del crimen por antonomasia, aquella en virtud de la cual las víctimas de la *Shoá* ejercen una interpelación sobre nuestras propias condiciones de existencia. Si Auschwitz no es la medida del mundo, tampoco hay en su carácter trágico algún tipo de escarmiento o aprendizaje por el cual una perversa relación con el mundo haya sido finalmente encauzada. Frente al cuestionamiento de la posibilidad de realización del proyecto moderno, de la posibilidad misma de aprendizaje alguno, la *Shoá*, algo más que un simple modo de morir, algo perteneciente al plano de lo irreductible, inconcebible, irrepresentable -la aplicación de los criterios de gestión industrial a los propósitos homicidas- no ha dejado de ser ajena a nuestros horizontes. La voluntad de desconocimiento que el mundo moderno ha desarrollado para

con el modo en que los ecos de las barracas, la "selección" y las fantasías de pureza racial resuenan sobre las escenas cotidianas de la producción, de la selección de personal y el *pedigree* de animales domésticos hace del Holocausto una cuestión cuya asimilación es y se posterga indefinidamente. En estas condiciones, en la medida en que el Holocausto resulta indigerible, su negación también constituye una negación en sentido psicoanalítico, operando como cierta "virtud dormitiva" del trastorno que ocasiona la imposibilidad de procesarlo.

"¿Vivir con Faurisson?", se pregunta Vidal-Naquet. Y Lyotard, comentando su intervención, es quien proporciona la respuesta: "... lo cierto es que, si Faurisson es 'de mala fe', Vidal-Naquet no logrará convencerlo de que es verdadero la proposición **Hubo cámaras de gas**... No lo que se llama mala voluntad, etcétera, es el nombre que damos al hecho de que el adversario no tiene como objetivo establecer la realidad, al hecho de que no acepta las reglas de formación y de validación de las proposiciones cognitivas, de que su objetivo no es el de convencer. El historiador no tiene que



tratar de convencer a Faurisson si éste echa mano a otro género de discurso en el que la convicción, es decir, la obtención de un consenso sobre una realidad definida, no está en juego. Si el historiador persiste en este camino se encontrará en la posición de víctima." (Op. cit. p.32).

Pero tal vez los alcances más importantes de esta impostura radiquen en el rol que cumple en el marco del debilitamiento general, tanto de las definiciones de una identidad en términos tradicionales, nacional-estatales o religiosos, como del sentido de las prácticas que solían definir una adscripción, marco en el cual un umbral de la pertenencia judía estaría dado en la actualidad por sostener una particular relación imaginaria con el Holocausto (lo cual ha dado lugar a una confusión mayor, en la medida en que cierta **puesta en circulación** del Holocausto lo presenta como una problemática que interpela exclusivamente a los judíos). Por esta razón, tal negación constituye la impugación del derecho a vivir de los sobrevivientes: en palabras de Vidal-Naquet, "se resucita a los muertos para herir mejor a los vivos". Además de una provocación, semejante estrategia funciona como una suerte de formación reactiva: allí donde pretende afirmar la vida de los muertos, no desea otra cosa que matar a los vivos. De este modo, la tarea material de los campos de exterminio se completa con el trabajo simbólico de su negación. En este sentido, el revisionismo -por muy "posmoderno" que fuese (y ello, tanto en su pretensión de distinguirse como en su voluntad de hacer pasar mentira por verdad, muy a pesar suyo)- no es menos antisemita que el antisemitismo tradicional, en tanto la negación de la existencia del asesinato sistemático de la mayor parte de la población judía de Europa constituye la negación del derecho a una identidad que ha sido expresamente liquidada e involuntariamente refundada en dicho acontecimiento. •

PLÁSTICA

El mundo como presentación y voluntad

El arte no reproduce lo visible:
hace lo visible.
Paul Klee

Daniel Mundo

En lo que va de la modernidad cada período histórico contó, como mínimo, con un pintor que resolvió (al tiempo que lo inventaba) su régimen escópico, un pintor que le enseñó a su mundo cómo mirar el mundo en el que se encuentra inmerso. Esto no significa, por supuesto, disponer de un poder misterioso que permitiría leer el futuro; significa algo más simple y a la vez más imposible, significa que en cada época se puede encontrar una sensibilidad, una clarividencia que ha dejado de pertenecer a ese mundo y se ha adentrado en el mundo que vendrá. Por eso, si bien es cierto que el gesto de descontextualizar el pensamiento y el trabajo de Kandinsky, ubicándolo un poco al margen de las contradicciones históricas de las vanguardias, es falsear la globalidad de su propuesta, también es cierto que no basta con subsumir sus enunciados en el fracaso de las utopías vanguardistas, porque, de este modo, lo que sacrificamos es precisamente la comprensión de sus aportes.

Sobre lo espiritual en el arte, su primera obra "teórica", se publicó en alemán en diciembre de 1911 y se agotó rápidamente. Junto con la segunda edición, impresa en 1912, se lo traduce al ruso, país natal de Kandinsky, para el II Congreso de Artistas Rusos en San Petersburgo (aunque la publicación en ruso se concretaría recién en 1914), y luego, durante más de treinta años, el libro se volvió casi un objeto de culto inahallable. Esto denota que *Sobre lo espiritual* no es un discurso aislado, que la preocupación que lo sega es semejante a la que se convertirá en el núcleo de los movimientos abstractos posteriores, y que continúa la problemática que el libro de Wor-

ringer, *Abstraktion und Einführung* (junto con las prácticas cubistas de Picasso y Braque), había abierto hacía un par de años, pero también demuestra que su programa no era enteramente comprendido y que, descartándolo o ignorándolo, unos por racionalista y otros por místico, se ponía a la vez el esfuerzo de comprenderlo y se volvía más fácil de refutar.

Por un lado, Kandinsky denuncia el tipo de vida regido por el racionalismo positivista, racionalismo que cercena la "raíz religiosa" de toda experiencia y que vuelve a la historia un objeto previsible; por otro lado, crítica la concepción "pequeñoburguesa" del arte, que encuentra en éste un beneficio-moral o económico—una distracción: "Las personas llevan los libros en la mano y van de un lienzo a otro, hojean y leen los nombres [...] como siempre les han conducido no sabiendo del esfuerzo [...] y creen en recetas indiscutibles y en remedios infalibles". La política del museo, una política que escinde al sujeto en roles intercambiables pero nunca enlazados, que divide al sujeto en un espectador que nada sabe y un artista que todo lo puede, frente a una propuesta artístico-política que implica y supone un compromiso cotidiano en el hacer creativo. Los problemas que plantea la socialización "burguesa" y la concepción burguesa del arte trasciende los muros del museo y le crea problemas tanto al "artista" como al "espectador": uno y otro no viven ni pueden vivir la experiencia artística—la experiencia en general—como un proceso transformador, pasional y —como plantearía Blanchot— revolucionario. El espectador vive esta experiencia con dejadez e indiferencia o con erudición; y el artista, preocupado por la competición comercial y la fama, como sostiene Kandinsky, no encontrará en la pintura su rostro desdibujado.

La propeudética de Kandinsky, por

lo tanto, está dirigida a esos dos polos de la vivencia artística. Para desarrollar su programa, escrito entre líneas en *Sobre lo espiritual*, Kandinsky sabe que no basta con elaborar un plan explícito que apele a nuevas fórmulas pero mantenga los viejos hábitos; se debe renunciar a la consigna y a la receta para transformar la subjetividad y bogar por una experiencia inalficible. Esta es su paradoja: elaborar un modelo que reniega del modelo y un programa que insiste en la imprevisibilidad de todo acto, proponer una creencia que desconfe de las creencias, crear un mundo que no pueda proponerse como un universo. La mutación, a su entender, sólo se dará, entonces, en el obrar mismo y en ese compromiso que no necesita ser entendido para ser trascendente. En palabras cercanas a Kandinsky, así como "lo personal, el estilo, no se consiguen intencionadamente", tampoco podemos agotar y ni siquiera manipular la intuición que gobierna el acto creativo, y la experiencia creativa, en este caso, contempla todo tipo de experiencias: no es ya una experiencia extraordinaria o privilegiada, reservada; es la condición de toda experiencia, lo que hace de la experiencia una acción humana. Pero no debemos pensar que este *impoder* del que habla Kandinsky signifique confundir, una vez más, el acto del hombre con el hacer divino: si el pintor no traduce a la tela el mundo tal como el mundo es—lo que podríamos aprender ingenuamente de las lecciones del Renacimiento—, tampoco niega que ahí hay un mundo; lo que el pintor hace sin tematizarlo es completar, con cada color y cada pincelada, el sentido inconcluso de la verdad del mundo, es decir, el sentido que el mundo toma al interactuar con él.

El culto o el fanatismo que rodeó a las primeras ediciones de *Sobre lo espiritual*, y el reconocimiento que Kandinsky tenía en el círculo artístico de

Munich, se contraponen a que el libro no haya sido reimpresso durante más de treinta años y al hecho de que su pintura (pintura que, podría decirse, inaugura—con *Primera acuarela abstracta*, fechada en 1910—, lo que se conocerá como "abstraccionismo") recién sería intelectualmente significativa después de su muerte, al ser recuperada en Nueva York por lo que el crítico Harold Rosenberg denominó el *abstract expressionism*. Este desfase no es menor. Por un lado, porque convierte a Kandinsky en un personaje que resiste, como dijimos al comienzo, la subunción, tan fácil para el crítico, en algo así como las vanguardias artísticas: la propuesta de Kandinsky, que constituye uno de los núcleos de los movimientos de vanguardia, constituiría a la vez el límite de lo que la vanguardia estaría dispuesta a aceptar. Por otro lado, debemos tener presente que en Kandinsky nunca se termina de concretar la escisión (que él mismo quería mantener, como podemos leer en *Punto y línea sobre el plano*) entre una "ciencia pura" y una "ciencia práctica", entre las experimentaciones con los colores y las formas y sus formulaciones teóricas: en Kandinsky, crítica cultural, formulación de una gramática de los elementos pictóricos y pintura se confunden y se añan.

