

El CHE

y otras rebeldías



Antología II
Cátedra Libre Ernesto Che Guevara

Compiladores y editores

Nilda Redondo
Alejandro Urioste
Eduardo Matta
Diana Moro
Daniela Melchor

El Che y otras rebeldías: antología / Nilda Susana Redondo ... [et.al.]. - 1a ed. -
Santa Rosa : Universidad Nacional de La Pampa. Facultad de Ciencias Humanas,
2013.

334 p. ; 18x25 cm.

ISBN 978-950-863-191-6

1. Estudios Sociales. I. Redondo, Nilda Susana
CDD 303

Fecha de catalogación: 22/02/2013

Universidad Nacional de La Pampa

Rector: Cr. Sergio Baudino

Vice-Rector: Mg. Hugo Alfonso

Facultad de Ciencias Humanas

Decano: Lic. Sergio Maluendres

Vice-Decana: Prof. Beatriz COSSIO

EdUNLPam

Director de Editorial: Rodolfo D. Rodríguez

Octubre de 2014, Santa Rosa, La Pampa

Diseño y arte de tapa: Alejandro Urioste

Imagen de tapa: pintura Mural de Jimena Cabello y Darío Eyheramonho (fragmentos) realizada para los 40 años de la muerte del Che, en Santa Rosa, La Pampa. 17 mts (ancho) x 3,8 mts (alto)

Diseño y diagramación interior: Ramiro M. Rodríguez Carámbula

Impreso en Argentina

ISBN: 978-950-863-191-6

Cumplido con lo que marca la ley 11.723

EdUNLPam - Año 2014

Cnel. Gil 353 PB - CP L6300DUG

SANTA ROSA - La Pampa - Argentina

*Agradecemos a
Mirta Maraschio
y Roberto Ottaviano*

Prólogo. Desandar el genocidio.....	9
Aulas vigiladas	13
por Nilda Redondo	
Rodolfo walsh: <i>La Granada y La Batalla</i>	19
por Nilda Redondo	
Miguel Ángel Bustos. <i>Visión de los hijos del mal</i>	37
por Nilda Redondo	
Los condenados de la tierra	61
por Alejandro Urioste	
Carlos Marx: <i>Tesis sobre Feuerbach</i>	79
por Rubén Dri	
Walter Benjamin: <i>Tesis sobre el concepto de la historia</i>	111
por Sebastián Scolnik	
Los anarquistas en La Pampa	129
por Jorge Etchenique	
Marxismo y feminismo I: Flora Tristán y <i>El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado</i> de Federico Engels.....	137
por Alejandra Ciriza	
Marxismo y feminismo II: Alejandra Kollontai, Clara Zetkin y Rosa Luxemburgo	159
por Alejandra Ciriza	

Rosa Luxemburgo	177
por Luis Mattini	
Pasado y Presente (1964-1973).	
Entre la base de fábrica y el peronismo	191
por Nilda Redondo	
Del Cordobazo a Villa Constitución	215
por Alejandro Urioste	
Diez años de 2001	237
por Sebastián Scolnik	
América Latina: los nuevos conflictos sociales	279
por Sebastián Scolnik	
Los autores	293
Lo que seguimos haciendo	297

Introducción

Desandar el genocidio

Parecía que no. Que ya estaba. Pero vinieron ellos¹ y escribieron que se haría un homenaje al “pedófilo” y apologista de la trata de “blancas” Rodolfo Walsh. Pidieron de manera anónima que se prohibiera la actividad, que entendían era un homenaje. Nunca se pudo constatar la fuente; pero por doce horas un medio virtual se hizo eco de esa operación de inteligencia orientada a llenar de mierda la memoria, como hubiera dicho Paco por boca de uno de sus personajes de *Los Pasos Previos*.

La intención era prohibir, silenciar a la vez que distorsionar: convertir un diario personal, hallado entre papeles dispersos en la ESMA y publicado por otro a fines de los 90, en el instrumento de una nueva descalificación.

Esto me hizo pensar y decir en la conferencia que igualmente se llevó a cabo, que el enemigo no ha cesado de vencer, recordando así las palabras de Walter Benjamín en sus tesis acerca del concepto de la historia. Pero también revalorizar

1 En mayo de 2014, un oficial del Ejército que vive en la capital pampeana, realizó una celebración de la obra política de Jorge Rafael Videla en su cuenta de Facebook. Destacó que aquel hombre había encabezado el golpe de Estado de 1976, y que era responsable por la muerte y desaparición de miles de personas a la vez que de evitar que el comunismo hubiera llegado al poder (*La Arena* 12/07/14, 12).

El 25 de junio apareció en un diario virtual pampeano, bajo el titular “Polémica en la UNLPam”, el anuncio de que una supuesta ONG había solicitado a las máximas autoridades de la Universidad que se impidiera la realización de la charla “Rodolfo Walsh: Prefiguraciones de la libertad”, a cargo de Nilda Redondo, a concretarse el jueves 26. Acusaban a Rodolfo Walsh de “abusador de prostitutas y pedófilo confeso”. Era una ONG inexistente autodenominada “Sin clientes no hay trata”; no había pedido de tal censura por escrito y con firma sino que se trataba de un correo enviado en cadena; la falsa noticia fue bajada al día siguiente por pedido de las autoridades de la Facultad de Ciencias Humanas a la que pertenece la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara, luego de que se hubiera constatado el carácter apócrifo de la ONG.

En el Diario *La Arena* del 11 de julio es título de tapa “El jefe del Regimiento de Toay reivindica el terrorismo de Estado”. El teniente coronel Sergio Fabián Franzoi difundía en las redes sociales, por ejemplo, que los padres de Juan Cabandié (nieto recuperado N° 77, hijo de detenidos-desaparecidos) vivían y agregaba “sigamos restando de la lista” (12).

cómo se pone en acto cada vez el litigio contra los opresores, los vencedores, los que aplastaron y aún quieren aplastar la voz, las voces, que una acendrada práctica social de genocidio logró acallar, convertir a la musitación. Recordé también una vez más lo dicho por Mijail Bajtin, eso de que todos los sentidos tendrán su fiesta de resurrección. Las voces, en algún momento, vuelven a ser escuchadas: es una expresión que da fortaleza porque es una creencia en la pervivencia de la verdad y la justicia. Un pensamiento ético que arraiga en sentidos enunciados desde determinados principios ineludibles.

Otro concepto que parece necesario despejar, buscarle sostenes permanentemente, es el de genocidio. ¿Hubo genocidio o no en Argentina durante la década de los 70 y 80 del siglo XX? ¿Hubo guerra?; ¿ejércitos del pueblo?, ¿procesos insurreccionales?, ¿ascenso de la lucha de clases? ¿estado prerrevolucionario?. ¿Cómo fue esa sociedad genocidada?, ¿qué cosas de ella nosotros nos perdimos?, ¿no sabemos?, ¿las cortaron de cuajo?, ¿las podemos recomponer?. ¿Desandaremos lo andado por los caballos de la Apocalipsis que Gelman veía en su *Anunciaciones*; ese Juan Gelman que lloraba con su poesía preguntando cuánta sangre han derramado en mi-su país?

¿Estamos “banalizando” la palabra genocidio? ¿Tenemos precisión epistemológica al respecto? ¿Es o no es genocidio? ¿Y los sobrevivientes? ¿Y los que resistieron? ¿Puede un genocidio ser en realidad un intento al que se le combate, se le da litigio permanentemente como ha sido en Argentina desde 1977? ¿Y las luchas obreras en pleno terrorismo de Estado? ¿Y las Madres de Plaza de Mayo que desde el año del golpe, 1977, comenzaron a ocupar el espacio público con sus rondas a esa plaza? ¿La misma prensa clandestina de Rodolfo Walsh de los años 76 y 77? ¿Los exiliados de dentro y los exiliados de fuera?