Kandinsky se separa de otros teóricos y pintores—colegas suyos en el Bauhaus—, como Itten o Albers, porque la preocupación religiosa y el intuicionismo, que influyen tanto en sus escritos como en sus cuadros, mitigan el racionalismo utópico del que la vanguardia no pudo deshacerse. Pero a la vez se distancia de otros pintores y compañeros, como Klee y Mondrian, que también se preocupaban por el origen religioso o mágico del arte, a raíz de la búsqueda que Kandinsky emprende, desde su primer libro, de un "bajo continuo", de un "lenguaje elemental de las formas plásticas" que superara el esquematismo geométrico o la recuperación de las imágenes y de las creencias de las culturas primitivas. Si Kandinsky recalca el peso fundamental de la "raíz religiosa", no está pensando en recuperar una religión

fecunda, sino en plantear que, más allá de los racionalismos formales, repitámoslo: la otra pata de su propuesta,¹ la intuición o, en otras palabras, el hacer improvisado y seguirá siendo el instante instituyente de la pintura y de toda experiencia. Este tema nos podría permitir a nosotros relacionar sus obras con los cuestionamientos de la misma modernidad "tardía"—cuestionamiento que ya estaban en Husserl y en Heidegger—se hace a sí misma y a su pensamiento científico; pero no es éste el lugar para hacerlo, aunque no podamos dejar de sugerirlo: volver a pensar a Kandinsky no es volver a un proyecto politico-social que no puede terminar de fracasar porque no pudo comenzar a concretarse.

Frente a "la muerte del arte", anunciada desde Hegel, Kandinsky plantea que la tarea primera del artista es doble: servirse de los colores y de las formas, no para copiar la imagen del mundo, sino para expresar o manifestar el "yo interior" y sistematizar, en un lenguaje básico, los elementos constitutivos del hacer pictórico: explotar y explorar—sus propiedades elementa-

les, o en otras palabras, formalizar más o menos exhaustivamente los "significantes" plásticos: el color en *Sobre lo espiritual*; la forma, el plano, el punto, la línea, el espacio en *Punto y línea*. De este modo, Kandinsky deja de pensar a la imagen como un espejo o una copia del mundo, independiza a la imagen de la representación—problema central para la vanguardia, que encuentra su tematización en los cuadros de Magritte y su cierre en las experiencias de Duchamp—, reniega del sustento figurativo y del contenido anecdótico que pesa en la imagen por lo menos desde el Renacimiento y plantea que toda imagen tiene un corazón propio: "la armonía de los colores debe basarse únicamente [...] en el principio de la necesidad interior". Kandinsky demuestra—como ya lo había planteado tres años antes Picasso—que no hay, en el hombre, algo así como una visión natural, que la visión se educa y se regimienta y que, de hecho, cada régimen pedagógico, cada cultura porta un tipo u otro de ojo: la perspectiva pero también la figura, el discurso racional de la imagen por sobre el discurso perceptual, son productos de una cultura y no propiedades de la visión o de la imagen (de una cultura, digámoslo entre paréntesis, que Kandinsky siente fenecer). A partir de la formalización del lenguaje pictórico, Kandinsky intenta elaborar una teoría que plantee por fin el abandono absoluto ("concreto", "real")² de una de las maneras de narrar y de conocer y acercarse a la imagen como a un enunciado visible más que legible, más para ver que para leer. El mundo ya no es imitable (o es tan imitable como la *Composición VI*), y el arte, a pesar de esa formalización cuasi formalista, en un gesto romántico, sigue siendo el camino para expresar el "yo interior".

Desde *Sobre lo espiritual* podríamos afirmar que la concepción del arte que Kandinsky defiende no boga por una política militante y masiva—y en este sentido son políticamente válidas, aunque filosóficamente incorrectas, las críticas que se le hicieron a Kandinsky de defender posturas "reaccionarias",³ sino por una políti-



ca sanitaria: la experiencia artística es una práctica "curativa", es un ocupar-se de sí, un crearse a sí mismo, y aquí Kandinsky es de nuevo fiel a la idea romántica que concibe al individuo, y en especial al artista, como un ser social pero antes autónomo. La transformación del mundo no radica en un simple cambio de propiedad de los medios de producción; la distancia entre lo que él postuló como proceso revolucionario en *Sobre lo espiritual*, es decir, la distancia entre la implantación como condición de existencia de una transformación estética de la subjetividad en el marco de una sociedad revolucionaria, y lo que de hecho comenzó a cristalizarse una vez que el poder bolchevique eliminó a las facciones opositoras, para utilizar el ejemplo concreto que vivió Kandinsky, es la distancia que vamos a encontrar entre un plan revolucionario que regenta la vida cotidiana y la transformación que de hecho uno mismo, Aunque Kandinsky nunca lo utilice, tiene presente, sin duda, el concepto de **praxis**, no en tanto un cierto tipo de conocimiento sino como un hacer cognoscitivo que se precede a sí mismo como hacer comunicativo, como hacer que refine en una discusión inacabable.⁵ Por ello, si en una primera lectura la filosofía de la historia superpuesta por Kandinsky podría empreñarse con una concepción progresista y racional, esta lectura corre dos riesgos: primero, olvidarse de que su idea de progreso no está signada por las necesidades económicas o los inventos técnicos, sino por un movimiento espiritual y cognoscitivo, un movimiento "hacia adelante y hacia arriba", en donde hacia adelante y hacia arriba no significa hacia otra naturaleza sino hacia otra sensibilidad, y segundo, que su dialéctica no es la dialéctica hegeliano-marxista. No es que Kandinsky se encerrara en una postura sensualista o individualista,⁶ para él la relación que el sujeto mantiene con el mundo no es una relación de determinación sino de creación. La historia, para Kandinsky, no ocurre de manera lineal, donde un

hecho sucedería a otro hecho y un pensamiento vendría a ser reemplazado por otro, sino que ocurre por saltos. Entre una acción y otra no encontramos una causa necesaria, lo que hace que cada acontecimiento tenga un lado imprevisible, y que sea ese lado su sentido más propio: su concepción dialéctica de la historia no conoce la síntesis y su progreso espiritual no traza un sendero seguro ni sueña con un fin, no propone ni siquiera ese fin en pequeño que representa una síntesis. Su proceso histórico no termina de territorializarse, y esto debido a que para Kandinsky el territorio mapeable está sedimentado sobre superficies invisibles, "que se descartan como moscas muertas". Para Kandinsky lo visible se alimenta de lo invisible y la energía de lo invisible es cifrable—una imagen, un cuadro—pero no agotable. Lo invisible no es a lo visible lo que el negro al blanco o la sombra a la luz, salvo que la sombra sea lo más propio de la luz y que lo negro sea el fundamento necesario del blanco, propiedad y fundamento que no plantean una dicotomía—blanco/negro y luz/sombra—, sino que se convertirían en el núcleo único de cualquier experiencia.

Para crear una nueva sensibilidad la obra de arte ya no será experimentada como un objeto, cuyo valor estaría en la firma o en la galería, en la enseñanza moral o en la prédica histórica, un objeto independiente que se consume en su misma interioridad como las brasas de un fuego. La pedagogía artística propuesta por Kandinsky invoca como precursores a Steiner y a Nietzsche y no sólo reniega sino que postula una refutación de la pedagogía racionalista, logocéntrica, lingüística. La obra, el obrar de la obra—en lo que serán términos heideggerianos— será un camino o un sendero, un método por el cual nos adentramos como en un bosque virgen, un camino que nos lleva a perdernos, a perder, por y con el asombro, la identidad del yo y el contorno del rostro: la obra nos enseña a rejuvenecernos, a cambiar nuestra alma,⁷ y la imagen, entonces, como una len-

gua poética, traerá a la presencia, no una duplicación o una traducción del mundo, sino la ausencia más original.⁸

Notas

¹ Debemos indicar, aunque evidentemente no lo podamos desarrollar aquí, el íntimo diálogo que el formalismo pictórico de Kandinsky mantiene con lo que se conocerá como el "formalismo ruso"—diálogo no inerte por los críticos—y con la psicología *gestáltica*, más allá del hecho nímio de si Kandinsky leyó a Koffka o si Köhler efectivamente conocía los escritos de Kandinsky.

² Distintos nombres que Kandinsky le dio a su estilo o al género pictórico que él inaugura (inaugura quiere decir que lo convierte en problema teórico central del arte occidental, ya que si tuviéramos que hablar de un verdadero inaugurador de la pintura abstracta en occidente deberíamos pensar en Van de Velde, que figura su primera obra totalmente no picturativa en 1893). Ninguno de estos nombres lo convencia y es tanto así que si en 1910 habla de "arte abstracto", en la década del 30 hablará de "arte concreto". Esta discusión sería retomada en la década del 50 en Nueva York.

³ Por ejemplo, Reinier Wick, *La pedagogía de la Bauhaus*, Madrid, Alianza Forma, 1988.

⁴ Esta certeza la vivirá Kandinsky en 1920, cuando decida exiliarse de la URSS luego de trabajar tres años como profesor y como reformador de museos para el Narkompros. Estos años de docencia le servirán, sin embargo, no sólo para llevar a la práctica los postulados formales y espirituales trabajados en *Sobre lo espiritual*, sino también para desarrollar un plan pedagógico que implementaría un poco más tarde en la Bauhaus.

⁵ Su pintura, que podría tratarse de simple esbozo, de improvisación, que podría creerse no trabajada, llevaba horas de meditación y de pruebas: "Levele este cuadro dentro de mí durante un año y medio y ya cuando llegué a pensar que no lo lograría terminélo", refiriéndose, en *Mirada retrospectiva*, a *Composición VI*, o escribiendo sobre *Cuadros con orla blanca*, sostiene "por pintar este cuadro hice numerosos bosquejos, esbozos y dibujos". Sus cuadros no son improvisaciones puras o caprichos arbitrarios, son caprichos e improvisaciones que maduran en "lo profundo" porque implican una transformación radical del mundo.

⁶ Como sostiene Ernest Gombrich en su *Historia del arte*, Barcelona, Grijalbo, 1994.

⁷ Queda por hacer un estudio de lo que significa el concepto "alma" en los trabajos de Kandinsky. Es un concepto sobre el que Kandinsky vuelve reiteradas veces. Hay que tener presente que en ruso "alma" se confunde por su proximidad con los conceptos de "persona" y de "espíritu".

POLÉMICA

Los años 70

Mario Rinalletti

Analizar la historia política, económica y social de nuestro país en la década del 70 remite de inmediato al tema de la violencia. Hasta ahora, la época no ha merecido la atención de los investigadores y especialistas, aunque sí se cuenta con una cantidad considerable de testimonios de protagonistas de aquellos años. *Cazadores de utopías*, el film de David Blaustein, se inscribe sin problemas en este grupo de productos culturales, que sin duda constituye un aporte valioso para quienes estamos investigando la historia en cuestión. *La Ciudad Futura* en su número Primavera-Verano de 1996 publicó una nota de Sebastián Etchemendy sobre la película, en donde el autor realiza—luego de analizar algunos aspectos del film—varias consideraciones sobre la historia de los 70. Algunas son de carácter estrictamente personal, sobre las cuales no pretendo hacer ningún comentario, sí hay algunas apreciaciones sobre la historia y el cine, la narración del pasado reciente, la memoria y el golpe de Estado de 1976 sobre las que quisiera aportar un punto de vista distinto.