¿Y las Aulas Vigiladas? El efecto que causó la exclusión de profesores, estudiantes, las quemaduras de libros, su ocultamiento; la ignorancia en la que se educó a dos generaciones respecto del marxismo, el anarquismo, las luchas del pueblo, la guerra

Algunas cámaras de comercio de La Pampa, el 17 de julio declaran —a propósito de la inseguridad— que los organismos de derechos humanos defienden a los delincuentes.

Son significativas todas estas actuaciones, algunas enmascaradas y otras con autores explícitos. Parecen encuadrarse en las formas de contrainsurgencia recomendadas por Osiris Villegas en su libro *Guerra Revolucionaria Comunista* (1962) porque allí se le da mucha importancia a la lucha ideológica a desarrollar en las áreas de comunicación, educación y cultura como asimismo en los niveles jurídicos. Pero sobre todo, estas expresiones buscan la construcción de una determinada verdad: la de los vencedores; una autoamnistía civil por los horrores cometidos y la glorificación de su práctica social de genocidio que, entre otras cosas, incluye la deformación de la memoria y el desprestigio de los victimados.

revolucionaria? El oscurantismo que impuso la censura y la práctica vigilante de *Subversión en el ámbito educativo (conozcamos a nuestro enemigo)* de 1977? ¿Cuáles fueron las consecuencias de ese impacto que se sumaba al terror sembrado en el seno de la sociedad con los secuestros, las torturas, la cárcel, el despido de los trabajos? ¿Cómo actuó en la formación de formadores que multiplicaron sus carencias al conjunto de la sociedad? ¿No se configura así un olvido cuidadosamente planificado?

Esto es contra lo que la cátedra Ernesto Che Guevara trabaja. Para desandar el genocidio. Para provocar esa mirada de quiebre del pasado. Nosotros mismos colocados en situación de desandarnos permanentemente. No olvidar; no para vengarnos —en todo caso, será ser justos cuando corresponda y no venerar a los mimetizados— sino para guardar la lucidez de los que siempre tienen que andar desandando caminos ciegos. Pensar. Actuar. Pensar con palabras que actúen como cristales múltiples y permitan ver un poco, vislumbrar.

La cátedra, sus temas, sus palabras no están todas en los libros porque los libros fueron ocultados, quemados y tergiversados. Esto hace que no nos alcance con la cultura escrita. Cuando ha habido guerra y genocidio; muertes y torturas; prohibiciones y censuras, se han generado clandestinamente corrientes de resistencia que no podían escribirse porque hacerlo costaba la vida, entonces, todo no está en los libros. Ni debiera estarlo.

Los artículos que hoy publicamos se refieren a esta apuesta: desandar el genocidio. Por eso anarquistas, marxistas, Pasado y Presente, Villa Constitución, los condenados de la tierra. Por eso Rodolfo Walsh y Miguel Angel Bustos. Así, para pensar nuevamente: Tesis sobre Feuerbach y Acerca del concepto de la historia. Así, con las mujeres, el feminismo, la sexualidad y la revolución: Alejandra Kollontay, Clara Zetkin, Rosa Luxemburgo. Para cada vez más conocer a nuestro enemigo, Doctrina de la Seguridad Nacional: mundo occidental y cristiano; cómo salirnos de su tiempo y de su espacio, cómo lograr amarnos y ser libres de sus opresiones. No ser el sujeto obediente que esperan. Ser críticos y capaces de elegir en libertad.

Pensamos, leemos, hablamos, decimos las palabras para estar en este mundo, en la situación actual con nuevos personajes y nuevas formas de consistir y resistir: nuevos conflictos sociales. La mirada desde el presente hacia un pasado que sí nos interesa y es el propio.

Aquí está nuestra insistencia.

Nilda Redondo

Directora de la Cátedra libre Ernesto Che Guevara

Facultad de Ciencias Humanas - UNLPam

Aulas vigiladas 1977-2014²

Nilda Susana Redondo

El 27 de octubre de 1977, el Ministro de Cultura y Educación de la Nación, Juan José Catalán, determinaba, por Resolución N° 538, la distribución, en todos los establecimientos educativos del país, del folleto titulado “Subversión en el ámbito educativo (Conozcamos a nuestro enemigo)”. Delegaba en los directivos la responsabilidad de su difusión entre los docentes, administrativos y, en la medida que lo permitiesen “las características de los diferentes niveles de la enseñanza” (4), entre los educandos; los supervisores deberían controlar “el cumplimiento de lo dispuesto”.

En los considerandos se enunciaba que el propósito fundamental era la “erradicación de la subversión en todas sus formas” en nombre “de la moral cristiana, de la tradición nacional y de la dignidad del ser argentino”(3).

Este folleto que ahora analizaré, estuvo en manos de los docentes y ayudó a formar docentes, invadió jardines de infantes, escuelas, colegios y universidades. Fue de amplia circulación. No se entiende por qué no se recuerda demasiado en

2 Algunos aspectos de esta nota fueron destacados por Nilda Redondo en la introducción *La represión en el ámbito educativo*, que realizó al film *Comuníquese, regístrese, archívese* de Nora Anchart (2009), en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, el 18 de septiembre de 2010.

Refiriéndose a la represión en el ámbito educativo recordó el nombre de quien fue decano de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam durante la última dictadura: José Rufino Villareal (Asquini y Dal Bianco, 2008: 81). Ese mismo día a la misma hora el Concejo Deliberante de la ciudad de Santa Rosa lo estaba declarando ciudadano ilustre. Debido a nuestro ejercicio de la memoria, diversos integrantes de la sociedad se manifestaron para que no se lo distinguiera. Finalmente terminó renunciando él mismo al injusto reconocimiento. El periódico independiente *Lumbre* Año X N° 106 de enero de 2011, bajo el título de “Aulas Vigiladas”, desarrolla ampliamente este proceso.

el presente, a pesar de que numerosos trabajos de investigación lo enuncian. Lo peor, presumo, es que en muchos casos continúa actuando en las conciencias y las prácticas cotidianas de la vida escolar.

Está organizado en cuatro capítulos y un Anexo.

El capítulo primero se refiere al comunismo, la guerra, la agresión marxista internacional y la subversión. Destaco que respecto de la “agresión marxista internacional” se dice que se apoya “en una permanente, intensa, vasta y profunda Acción Sicológica a través de la educación, la cultura, los medios de comunicación social, etc” (13). Veamos que en este texto, como en todos los orientados a lo que ellos llamaron guerra antisubversiva, la agresión marxista siempre es internacional, en oposición al territorio que ellos definen como propio: lo nacional, lo occidental, lo cristiano. Es significativo cómo en este documento se centra la mirada en la educación, la cultura y los medios de comunicación social. Lo es, en particular, si recordamos la censura absoluta que se impuso en los medios y en la edición de libros, las grandes quemaduras de libros que se realizaron, la “Operación Claridad” implementada en todo el sistema educativo entre 1976 y 1977, que trajo como consecuencia despidos masivos, secuestros, detenciones, impedimento liso llano para ser estudiante o docente.

La magnitud genocida se pone en evidencia cuando se habla de lo que suponen quieren hacer los otros, los enemigos marxistas: “destrucción de las estructuras de nuestro sistema de vida”, “socavar los cimientos de nuestras instituciones y destruir nuestros valores con mayor o menor grado de recurrencia a la lucha armada” (15). Aquí se comienza a develar lo que no dicen explícitamente, aunque lo dejan entrever páginas más adelante, en el capítulo II: ya no hay guerrilla, o si existe está dispersa. Del PRT se dice que está desgastado, que tiene “incapacidad para ejecutar acciones de envergadura” y “que sus acciones armadas han disminuido sensiblemente” (34); de Montoneros se realizan afirmaciones semejantes: “en este momento está sufriendo una profunda recesión en sus filas” (38).