En primer lugar, coincido con Etchemendy en su comentario sobre el enfoque general de la película. La narración de la historia propia se superpone a la del peronismo todo, privando al espectador de una visión más amplia del período 1955-1976. Sin embargo, este problema es a la vez uno de los logros del film de Blaustein. La sucesión de testimonios y de testimoniantes—algunos muy valiosos—, la investigación sobre archivos filmicos y sonoros hasta ahora vírgenes y un trabajo de edición sin arbitrariedades, consigue exponer públicamente una voz que hasta ahora sólo tenía permitido emitir juicios alocóuticos. En general, la asociación de toda la izquierda del peronismo a la experiencia de la guerrilla montonera ha bloqueado un conocimiento más completo de los años 70. Creo que debe ponerse en cuestión este enfoque, pues como está esbozado en pasajes de los testimonios de Gebennini, Bernetti y Abal Medina, la izquierda peronista, la Tendencia o el pro-

nismo revolucionario—como quiera llamarse—constituye una experiencia inédita en la historia argentina y de la cual sólo parecen recordarse sus vinculaciones con las acciones armadas de Montoneros. En efecto, la espectacularidad de dichas acciones y el humo de las bombas parecen haberse gastado una experiencia de militancia y organización política más rica y que incluyó a más personas que el reclutamiento montonero. Aquí se plantea una cuestión que ni Etchemendy ni yo podemos así desentranar: los jefes montoneros y parte de la militancia peronista de entonces avalan esta versión, digamos **guerrillista** de nuestro pasado reciente. Sin embargo, algunos de los trabajos de investigación más serios sobre la etapa 1969-1976 permiten plantear varios interrogantes sobre la tan mentada relación organizaciones armadas—organizaciones de superficie, utilizando la terminología de los contemporáneos. Han quedado sepultados bajo los errores y traiciones de sus líderes sobrevivientes, de su propio discurso "englobador", sin margen para rescatar aspectos positivos de la década, hecho que lleva a una reivindicación de los cuestionados líderes. Tantas críticas sobre el heterogéneo grupo que conformó la izquierda peronista termina por impugnar la evaluación personal de quienes participaron de dicha experiencia, por el hecho de haber formado parte de la misma.

Contrariamente a lo expresado por Etchemendy debe decirse que el cine, aun abordando temas históricos, ve obligado a inventar su acercamiento a una cuestión, hecho que no es sinónimo de falseamiento. Las cuestiones de objetividad y cualquier pretensión sobre ella, están fuera del alcance de *Cazadores de utopías* y de cualquier film histórico. El género responde a cierta mentalidad de época, que generalmente encuentra expresión a través del grupo de profesionales y artistas que producen una película. Quizás los que sean inmodificables sean los restos de ese pasado, aunque siempre estarán sujetos al tratamiento que de ellos hace el investigador. Entiendo que la película debe ser considerada en tanto testimonio de un grupo de contemporáneos, que debió sufrir todas las formas de represión impleren-

tadas por la dictadura militar—éxilio, cárcel, torturas y muerte—, de los cuales no es necesario exigir una evaluación de su propia historia en los términos del enfoque dado a los mismos a partir de 1983. Son evidentes los problemas relativos a la narración de la propia historia, que pueden manifestarse—como dice Etchemendy—en la reiteración de esquemas y eufemismos de la época; pero quizá, sea necesario que una generación no contemporánea se ocupe de reconstruir una historia fragmentada, silenciada y de los tomadores de los testimonios de la propia historia.

Para finalizar, quisiera marcar un déficit importante en el acercamiento de Etchemendy a la problemática de la instalación del terrorismo estatal. La presencia de los uniformados en el control de la sociedad es una característica inherente a la historia nacional; desde la colonización española hasta nuestros días, no han sido ajenos, casi nunca a los asuntos de Estado. Durante el siglo que está por concluir se constituyeron como última reserva moral de la Nación (con mayúscula frente a la venalidad de los partidos y de los políticos, aun cuando participaron varias veces junto a algunos políticos de sus experimentos en el gobierno. 1930, 1943, 1955, 1962, 1966 son los hitos de un camino que condujo al país por diferentes etapas de los procesos de acumulación de capital y de control social. 1976 no es un "elemento más" de dicho derrotero. Las FFAA argentinas iniciaron, hacia 1959, un proceso de reconversión de su rol en la política interna y se adiestraron en un virulento adoctrinamiento anticomunista y reaccionario. Entre otras cosas, incorporaron el uso de la tortura a sus métodos de inteligencia y terminaron asociados a bandas de criminales de la ultraderecha y delincuentes comunes en su lucha contra un enemigo interno construido con ayuda montonera argentina y francesa. Los militares decidieron que libraban una batalla de la tercera guerra mundial y también decidieron cuál era su oponente. Así, quebrando su propia historia de intervención en la política, reformularon la sociedad de entonces, clausurando una etapa del modelo de acumulación—la industrialización sustituitiva—e inaugurando una nueva del desarrollo estatal. Con estos elementos a la vista, como lo expresó Perry Anderson, el golpe de Estado de 1976 constituye en sí mismo una "novedad histórica" para nuestra sociedad.⁹

LIBROS

El menemismo: una reinterpretación necesaria

Política y poder en el gobierno de Menem, Vicente Palermo y Marcos Novaro, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 1996.

Las relaciones del menemismo con la tradición peronista, sus vínculos con la renovación de ese partido desventuella en los años 80 y el juicio sobre el proceso de reformas estructurales puestos en marcha por la coalición que sustenta su gestión, son algunas de los temas agudamente puestos en cuestión por el libro *Política y poder en el gobierno de Menem*.

Los mecanismos de demonización del adversario, frecuentemente emparentados con las dificultades para comprender la naturaleza de los cambios de época que atraviesa nuestro país en consonancia con transformaciones de carácter mundial, han ido construyendo un tejido

de lugares comunes que son algo así como señas de distinción de algunas formas del antimememismo. A esta familia ideológica pertenecen "certezas" tales como la de que el menemismo es la aplicación estricta de recetas de los organismos internacionales de crédito o la traición a los postulados históricos del peronismo o -en clave aparentemente opuesta- el "modo natural de ser peronista" en esta época.

El relato histórico-político arranca -sin perjuicio de una necesaria consideración introductoria sobre la emergencia y caída de la última dictadura militar y del triunfo de Alfonsín- de la situación de ingobernabili-

dad propia del estallido hiperinflationario que causó el final anticipado del gobierno radical. Esta circunstancia queda definida como la fase terminal de una larga crisis que llevaba ya tres lustros de duración. Ciertamente no señalaría ninguna originalidad polémica atribuir a aquella conmoción económica que trastornó todos los vínculos de nuestra sociedad un sitio central en la explicación de los éxitos de la política menemista. En códigos extremadamente simplificados, es casi un lugar común afirmar que la reproducción del apoyo a Menem hasta 1995 tiene como telón de fondo el recuerdo de aquellos aciagos días. Mucho menos frecuente es inscribir aquella constatación en un análisis histórico de las crisis de un modelo de acumulación y mucho menos aun el reconocimiento del menemismo como un modo particular de combinar la aplicación de reformas económicas estructurales con la rearticulación del campo político. Ausente ese análisis y ese reconocimiento, el menemismo queda reducido al destino de un tahrú afortunado con algunos méritos secundarios en la administración de la crisis.

Del análisis de los autores, el menemismo surge como el cruce de un conjunto variado y contradictorio de facto-

res políticos, sociales, económicos y culturales. Son las promesas insatisfechas del primer tramo de la transición democrática, los cambios profundos en la percepción del lugar del Estado por parte de franjas mayoritarias de la sociedad -inegablemente acicatadas pero no provocadas por un conjunto de comunicadores sociales-, el prestigio de los modos clásicos del accionar político, la desagregación y fragmentación de

los actores sociales y las nuevas condiciones de inserción del país en la región y en el mundo que crean las condiciones de partida para la emergencia del menemismo.

Pero tal conjunto de prerequisites no alcanza para explicar su surgimiento y su éxito. El análisis de Palermo y Novaro pone distancia de todo determinismo estructural y es, sobre todo, un relato de la evolución y resultados de una voluntad y una

práctica política. La asunción de Menem está signada por una altísima dosis de legitimidad política y, al mismo tiempo, por una particular escasez de recursos institucionales. Es un momento de recuperación electoral del peronismo y a la vez de agotamiento de sus bases sociales de sustentación (eran, para decirlo con Halperin Donghi, los últimos días de la larga agonía de la Argentina peronista). Menem venía a sustituir los modos clásicos de la política, pero no desde fuera, sino desde la lógica, como Fujimori o Collor, sino desde las entrañas de una de las formaciones en las que esos modos se constituyeron. Esta decisión a poner en marcha las reformas que sugería el Consenso de Washington, afrontando la lógica desconianza de sus gúrris y el riesgo simultáneo de desbaratar el consenso electoral esencialmente conformado por los sectores más pobres de la población.

¿Era la muerte de la renovación peronista o su triunfo final? Con un liderazgo partidario de

una legitimidad democrática desconocida en el peronismo -gana las primeras elecciones internas nacionales del Partido Justicialista-, Menem es el resultado de la derrota del movimiento autoritario y corporativo. Pero a la vez el riojano se presenta, desde la propia campaña interna, como la expresión de la recuperación de las raíces populistas abandonadas por los "vicios partidocráticos" del caferismo. En el ejercicio del gobierno desarrolla a su manera un proyecto político y un perfil distintivo que la renovación nunca había alcanzado a diseñar. Lo cierto es que el rostro del menemismo no está dado de una vez y para siempre sino que se conforma en un proceso de producción de políticas que no tiene nada de lineal. Está condicionada por la amalgama de dos procesos de difícil compatibilización: la continuación de los procesos de reforma y la reproducción de su hegemonía electoral. Sus relaciones con su propio partido, con los sindicatos peronistas, con los em-

presarios reconocen, en ese sentido, una historia de maniobras de ensayo y error, atravesadas por crisis que en más de una ocasión estuvieron a punto de hundir el barco del menemismo. Una historia que, como lo muestra la realidad de sus enfrentamientos con el dualismo y su no abandonado proyecto de "re-elección", está lejos de haber concluido.