A lo largo de todo el documento las organizaciones revolucionarias van a ser llamadas “Bandas de Delincuentes Subversivos Marxistas” (27) (BDSM); y se va a hablar de la “delincuencia subversiva” urbana y rural (23). En el capítulo II se hace una breve historia del PRT-ERP, Montoneros, y FAR y sus respectivas organizaciones de trabajo en el seno del movimiento estudiantil: Juventud Guevarista, Unión de Estudiantes Secundarios (UES) y Juventud Universitaria Peronista (JUP). Así es que progresivamente vamos a terminar hablando de la educación, de los docentes, los educandos, y las concepciones pedagógicas que ellos consideran no ya disolventes sino lisa y llanamente subversivas. Como que sí lo eran no

solo para el terrorismo de Estado desplegado ya desde 1976, sino también para las clases dominantes de Argentina ancladas en sus jerarquías, su desigualdad, su normalidad, su silencio.

Al concluir este Capítulo II se enumeran las reivindicaciones “subversivas” de las agrupaciones estudiantiles organizadas en tres secuencias que consideran progresivas. Algunas de ellas:

- a) “Que no haya limitación para el ingreso”; “que todos puedan estudiar”, “que exista autonomía universitaria”; “que se atiendan las necesidades estudiantiles”; “comedor universitario”; “aumento del presupuesto universitario” (41).
- b) “Las injusticias sociales”; “que el gobierno de las Universidades corresponde a los estudiantes o que por lo menos sea tripartito” (42).
- c) “Por el retiro de la policía de las universidades”; “por la libertad de los obreros y estudiantes presos”; “que no se realizan cursos para los que trabajan”; “repudio a la dictadura”(43).

Si miramos estas consignas de la lucha estudiantil desde el Anexo del Documento, veremos que el punto de vista adoptado es prerreformista, es decir que se está pensando como “sana” a la universidad de la oligarquía contra la que se rebelaron los estudiantes de la Reforma Universitaria de 1918, expresión latinoamericana de clases medias emergentes que se manifestaron por la autonomía, el gobierno tripartido igualitario de docentes, estudiantes y graduados, los concursos y las cátedras paralelas, la libertad de cátedra, la unidad obrero-estudiantil. Las consignas seleccionadas y entrecomilladas en el folleto ponen en evidencia que la política universitaria instrumentada por la dictadura estaba orientada a evitar que los trabajadores asistieran a las universidades, que los estudiantes tuvieran voz y voto, además de apresar a estudiantes y trabajadores y querer educarlos en el silencio y el miedo, en el marco de gobiernos de facto, dictatoriales y represivos. Todo, en nombre de la civilización occidental y cristiana.

El Anexo tiene una “Sinopsis histórica del movimiento estudiantil en las universidades”. Presenta a la Reforma de 1918 como una directa consecuencia de la Revolución Rusa de 1917, por lo tanto un momento de avance de la subversión en las universidades, detenido, congelado, limitado en los siguientes períodos que, según este documento, fueron “anticomunistas”: 1946/1955; 1966/1969; 1974/75; el golpe militar de 1976. No deja de registrarse el ascenso de la lucha revolucionaria, el surgimiento de una nueva izquierda desde 1968, y los efectos del Mayo Francés y el Cordobazo argentino (66): “Las experiencias de mayo de 1968, con las revueltas obrero-estudiantiles en PARIS, crea en las izquierdas una “Nueva

Conciencia revolucionaria”, que es desarrollada durante la ejecución de lo que se denominó “el CORDOBAZO”. Se señala que trajo dos consecuencias centrales: la confluencia de fuerzas obreras y estudiantiles y la unificación “en la lucha de las corrientes estudiantiles de izquierda más radicalizadas”(66).