Podría afirmarse que la contribución más significativa de este libro trascendente es instalar sobre nuevas bases el debate sobre la oposición al menemismo. O, mejor aun, la discusión sobre el "posmenemismo". Sobresalen en las conclusiones dos hipótesis que podrían ser centrales para este debate: el lugar histórico del menemismo podría estar condicionado a la capacidad del sistema que funcionó estos años de autonomización del peronismo en el gobierno sobreviviendo a su sucesión y a la posibilidad de convertir la huida de un modelo socioeconómico en crisis terminal en la gestación de otro du-

rrado y compatible con la convivencia democrática y grados más altos de equidad social. Se trata de una agenda que incluye naturalmente la recuperación institucional -empezando por la independencia de la Justicia-, la construcción de capacidades para el desarrollo de políticas activas por parte del Estado y, no en último lugar, el combate contra las nuevas multiplicadas formas de

Edgardo Mocca

Aporte a un tema central de la agenda

Sin trabajo: las características del desempleo y sus efectos en la sociedad argentina, L. Becerra y N. López (comps.), UNICEF-Losada, Buenos Aires, 1996.

Escribir sobre el desempleo en momentos en que el tema se ha convertido en un elemento central de los debates públicos, cuando las cifras aparecen en las primeras páginas de los diarios y las encuestas lo señalan como uno de los problemas más importantes para buena parte de la población es una tarea que implica, cuanto menos, ciertos riesgos. El prin-

cipal, quizás, es el de creer que el desempleo existe como problema social y que, por ende, no necesita ser construido teóricamente. La búsqueda de un enfoque conceptual apropiado que permita aprehender este fenómeno, cuyas características actuales difieren bastante de las de épocas pasadas, seguramente demandará buena parte de los esfuerzos de las cien-

PROMETEO

LIBROS

Corrientes 1916
(1045) Buenos Aires
Tel./Fax 953-1165

TRANSFORMACIONES A TRANSFORMACIONES

Director: Alfredo Bravo

Todos los meses, información y análisis sobre el país y el mundo desde una perspectiva de izquierda democrática.

Suscripción anual (12 números) \$ 36.-
Casilla de Correo 188, Sucursal 1, Capital Federal.
Tel.: 954-1113 int. 3337

Espacios

de crítica y producción

PUBLICACION DE LA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS - UBA

Comité de Redacción:
Jorge Dotti, José Szabon,
Gladys Palau y Pablo Gentili
Secretario de Redacción:
Carlos Dámaso Martínez

PUNTO DE VISTA

Nº 57 - ABRIL DE 1997

Riachuelo: paisaje con riuinas
¿Tiene futuro la izquierda?
Barthes administrador
Fútbol: ¿cultura popular?

Escriben: García Helder, Gorélik, Silvestri, Sarlo, Chejfec,
Altamirano, Cheresky, Godeli, Dotti, Le Goff, Alabarces

NOMBRES

REVISTA DE FILOSOFIA

Publicación del Área de Filosofía
del Centro de Investigaciones
de la Facultad
de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

cias sociales en los próximos años. Los autores de *Sin trabajo: Las características del desempleo y sus efectos en*

la sociedad argentina intentan aportar elementos a esa terna. El libro se propone fundamentalmente dos

objetivos, que son alcanzados con disparos resultados. El primero de ellos consiste en dar cuenta del problema del

empleo a partir de la evolución del mercado de trabajo y de su relación con las reformas introducidas en los últimos años. El segundo objetivo es analizar los efectos o consecuencias de las elevadas tasas de desempleo sobre el conjunto de la sociedad argentina.

A decir verdad, los trabajos acá analizados se circunscriben exclusivamente al problema del desempleo, sino que ésta es sólo una forma resumida de aludir a una serie de fenómenos, tales como la subocupación, la precarización laboral o la pérdida de trabajo. Pues si bien no se registra una reducción inmediata en los niveles de empleo, ello se debe fundamentalmente al crecimiento de la informalidad, la terciarización laboral. Estos cambios se corresponden con una reducción en el promedio de ingresos y un aumento de las desigualdades en la distribución. Es a fines de la década del 80 cuando un persistente estancamiento en la demanda de empleo comenzó a reflejarse en el crecimiento de la desocupación y subocupación abiertas hasta niveles entonces desconocidos en el país.

Uno de los méritos del libro es que es capaz de colocar estos problemas en la intersección de dos perspectivas: una mirada histórica de largo, plazo que permite señalar los antecedentes del mercado laboral en la Argentina, y una perspectiva más coyuntural, que se interroga sobre la manera en que las transformaciones estructurales realizadas en los últimos años afectaron al mercado de trabajo.

En coincidencia con buena parte de la bibliografía sobre el tema, los autores señalan que el problema del empleo en la Argentina no surgió en estos años sino que viene desde varias décadas atrás. Dependiente en buena medida de lo que sucede en el sistema económico, la vo-

lución del mercado laboral refleja los magros resultados obtenidos en esta esfera. A nadie escapa que el proceso de creación de empleo genuino fue muy débil y que, como bien señala Tokman, la estructura ocupacional de la Argentina fue perdiendo ese perfil moderno que tenía hace cuatro décadas para irse asemejando cada vez más al resto de América latina. En ese sentido, el largo período de estancamiento económico que comienza a mediados de los 70 implica transformaciones sustanciales en el mercado de trabajo. Por el contrario, los efectos de la reconversión productiva parecen ser un aumento de la precarización y la vulnerabilidad, fruto de la caída de los ingresos y del aumento de la desigualdad.

Aun sin aportar datos novedosos al respecto, los autores hacen una correcta descripción de la situación del empleo en la actualidad, explicando con claridad la manera en que las transformaciones económicas ocurridas en los últimos años impactaron sobre el mercado de trabajo y los niveles de ingresos de los diferentes sectores. El análisis realizado resulta particularmente útil para pensar las perspectivas futuras y para entrever las complejidades propias de un problema que se resiste a las soluciones mágicas y a los pronósticos injustificadamente optimistas.

El segundo objetivo del libro es analizar cuáles son los efectos

a aumentar la productividad y a reducir los costos laborales. Transcurrido un primer período muy breve de aumento de la actividad, quedó claro que, como había ocurrido en otros países, el crecimiento económico que sucede a un período de recesión no sólo no consigue aumentar la demanda de empleo, sino que en muchos casos opera destruyendo puestos de trabajo. Se da así un proceso paradójico donde la economía crece pero sin que eso se refleje en un mejoramiento del mercado de trabajo. Por el contrario, los efectos de la reconversión productiva parecen ser un aumento de la precarización y la vulnerabilidad, fruto de la caída de los ingresos y del aumento de la desigualdad.

Apoyados en el supuesto de que el trabajo ocupa un lugar central en tanto que mecanismo de integración social, los autores adhieren a la tesis de que el aumento del desempleo contribuirá a un proceso de creciente degradación de los lazos sociales. Más allá de las dificultades propias de la no percepción de ingresos, la falta de trabajo operaría como una limitación en las posibilidades de inserción social. Dada la estrecha vinculación entre la integración por el trabajo y la intensidad de la participación en los tejidos familiares y de sociabilidad, las dificultades de inserción laboral reforzarían el sentimiento de aislamiento y los niveles de ingresos de los diferentes sectores. El análisis realizado resulta particularmente útil para pensar las perspectivas futuras y para entrever las complejidades propias de un problema que se resiste a las soluciones mágicas y a los pronósticos injustificadamente optimistas.

El segundo objetivo del libro es analizar cuáles son los efectos

de la precarización, la inestabilidad laboral y el desempleo sobre el conjunto de la población. Hay en la pregunta por los efectos un claro intento por sacar el problema del desempleo de la esfera estrictamente económica. Un esfuerzo por reflexionar acerca de la manera en que este proceso afecta al conjunto de los vínculos sociales.

Apoyados en el supuesto de que el trabajo ocupa un lugar central en tanto que mecanismo de integración social, los autores adhieren a la tesis de que el aumento del desempleo contribuirá a un proceso de creciente degradación de los lazos sociales. Más allá de las dificultades propias de la no percepción de ingresos, la falta de trabajo operaría como una limitación en las posibilidades de inserción social. Dada la estrecha vinculación entre la integración por el trabajo y la intensidad de la participación en los tejidos familiares y de sociabilidad, las dificultades de inserción laboral reforzarían el sentimiento de aislamiento y los niveles de ingresos de los diferentes sectores. El análisis realizado resulta particularmente útil para pensar las perspectivas futuras y para entrever las complejidades propias de un problema que se resiste a las soluciones mágicas y a los pronósticos injustificadamente optimistas.

El segundo objetivo del libro es analizar cuáles son los efectos

de la precarización, la inestabilidad laboral y el desempleo sobre el conjunto de la población. Hay en la pregunta por los efectos un claro intento por sacar el problema del desempleo de la esfera estrictamente económica. Un esfuerzo por reflexionar acerca de la manera en que este proceso afecta al conjunto de los vínculos sociales. Apoyados en el supuesto de que el trabajo ocupa un lugar central en tanto que mecanismo de integración social, los autores adhieren a la tesis de que el aumento del desempleo contribuirá a un proceso de creciente degradación de los lazos sociales. Más allá de las dificultades propias de la no percepción de ingresos, la falta de trabajo operaría como una limitación en las posibilidades de inserción social. Dada la estrecha vinculación entre la integración por el trabajo y la intensidad de la participación en los tejidos familiares y de sociabilidad, las dificultades de inserción laboral reforzarían el sentimiento de aislamiento y los niveles de ingresos de los diferentes sectores. El análisis realizado resulta particularmente útil para pensar las perspectivas futuras y para entrever las complejidades propias de un problema que se resiste a las soluciones mágicas y a los pronósticos injustificadamente optimistas.

Como puede suponerse, la preocupación central de estos trabajos está puesta en el análisis del progresivo deterioro de las condi-

ciones de vida del sector más desfavorecido, llegando incluso a plantearse la constitución de un núcleo de desocupación de larga duración que alteran su desocupación con ocupaciones precarias o mal remuneradas. No obstante, los autores señalan que los cambios en el mercado laboral también repercuten negativamente sobre la población con "buenos empleos", pues la coloma en una situación de temor e incertidumbre frente a situaciones futuras.

Pese al esfuerzo de los autores, el análisis de los efectos que las transformaciones en el mundo laboral tienen sobre las relaciones sociales de los individuos se ve limitado por varias razones. Una primera dificultad surge del hecho de que el proceso de transformaciones, por intenso que haya sido, es aún demasiado reciente como para suponer que sus consecuencias se encuentran ya consolidadas. Más allá de algunos efectos directos como los anteriormente señalados, es válido sostener que los cambios profundos en las características del tejido social que resultan de ese proceso en curso se van ir plasmando muy len-

tamente y que sólo podrán ser delineados con claridad en los próximos años. En ese sentido, y aun a sabiendas de que las ciencias sociales no pueden darse el lujo de esperar a que los procesos concluyan para comenzar a analizarlos, creemos que quizás es demasiado prematuro como para empezar a hablar de la constitución de un nuevo tipo de sociedad o de estructura social. Resulta más fácil reconocer los rasgos de lo que termina que identificar cómo ha de ser lo nuevo por venir.

Una dificultad adicional para pensar los efectos de este proceso está relacionada con la carencia de información empírica específica. En ese sentido, creemos que no basta con señalar simplemente que el trabajo es una fuente importante de integración social, para luego pronosticar que el aumento del desempleo debilita los lazos sociales. Si se quiere abordar en detalle el impacto que tienen los cambios en el mercado de trabajo sobre las formas de sociabilidad del individuo es indispensable contar con información adecuada respecto de las transformaciones que se han producido en esta esfera. La producción de estadísti-

LA CIUDAD FUTURA 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>

LETRA INTERNACIONAL

NUMERO 49 (Marzo-Abril 1997)

VOLVER A MAQUIAVELO
T.S. Eliot

EL MITO DIGITAL

Edgardo Oviedo, Claude Gueguen, André Gauron, Carlos Ruiz, Guillermo Herranz, Euladio Iglesias, Angel Vidal, Gerd Paul, Peter Noller, Fred Forest

Agnes Heller, Michael Ignatieff, Laura Freixas, Antonio Cascales, Felipe Hernández Cava, Pedro Luis de Gálvez, Diego San José

A. Muñoz Molina • Pedro Zarraluki • A. García Ortega • Soledad Puértolas
Javier Alfayá • M. A. Molinero • R. Irgoyen • María Navarro • J. González Saiz
Wilhelm Schmid • Angiola Bonanni • Rosa Pereda

LETRA INTERNACIONAL

NUMERO 48 (Enero-Febrero 1997)

CULTURA, IDENTIDAD E HISTORIA
Edward W. Said

EL ARTE EN LOS AÑOS 90

Andrew Renton, Viktor Mísiano, Dan Cameron, Berna Sichel, Rosa Martínez, Susana Solano, Joia Hernández Fijuan, Begonia Montalbán, Pep Agut, José Lebrero, María de Corral, Mariano Navarro

Wisława Szymborska, Gilles Lipovetsky, Lothar Baier, Andrés Ibáñez, María Antonia de Castro

Miguel Sáenz • Salvador Clotas • Miguel Rubio • César Alonso de los Ríos
Carlos Álvarez-Ude • Felipe Hernández Cava • Rosa Pereda • Ramón Gómez Redondo
Juan Ignacio Macca • Stephen Watson • Juan Carlos Vidal
Sergio Benvenuto • Wilhelm Schmid

Suscripción 6 números:

España:	4.200 ptas.
Europa:	4.850 ptas.
América:	6.700 ptas.
correo ordinario	
correo aéreo	7.850 ptas.
correo aéreo	

Forma de pago: Talón bancario o giro postal.

Redacción y Administración:
Monte Esquinza, 30 2.º dcha.
Tel.: 310 46 96 - Fax: 319 45 85 - 28010 Madrid

En Internet:
<http://www.arces.es/Letra.html>

cas y, en consecuencia, buena parte de los esfuerzos de quienes han estado orientados tradicionalmente a dar cuenta de aspectos más objetivos, relacionados por ejemplo con las características específicas del trabajo, la distribución del ingreso u otras variables macroeconómicas; sin embargo, disponemos en menor medida del tipo de datos que nos permitirían evaluar los cambios que se han producido en las formas básicas de integración social.

Pese a las dificultades señaladas, los autores realizan un aporte importante a la comprensión de estos fenó-

menos de aparición reciente. En ese sentido, es indudable que este libro contribuirá a enriquecer las discusiones sobre el desempleo en la Argentina, postulando el carácter eminentemente social del tema. Y si, como señala uno de los autores, "la categorización de la desocupación como problema colectivo parece volver más soportable la propia situación", atenuando las culpas y el estigma que pesa sobre quienes no consiguen trabajo, el esfuerzo de quienes colaboraron en la realización del libro se halla plenamente justificado.

Paolo Bonaldi

Entre lo histórico y lo político

La toma de la palabra y otros escritos políticos. Michel de Certeau, Editorial Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México, DF, 1995 (1ª edición en español).

No resultaría caprichoso remitirnos al historiador Jacques Revel, quien ha señalado: "Político es el proyecto de quien pretende descubrir la invención de la sociedad", si tuviéramos que alertar al lector acerca del espíritu que recorre esta obra de Michel de Certeau. En efecto, a lo largo de ella se trasluce la presencia del dualismo inherente a la condición del intelectual, pues se trata de un trabajo de dilucidación histórica, a la vez que político, motivado por una pasión: "hacer

historia" y también por una certeza: nadie puede sustraerse, retirar su participación en la esfera pública.

Y es esta segunda dimensión, justamente, la que inspira a quien organiza y prologa la obra, Luce Giard, seleccionando los ensayos escritos por Michel de Certeau a lo largo de veinte años. En la primera parte aparecen las reflexiones que le suscitaron al autor los acontecimientos de mayo del 68, así como la producción intelectual generada a partir de ellos; la

segunda parte contempla dos artículos aparecidos en *Le Monde Diplomatique* en 1976, inspirados en los viajes que el autor realizara a América latina; la tercera parte retoma el informe realizado en colaboración con Luce Giard para el ministro de Cultura de Francia, en 1983, tendiente a establecer una serie de proposiciones y líneas de acción, que conformarían el sustrato de una política cultural; y la cuarta parte constituye el informe que le fuera solicitado a de Certeau por la OCDE, con motivo del encuentro realizado en enero de 1985, cuya temática se centró en torno de "Las políticas educacionales y las minorías".

Y una reflexión a propósito del título de la obra. *La toma de la palabra*, en el autor, nos remite a la noción de acontecimiento, entendido éste como el espacio de creación de un lugar simbólico: "lo que una sociedad no dice y lo que admíticamente es imposible".

Asimismo es una acción: la posibilidad de constitución de aquel espacio simbólico dada por la capacidad táctica de una sociedad. En este sentido, cabría hacerse la siguiente pregunta: ¿estamos en condiciones de afirmar la equivalencia entre "tomar la palabra" y "tomar en sus manos los asuntos"? Una posible respuesta la tendríamos si apeláramos a la noción de conciencia pero, entonces, la capacidad "táctica" de la sociedad



deveniría en capacidad "estratégica". Siguiendo este camino no hacemos más que alejarnos del pensamiento de Michel de Certeau. La noción de táctica, en el autor, está vinculada a la capacidad de actualización simbólica de la sociedad (de torcer, por ejemplo, el rumbo de las relaciones de dominación), desvinculando este proceso de la idea de un sujeto cuya identidad se va constituyendo en términos gregarios, fenomenológicamente, la capacidad táctica de una sociedad es siempre originaria, es siempre fundante de una trampa que, en el des-

vío, instituye autónoma y positivamente -no reactiva- un nuevo marco de sentido.

Y es aquí donde reside la dimensión utópica, populista libertaria del autor. Seguramente anacrónica, en tiempos en que la palabra, en la esfera política o intelectual -y no puedo dejar de recordar, por contraste, que fue precisamente una palabra: fatalidad, la que desenadenó la escritura de *Nuestra Señora de París* por parte de Victor Hugo-, pareciera estar relegada al, tal vez pasado pero único, sentido masturbatorio. *

Marcela González

ENSAYO

La mano visible

Sobre planificación y democracia

Eduardo S. Bustelo Graffigna

Libertad para los lobos significa también la muerte de las ovejas. Isaiah Berlin

En el marco de casi un indisputado dominio y hegemonía conceptual del pensamiento económico neoconservador, es una frase de cliché la afirmación *ad nauseam* de la eficacia del mercado como único mecanismo autorregulativo de la organización social y, consecuentemente, sobre la inutilidad e ineficiencia de la planificación de políticas públicas, por lo que se la califica de socialmente "dirigista" y autoritaria. Sobre el paño de fondo de este discurso, varias son las tendencias que directa o indirectamente han contribuido desde distintos ángulos al descrédito y/o cuestionamiento de la planificación, algunas de las cuales se mencionan en este trabajo.

En primer lugar, a partir de la caída del "socialismo real" se ha acentuado la tendencia a pensar que la planificación como mecanismo para la acción y para organizar y prever las demandas sociales sobre bienes públicos escasos, es un instrumento de política totalitaria, ineficaz e inhibidor del potencial creativo de seres humanos libres. En efecto, es sabido hoy que los procesos de planificación centralizada, burocrática y verticalista predominante en los países que antes conformaban la denominada Unión Soviética, no han sido conducentes al aumento de la productividad de la economía ni, tampoco, a expandir las posibilidades de participación en la gestión y control democrático de los organismos públicos, incluyendo, por supuesto, las empresas estatales. Esto ha dado lugar a un casi indisputado consenso sobre la inutilidad de todo intento de planificar desde el sector público y a identificar en casi cualquier forma de planificación una pretensión antidemocrática y de control abusivo sobre la libertad humana. Esas convicciones han sido convergentes, en gran medida, con la justificación de los actuales procesos de desmantelamiento del Estado en América latina a través de privatizaciones, desregulaciones y descentralizaciones y que postulan un mayor rol del sector privado y de la "demanda" como forma de autoprovisión social de servicios públicos. Y acompañando conceptualmente este proceso, siempre ha estado presente el análisis económico neoclásico con su persistente y casi unánime fundamentación negativa de toda posibilidad

que interfiriera sobre el mercado, al que se considera como el mecanismo más eficiente para la asignación de los recursos.

En segundo lugar, y en términos de la política social, el debate conceptual sobre la planificación tiene una larga tradición asociada al nacimiento y desarrollo del Estado de bienestar y su propuesta redistributiva de la riqueza y el ingreso, controversia que aún continúa, afortunadamente no saldada. En este sentido y desde el punto filosófico, la polémica más profunda se ha centrado principalmente sobre los conceptos de **libertades positivas o negativas** planteados por Isaiah Berlin en sus inspiradores *Ensayos sobre la libertad* (Berlin, 1969). Son libertades negativas aquellas que aseguran a los individuos la **libertad plena** de elección y que ninguna institución -principalmente pública- interferirá y/o ejercerá coerción alguna para determinar su comportamiento. La negación de todo tipo de coerción es la posibilidad misma de la libertad. Así, las libertades negativas constituyen el principal fundamento para alegar que todo tipo de intervención pública -principalmente si es un instrumento político planificado para transferir ingresos- es totalitario y sienta las bases para el control burocrático de pequeñas minorías "iluminadas" sobre el conjunto de la sociedad. Sin embargo, desde el punto de vista social, las libertades negativas serían claramente insuficientes ya que de nada serviría, por ejemplo, a una persona desnutrida ver un escaparate lleno de todo tipo de alimentos si no tiene un ingreso mínimo que le permita acceder a ellos, a pesar de las garantías de que nadie interferirá en su comportamiento. De otro lado, son libertades positivas las que se derivan de las competencias de los seres humanos para poder definir y elegir su propio destino, de ser sujetos, de decidir por sí mismos. Ahora bien, el ejercicio de las libertades positivas puede ser facilitado y expandido aumentando las oportunidades para que los individuos logren los objetivos que persiguen. Esto último abre la posibilidad para la formulación y planificación de políticas públicas para garantizar la igualdad de oportunidades de todas las personas en salud, educación, vivienda, etcétera, lo que sería cuestionable desde las libertades negativas. La polémica entre libertades positivas o negativas está por supuesto aún abierta pero debe decirse que la influyente posición de

Berlin ha estado consistentemente del lado de las libertades negativas, toma de partido propia de un pensador europeo conservador que después de la Segunda Guerra Mundial escribía observando las dramáticas consecuencias que dejaron Hitler, Stalin y Musolín.¹

En tercer lugar, las ciencias fisiconaturales han añadido su parte a la discusión sobre la posibilidad de una realidad "planificable" a través de los planteamientos que enfatizan el carácter complejo, dinámico, no lineal -hasta caótico- y predominantemente indeterminado de los procesos naturales y humanos y que han puesto en cuestionamiento las posibilidades no ya de su "control" sino de su misma previsión. Los procesos sociales basados en regularidades estocásticas han perdido significación. Así, en los análisis de procesos de alta complejidad y dinamismo como son los sociales, se opta por soluciones que implican un "final abierto" por encima de aquellas que postulan un "cierre" de un determinado campo de posibilidades. En este contexto, las decisiones serán más "robustas" en la medida en que los procesos de retroalimentación sean más largos, posibiliten una mayor acumulación de información, respeten el carácter mutante de los procesos y prolonguen el carácter abierto de las soluciones. En otras palabras: una decisión será mejor en la medida en que se utilice procedimientos de previsión altamente maleables y que se estime "al límite" su secuencia analítica, ya que "alargar el tiempo" anterior a su ejecución da mayores oportunidades para obtener mayor y mejor información y esta información implica la posibilidad de mejoras sustanciales en la calidad de las decisiones.

Finalmente y en cuarto lugar, los cambios científico-tecnológicos que -especialmente en informática y robótica han tenido un tremendo impacto sobre los procesos de producción, su organización y gestión- también han añadido su parte al cuestionamiento de la planificación. Cae el "fordismo" basado en producción en serie, en línea y con operaciones sucesionales basadas en rutinas específicas. Este modelo de gestión presupone condiciones de estabilidad, continuidad y, por lo tanto, de previsibilidad. Existía una demanda conocida, estable, por lo que era posible producir en grandes cantidades sobre la base de metas concretas de expansión y con procedimientos de producción y gestión estandarizados y jerárquicos. Como los escenarios presentes son inestables y diversificados y las tecnologías de producción tienen una elevada tasa de obsolescencia, se imponen operaciones flexibles, maleables, discontinuas y desagregadas, junto con una concepción más policéntrica de la gestión. Esto ha tenido un impacto sobre el modo como tradicionalmente se ha entendido la planificación: totalizante, vertical, "acartonada", de manuales, con operaciones interconectadas,

integradas en secuencias y controladas desde un punto central.

En el marco de las tendencias mencionadas, el presente trabajo pretende interrogarse sobre la posibilidad misma de planificar, concebida ésta en general, en términos de generación de conocimientos y operaciones para organizar y mejorar en algún sentido la acción humana colectiva y, si esto fuere posible, cómo podrían pensarse esas operaciones en términos de conquistar mayores márgenes de libertad y equidad en el proyecto de construcción democrática.²

La planificación como proyecto de construcción de una democracia activa

Conceptualmente, el enfoque más convencional y aún válido en la práctica de la planificación surgió asociado al positivismo y ha conservado esa orientación predominante hasta el presente.³ Este enfoque puede ser caracterizado, muy esquemáticamente, por la creencia de que las intervenciones de políticas -entre ellas la planificación- deben basarse en leyes causales sobre la sociedad y verificadas a través de la observación empírica independiente. Los hechos sociales son expresables en términos de variables, las cuales pueden ser manipulables científicamente dentro de un riguroso esquema causal. Asumiendo que las variables puedan ser localizables y definibles, y dado un determinado nivel de recursos disponibles, los planificadores pueden manipular las variables para tratar de obtener objetivos definidos utilizando la mejor combinación de recursos.

Así planteado, el positivismo otorga gran prioridad a las operaciones destinadas a verificar rigurosamente las hipótesis, al valor de los datos y la recolección sistemática de éstos, al análisis estadístico, particularmente a los diseños fisherianos experimentales y quasi experimentales y, en general, a la neutralidad de los valores en el proceso de investigación. En términos de la planificación, las operaciones mencionadas han sido puestas en el esquema secuencial, análisis del problema, recolección de datos, diseño de alternativas, implementación, evaluación y retroalimentación. Se asume que este proceso lógico, a través de iteraciones sucesivas en las cuales se producen aproximaciones con crecientes niveles de optimalidad a objetivos predefinidos, tiene una capacidad casi infalible de resolver problemas.

El programa positivista en planificación fracasó en gran parte por los procesos mencionados anteriormente en este trabajo. A éstos habría que agregar más específicamente la incapacidad del concepto de "ley" a los procesos sociales, al hecho de que los valores del investigador-planificador siempre impregnan los contenidos, métodos y resultados de modo que

hacen imposible una asepsia valorativa y al hecho de que los objetivos en el ámbito de las políticas públicas son casi siempre poco claros y altamente controvertibles. Pero el hecho desencadenante ha sido ciertamente la pretensión -hoy ampliamente rechazada- de develar una "verdad única" sobre la cual el conocimiento se hace progresivo y acumulable y el mundo -y por lo tanto los hombres- moldeables a sus "iluminados" designios. Además, que la experiencia histórica ha demostrado, toda verdad "única" -"revelada" o develada a través de procedimientos supuestamente "científicos"-, deviene rápidamente en verdad "administrada", que es la base para la construcción del poder excluyente y antidemocrático.

Lejos de la propuesta anterior para, que la planificación sea viable parecería que debe pasar por hipótesis mucho más rigurosas como son el consenso democrático y, a su vez, transitar por caminos conceptuales mucho más complejos apoyados mayormente en la fuerza de sus propios argumentos. En el proyecto de construcción de una democracia activa -crecientemente con sujetos-actores y participativa- propongo un enfoque de planificación basado en la racionalidad comunicativa de Habermas (Habermas, J., 1984). Según este autor, no se trata de abandonar la razón sino de cambiar la forma de entenderla desde una concepción individualizada sujeto-objeto, donde "la verdad" es descubierta por el sujeto hacia otra, donde el razonamiento se forma como comunicación intersubjetiva. Además, se propone una expansión del concepto de razón desde una visión como pura lógica y conocimiento empírico, hacia otro más rico, que abarca toda forma de entender y conocer las cosas, incluyendo el uso del conocimiento para la acción, la moral y la estética. El concepto de un individuo autónomo autoconsciente que acumula

conocimientos a través de los principios de la lógica y la ciencia es reemplazado por la noción de racionalidad como proceso de mutuo entendimiento intersubjetivo, al cual las personas pueden arribar en determinadas circunstancias de lugar y tiempo. El lugar y el tiempo son las coordenadas que determinan la producción de un tipo de conocimiento históricamente situado y no general y abstracto.

El conocimiento a través del cual distintos cursos

de acción pueden ser propuestos se valida predominantemente a través del mismo discurso en el que se desarrollan los propios principios y criterios de validez y, complementariamente, a través de principios derivados de la lógica o la ciencia, ambos incluidos en el contexto de la interacción comunicativa que se establece. De esta manera, el conocimiento para la acción, los principios para actuar y las modalidades de actuación son desarrollados por los propios miembros de una comunidad intercomunicada y situada, como se dijo, en las particularidades de tiempo y espacio. En esta concepción, entonces, la planificación y sus contenidos es también una manera que elegimos de actuar después de haber debatido democráticamente y arribado a una comunidad de argumentos.⁴

Esta forma de planificación basada en la razón comunicativa, para ser liberadora y no dominadora, parte del reconocimiento de una diversidad social que se expresa en diferencias económicas y de posición social pero también en sistemas de significación. Las personas ven y perciben las cosas de un modo diferente porque las palabras, las frases, expresiones y objetos son interpretados de acuerdo con diferentes marcos de referencia. Más que suprimir o superponer distintos marcos de referencia, en el desarrollo de una comunidad de argumentos la planificación es traductora, esto



es: acepta las diferencias democráticas que sintetiza en un discurso inclusivo, contribuyendo en la lucha por encontrar un "sentido de conjunto".

En el enfoque comunicacional se postula que el conocimiento -que abarca las relaciones causa-efecto pero también las circunstancias especiales en que el conocimiento se genera, incluyendo los valores morales y los mundos éticos- no es sólo el almacén de todas las cosas que se ha logrado entender y explicar en el pasado sino, fundamentalmente, una creación comunicacional nueva a través del intercambio de experiencias acumuladas, percepciones y modalidades de entender la realidad de todos los que participan en el desarrollo de una comunidad de argumentos. El conjunto de tareas, etapas, reglas y procedimientos no constituyen aspectos definidos *a priori* sino que forman parte, como se dijo, del logro de consensos a lo largo del proceso intercomunicativo-planificativo.

En resumen: la esencia del "objeto" de la planificación no es la aplicación semiautomática de reglas, procedimientos y algoritmos externos y fijos, sino un proceso de deliberación y debate en el que se pesan valores, creencias, principios y puntos de vista desde diferentes marcos de referencia. Desde que se reconoce la existencia de numerosos y diversos "jugadores" en el proceso de planificación, se piensa en una audiencia como destinatario de aquella más que un "cliente" que implementaría las recomendaciones de un analista-planificador. Y las audiencias necesitan ser persuadidas y no solamente informadas de una conclusión. La democracia es mayormente el gobierno a través de la discusión.

Ahora bien, en la variedad admisible de los distintos marcos de referencia encontramos un obstáculo que necesita ser esclarecido para evadir la crítica de que el concepto de planificación basado en la razón comunicativa es "relativista". En efecto, nadie podría negar que existen numerosos marcos de referencia en las ciencias sociales, los cuales conducen a diferentes análisis, a una ponderación distinta de factores y temas, a una gran variedad de definiciones del problema en consideración y a muy diversas recomendaciones para un actuar eficiente. Y no menos importante, distintos marcos de referencia incluyen diferentes valores y maneras particulares de interpretar el mundo y la vida. Mientras más complejos son los problemas o situaciones, mayor será el número de posibles interpretaciones y más los marcos de referencia que entrarán en el debate. Una manera de resolver este dilema es a través de la imposición represiva y monolítica de un marco de referencia y/o de los esquemas conceptuales de una sola disciplina como la economía. Este es claramente el caso de la imposición -más que nada implícita- de un discurso "único".² Pero es precisamente por el momento histórico del desarrollo del conocimiento en el que nos encontra-

mos, de profundo y fecundo debate de ideas, en el que la perspectiva de una "lectura" única y excluyente del mundo parece invalidada. Igualmente, en la creciente complejidad de los problemas a que nos debemos enfrentar, es la apertura conceptual a distintas visiones y modos de entender la realidad lo que da mayores garantías para una racionalidad adecuada para la acción. Más que una planificación basada en "una" verdad única, ortodoxa y represiva, es más posible superar el relativismo usando distintos marcos de referencia como recursos para el desarrollo de argumentos sin la necesidad de hacerlos definitivos y absolutos. Es pues esta pluralidad de puntos de vista y la posibilidad de arribar a consensos argumentales lo que nos da cierta certeza de controlar la arbitrariedad conceptual y metodológica y no la represión autoritaria de las diferencias.

Finalmente, y no menos importante, el enfoque de la planificación basado en la racionalidad comunicativa presupone una ética mínima compartida entre los participantes. Esa ética requiere, entre otras cosas, la exigencia de adherir a una práctica democrática en términos de rechazar toda forma de manipulación, de esconder, ocultar y/o distorsionar información relevante, de generar condicionalidades insuperables y de no permitir el acceso a las distintas instancias y códigos que posibiliten a los distintos actores-participantes entender y proponer, esto es, ser incluidos en el proceso planificativo.

Esto no excluye la lucha por el poder, la fuerza y los intereses particulares sino que, simplemente, los hace más transparentes y transitables en términos de civilización democrática, donde se debe demostrar y persuadir, sobre todo, a través de una lógica argumental.⁶

Hipótesis sobre una planificación democrática

Ahora, ¿cuáles serían los principales atributos que debería tener la planificación en un proyecto que le reconcilie con la libertad, la equidad y la democracia? Pues bien, sigue a continuación una primera aproximación en la que se resumen diez hipótesis sobre las características "ideales" que debería contener una planificación democrática.⁷

i) Tiene **sentido**, no es un vagabundo errático. Organiza el futuro: no un futuro metafísico, final, estático y preconfigurado. Una cosa es "la historia con sentido", definido como tendencia definitiva y otro muy distinto es andar "sin sentido en la historia". Sin un sentido democráticamente y argumentalmente construido, la planificación no tendría capacidad propositiva y orientadora de la acción humana. Concordando con Heidegger, más que tratarse del "ser", la planificación puede pensarse como el proceso de "llegar a ser".

ii) Construida desde la racionalidad comunicativa, la planificación considera las diferencias en los modos

de pensar, entender, percibir y sentir y, por lo tanto, es radicalmente democrática operando a través de consenso. Socialmente, la planificación toma en cuenta las diferencias en posiciones económicas y sociales y la diversidad de intereses que esto involucra, por eso es **inclusiva**. Considera intereses individuales, grupales, sectoriales, etcétera, pero hay **esfera pública**: hay una comunidad de argumentos por encima de los discursos particularistas. Respeta los distintos dialectos sociales pero no conduce a Babel: la planificación "traduce" manifestando una preocupación superior y la búsqueda consensuada por el interés y el bien del conjunto. Donde hay esfera pública se necesita debate y argumentación.

iii) Es **transformadora-constructiva**. Parte de la idea de que el *statu quo* es el problema o el contexto de los problemas que se pretenden cambiar. Y tiene un supuesto principal: no puede renunciar a la idea de que hay propuestas mejores que pueden ser encontradas a las presentes "soluciones". Desde que la *sueciedad* es un producto humano considera la realidad social construible; si no fuese así, la planificación tampoco tendría sentido. En la búsqueda de cambios, en la razón comunicativa el poder no es la fuerza. El poder es el del mejor argumento, el poder de la idea, de las metáforas y también de la persuasión y la convicción.

iv) La planificación es **crítica, reflexiva y abierta**. Sospecha de lo definitivo, de la pretensión de discursos causalmente cerrados. Acepta la idea de Popper de la falseabilidad de las teorías y la progresión del conocimiento a través de "verdades" tentativas y provisionales. La crítica es la posibilidad de la negociación y sienta las bases de la transformación-construcción-supersación.

v) Está basada en la hermenéutica, por lo tanto, es **interrogativa e interpretativa**. No presupone como se

dijo, un discurso unitario ni verdades absolutas. Descarta de causalidades fijas, de razonamientos inertes y persigue el desarrollo de argumentos a través de preguntas. No le teme a un futuro abierto al interrogar-conocer-proponer. En vez de clausurar nuevas posibilidades, abre nuevas alternativas, facilita y sugiere los puntos en donde la innovación puede ser más explosiva.

vi) La planificación es **por definición consensuada**, pero hay resolución de conflictos. Es tolerante: hay valoración de la diversidad, pero desde que se busca significados y sentidos, hay también definición democrática. Se trata de un consenso movilizador, que busca nuevas salidas y no de "acuerdos" inoperantes.⁸

vii) Implica profundos procesos de **aprendizaje**, sobre todo de "otredad", pues sin tener en cuenta a los "otros" no hay comunidad de argumentos. Se beneficia de la riqueza de lo diverso. Y si hay otredad, tiene voz -que puede ser de todo firme- pero también tiene oídos. El aprender funda la posibilidad de cambiar y flexibilizar. En la "conversación planificativa", las partes ingresan en un proceso de aprendizaje y transformación mutua a fin de consensuar una comunidad de argumentos.

viii) Es **inventiva y creativa**. Inventa nuevos escenarios-situaciones, plantea analogías, desarrolla metáforas y significados, renueva argumentos. En contextos

conflictivos a los que siempre confronta, crea y genera juegos-soluciones, síntesis e instancias superadoras. Acepta **diversas formas de conocimiento**: en ella pueden convivir la economía, la estadística, la moral y la estética (hasta la poesía, según de lo que se trate).

ix) Institucionalmente, la planificación es **pluralista**: comprende al Estado (en sus diversos niveles), al sector privado (basado en la búsqueda de la ganancia) y las más diversas manifestaciones orgáni-



cas de la sociedad civil. Cada uno con roles específicos y, en lo posible, complementarios. No todo es responsabilidad del Estado, pero como descrito en el punto ii), hay esferas públicas.

x) Desde que hay recursos en juego hay costos asociables a distintos cursos de acción. Por lo tanto, **hay instrumento**: hay optimización de recursos sobre diferentes resultados esperados. Más que decir "A causa B" se trata de descifrar si una política A puede maximizar el valor de B. Ahora bien, la razón instrumental no es hegemónica. No se la ignora pero se trata de hacerla compatible en el contexto de un capitalismo democráticamente gobernable.

Conclusion

América latina tiene dos problemas básicos a resolver en la agenda de su desarrollo: en primer lugar, la construcción de una democracia activa, de prácticas cívicas transparentes, de justicia independiente y de construcción de actores-sujetos emancipados y, en segundo lugar, la inclusión de grandes sectores de la población a una vida económica con igualdad de oportunidades, de acceso a empleos productivos y a los beneficios del progreso técnico. En esa agenda, los procesos de planificación pueden hacer una diferencia radical en términos de posibilitar el desarrollo de una comunidad de argumentos, sobre la sociedad, la economía y la política, que generen una ciudadanía emancipada de la pobreza y la desigualdad y abierta a las posibilidades de la libertad.

Ahora bien, dada la escala de desigualdades económicas y las actuales relaciones de poder en la región, el concepto de planificación que proponemos, ¿no es un acto de ingenuidad e inocencia? ¿No es un idealismo creer en el poder de la discusión democrática, en la fuerza de la construcción de argumentos, mientras las fuerzas que mueven el capitalismo nos oprimen cada día más?

Pensar la planificación fuera de un proyecto de construcción democrática sería restaurar su potencial verticalista y autoritario. La pregunta es: ¿es posible plantear que exista una forma de "razón pura", autónoma y ajena a una construcción común a través de argumentos y debate entre seres humanos? Porque creo que la respuesta es negativa, una propuesta de planificación como acción comunicativa forma parte del proyecto más amplio de construcción de una democracia activa y de emancipación de toda forma de fundamentalismo basado en discursos "únicos", principalmente el economicista. E implica también la afirmación de una libertad positiva, como actores con posibilidad de construir, en contraposición al abandono irreflexivo que disuelve toda energía humana en un tiempo futuro, insustancial y vacío... ausente de contenidos.

De otro lado, estamos viviendo un período de la historia donde el concepto de mercado como mecanismo social único y autorregulatorio tiene una clara hegemonía. Hoy en día, el corazón de la lógica de la acumulación capitalista pasa por la construcción comunicacional del discurso sobre el mercado, sobre su carácter eficiente, transparente y liberador de la energía e inventiva humana. Por eso hay que "escuchar los mercados"...cuya voz es construida desde círculos académicos y publicitarios con la misión de plantear su carácter distributivamente "inofensivo", de esconder su lógica socialmente excluyente y de hacer "invisible" poderosísimos intereses económicos. No se trata tampoco de "ignorar" los mercados, puesto que ello constituiría una ingenuidad política de la mayor magnitud. Pero, como todos sabemos y es de nuestra experiencia, el interés individual y el egoísmo sin contención como principios organizativos de la economía y de la sociedad generan amplios espacios de desigualdad y exclusión, cuyas formas más exacerbadas son el principal desafío de la democracia (porque conengamos que hoy en América latina el desafío a la democracia es el mercado y no la planificación).

De nuevo aquí la pregunta colocada de una manera simple sería: ¿se trata de hacer una democracia gobernada por los mercados o de establecer las bases para una gobernabilidad democrática de los mercados? O, en otras palabras: ¿se trata de que todo proyecto político en el capitalismo sea sólo "administrar" los requerimientos funcionales del mercado? Porque en este caso también creo que la respuesta es negativa; la posibilidad de un juego político abierto que "democratice" el capitalismo, radica también, entre otras cosas, en la planificación como construcción comunicacional socialmente compartida; como comunidad de argumentos plurales, incluyendo la ciencia, los valores y la estética, desarrollados en consenso; en un devenir en búsqueda continua de instancias superadoras... de una historia abierta como posibilidad... plena para el ejercicio de la libertad.

Y para terminar: en América latina parecería haber llegado el momento de poner en su justa dimensión aquellas "supersticiones económicas" que **ocultan y hacen invisible una mano** que, si fuera tan benéfica como algunos postulan, debería transitar espacios más transparentes y exponerse a la discusión, a la crítica y a la fuerza argumental que implica la construcción de la democracia.*

Bibliografía

- Berlin, I., *Four Essays on Liberty*, Chapter 2: "Two Concepts of Liberty", Oxford University Press, Oxford, R.U., 1969.
 Bustelo, E.S., *Planificación social: del rompecabezas al "abrecabezas"*, Cuaderno de Ciencias Sociales N°92, Programa

Costa Rica FLACSO, San José, Costa Rica, 1996.

Friedmann, J., *Planning in the Public Domain*, Princeton University Press, Princeton, EE.UU., 1987.

Habermas, J., *The Theory of Communicative Action*, Vol. I: Reason and Rationalization of Society, Heinemann Polity Press, London, R.U., 1984.

Fischer, F. y Forester, J., Ed., *The Argumentative Turn in Policy Analysis and Planning*, UCT. Press Limited, London, R.U., 1993.

Self, P., *Government by the Market: The Politics of Public Choice*, Macmillan, London, R.U., 1993.

Notas

* Asesor Regional de UNICEF. Este trabajo fue presentado en la Conferencia Internacional sobre Pobreza y Exclusión Social organizado por la sede de FLACSO en Costa Rica, UNESCO Programa Most y la Universidad de Utrecht, San José, 28 al 30 de enero de 1997. Las opiniones del autor pueden no representar aquellas de la organización a la que pertenece. Y agradece los valiosos comentarios recibidos de Ernesto A. Isuani, Christian Salazar Volkman, Pablo Vinocur y Enilo Tenti Fanfani.

1 Sin embargo, como pensador y observador lúcido de la naturaleza humana, Berlin en sus últimos escritos recuperó el valor de las libertades positivas al comprobar los excesos del individualismo y del egoísmo en términos de la exacerbación de las desigualdades humanas. Consúltase la segunda edición de sus ensayos, Introducción, pp. XLV y XLV, de donde también se ha extraído el epígrafe introductorio de este trabajo.

2 En otras palabras, se intenta reflexionar sobre el qué-¿lo que conlleva implícito un cómo- planificar a partir "de la reconciliación" de la planificación con la libertad y la democracia.

3 Con el positivismo incluyo algunas de sus variantes como el racionalismo crítico y los esquemas y técnicos derivados del análisis de utilidades que comprenden la optimización de la razón costo-beneficio. Un buen análisis de los diferentes orígenes conceptuales que influyeron en la planificación figura en Friedmann, J. (1987) y sobre planificación social, consultar Bustelo, E.S. (1996).

4 Un libro que reúne una serie de artículos que pueden dar una buena idea y ejemplos concretos de cómo se implementa el enfoque argumental de la planificación es el editado por Fisher,

F. y Forester, J. (1993). Los mejores artículos, sin embargo, están en la Parte III sobre "Perspectivas Teóricas".

5 Las formas modernas de imponer un discurso son más implícitas y sutiles que la represión explícita y frontal: actúa fundamentalmente a través de los mecanismos en donde surge, se reproduce y se divulga el "conocimiento". Así, financia investigaciones y proyectos, auspicia seminarios y encuentros, coopta grupos sociales con intereses afines, premia trabajos y líneas de investigación (premios Nobel), establece mecanismos de "vigilancia" como las academias de "ciencia" y "mueve" inmensas máquinas publicitarias para apoyar la legitimación de su discurso.

6 En la planificación de políticas públicas no puede ignorarse que en el capitalismo, hay actores económicos y sociales con intereses "estructuralmente" determinados como, por ejemplo, los intereses del mercado asociados a la ganancia privada. Pero también existen otros intereses más heterogéneos y propensos al cambio. Siguiendo a Berlin, hay "lobos sueltos" y la planificación no podría ignorar este "partido" en el que se sentó, como parte del proyecto democrático, no podría renunciar a la igualdad.

7 La descripción de las características representa sus estados más deseables, los que pueden darse con distintos niveles de aproximación respecto del mundo real, que es siempre, por definición, más complejo e "impuro". Se las describe de un modo asertativo pero su sentido es profundamente interrogativo y condicional. Igualmente, debe recordarse que la planificación de la que se habla, lejos de ser una "panacea" estática, es un proceso donde se avanza y/o retrocede simultáneamente en una o varias dimensiones. Las características que se plantean tampoco son mutuamente excluyentes; más bien son complementarias.

8 El hecho de proponer un proceso de planificación consensuado no garantiza que todo "salga bien", pero sí hay más garantías que si se procediese de un modo vertical y autoritario. Asimismo, un proceso consensuado -al disminuir sustancialmente los costos de transacción en términos de conflictos, boicots, etcétera- tiene mayores probabilidades de que se logren decisiones de mayor calidad y de asegurar una implementación adecuada.

9 Una discusión extensa sobre este punto, particularmente concentrada en el enfoque de *Public Choice*, figura en Self, P. (1993).



Ética y estética de la canallada

Oswaldo Pedrosa

Las palabras sonaron secas, directas, "Eso es una condena inapelable: "Eso es una canallada". En lo que finalmente sería su postrera intervención política, Carlos Auyero se refirió así a la expresión de Eduardo Amadeo, en el sentido de que en Teresa Rodríguez, de Cutral Co, el Frepaso había conseguido la muerte que estaba buscando. Pero con su severo juicio Auyero no sólo sancionaba la bajeza puntual del secretario de Desarrollo Social. También, y fundamentalmente, su sanción se extendió al conjunto de esa política carente de escrúpulos y a ese estilo consecuente que caracterizan al accionar del oficialismo.

Se trata de un fenómeno claramente visible, con múltiples expresiones cotidianas. En efecto, el proceso de protesta social iniciado en la Patagonia -y que está lejos de haber llegado a su fin- creó el escenario central donde actualmente se despliegan esa política y ese estilo, agudizando sus manifestaciones a medida que se avanza en el camino preletoral.

En ese sentido pueden apreciarse algunos rasgos constantes.

- Por un lado, el gobierno no está dispuesto a admitir que la protesta social es la contracara inevitable de los proclamados "éxitos" de su política económica. Cuando la realidad lo obliga a aceptar hechos incontestables como las crisis de economías regionales, la destrucción sistemática de miles de fuentes de trabajo y un desempleo con tasas superiores al 40 por ciento, rápidamente culpa de todo ello "a la ineficacia de las autoridades locales".

- Por otro lado, frente a la protesta popular acciona automáticamente el reflejo represivo. Las movilizaciones son caracterizadas como "presubversivas" -el "subversivo" asignado originariamente al caso Cutral Co fue remplazado por esta novedosa acepción-, con una modernizada Gendarmería que no se cuida de descargar sobre poblaciones indefensas una furia digna de mejor causa.

- Y, asimismo, el gobierno no vacila en responsabilizar de todo lo que ocurre al Frepaso. Luego del bochorno televisivo sufrido por Amadeo frente a Auyero, algunos pudieron imaginar que el oficialismo no insistiría en la parafraza, pero el discurso no cambió. Antes bien, fue reforzado con una campaña de afiches del Partido Justicialista "acusando" al Frepaso de impulsar la violencia.

Así, a) el gobierno no se hace cargo de los resultados de su política económica, niega la realidad y sólo trata de buscar chivos expiatorios; b) incapaz de advertir la verdadera naturaleza de las protestas populares -espontáneas y ajenas a todo tipo de subordinación partidaria o sindical-, les asigna una significación conspirativa y reacciona con el ademán autoritario de la represión; y c) obnubilado frente a la posibilidad cierta de una derrota en las próximas elecciones, ha caracterizado al Frepaso como

"el enemigo a voltear" y lo responsabiliza impunemente del clima de desobediencia civil y violencia que vive el país.

Parece claro que los tres factores, sueltos y combinados, constituyen manifestaciones graves de una política peligrosamente pautada por el fundamentalismo de mercado y por una concepción autoritaria del ejercicio del poder. Pero el tercero de los temas, la línea de focalizar en el Frepaso una estrategia electoral de descalificación basada en el infundio, es acaso el que mayor daño puede hacerle al futuro de nuestra democracia, porque para poder desplegarse con éxito necesitaría complicar al resto de los actores políticos. Es la idea de la canallada expandiéndose, imparabile, como una mancha de aceite.

Esto último es un propósito evidente del oficialismo, que especula con que la UCR, por cálculo electoral, no intervenga y se desentienda de los ataques que aquél le hace al Frepaso. Algo presente, por citar sólo un ejemplo, en la manera provocadora e insolente como Duhalde se refirió a los candidatos bonaerenses de ambos partidos: "El doctor Alfonso y... esa señora Mejide". Sin duda, el peronismo confía en que la disputa Frepaso-UCR lleve a ésta a no reaccionar con la debida fuerza frente a las canalladas.

Y sería fantástico que los radicales denunciaran con firmeza la trampa. Hasta ahora no dijeron ni una palabra, pero la lucha común por una democracia más plena cada día espera de ellos una pronta reacción. Porque se trata de la defensa de la democracia, una lucha irrenunciable, compatible con cualquiera que fuere su propuesta electoral. Sin olvidar que también el Frepaso debería reaccionar con mayor vehemencia frente a esta ofensiva oficialista. Porque no es sólo su espacio lo que está en juego.

Carlos Auyero pensó la política como un campo de lo moral. Amadeo, Menem, Duhalde y el Partido Justicialista de los afiches optaron, en cambio, por la ética y la estética de la canallada. •