Queda claro el papel de la llamada “Misión Ivanissevich”, Ministro de Educación de la Nación del gobierno de María Estela Martínez de Perón en 1974 (Oscar Ivanissevich ya había ocupado este cargo durante el primer gobierno de Juan Domingo Perón); se destacan acciones como la del rector interventor Ottalagano en la UBA quien determina “la introducción de efectivos policiales dentro de las casas estudios para asegurar el orden” (69). Según el documentos estas medidas represivas posibilitaron el desarrollo de la actividad académica.

¿En qué consistiría la actividad académica y cuáles serían los modelos de educación que se tenía como referencia cuando se indica en detalle las diversas formas de la subversión en la pedagogía misma?. Es evidente que se piensa en sujetos aislados y sumisos, dominados por una cadena jerárquica que parte de la base de que los docentes son superiores a los alumnos y alumnas, que para aprender se debe estar callado, no politizarse, no tener sensibilidad social ni solidaridad de ningún tipo ni con pares ni con otros más débiles, no organizarse ni saber cómo hacerlo, ser cristiano, capitalista, occidental, para lo cual desde pequeño se debe estar educado en la capacidad de soportar la opresión.

Es interesante detenernos en cómo se considera que actúa la subversión en los niveles preescolar y primario: los maestros “inciden sobre las mentes de los pequeños alumnos, fomentando el desarrollo de las ideas o conductas rebeldes”(48). Se habla de “una notoria ofensiva marxista en el área de la literatura infantil” en la que se propone que el niño debe educarse en la “libertad y la alternativa”. Obsérvese que estas últimas comillas están puestas en el documento: ellos colocan “libertad”. Es subversivo enseñar a los pequeños a “no tener miedo a la libertad”, dice, “que los ayuden a querer, a pelear, a afirmar su ser”. Luego se sostiene que en el ciclo primario se avanza en modificar la escala de valores tradicionales, que se detallan así: familia, religión, nacionalidad, tradición (49).

En los niveles secundarios y terciarios, se busca que los estudiantes se conviertan en enemigos de la paz, amigos de los disturbios y fanáticos de una “ideología ajena al ser nacional”. Son especialmente peligrosos, los preceptores, los docentes críticos y la bibliografía marxista (51). En este caso es importante recordar los libros censurados y quemados, la bibliografía expresamente prohibida, las áreas del conocimiento obturadas por el Estado Terrorista. En el documento se considera que la “libertad académica” es el escudo de los docentes marxistas para trabajar sus

ideas e imponer su bibliografía. Por eso el index —índice de libros prohibidos— que se publicaba hasta en la revista *Gente* de la época.

Finalmente se afirma que en el nivel universitario estas prácticas se agudizan.

Son responsabilizadas todas las agrupaciones estudiantiles de nueva izquierda y las gremiales. Así es como se considera que los movimientos de fuerza docente van en detrimento de la educación porque dan el mal ejemplo de la indisciplina a los alumnos, se pierden clases y se incumplen los programas (54). Este documento del Terrorismo de Estado tiene esta fe: “En los momentos actuales y con la suspensión temporaria de la actividad gremial, es de esperar que la docencia, con conocimiento claro del problema subversivo, reflexione sobre la actividad a asumir en el futuro, para que definitivamente se logre un gremio auténticamente representativo y que, ajeno a influencias extrañas, convierta en realidad las justas aspiraciones de los profesionales de la educación”(55).

En el capítulo IV “Construir el futuro” se señala que “es en la educación donde hay que actuar con claridad y energía, para arrancar la raíz de la subversión” (59).

Efectivamente esa fue la noche de los lápices, ese fue la Operación CLARIDAD; ese fue el secuestro propiamente en su escuela, del preceptor poeta Roberto Santoro, fue la toma por asalto de la escuela Agrotécnica de Jacinto Arauz, La Pampa. El golpe a los libros.

Hoy

Es interesante pensar por qué aún hoy, a casi 40 años del golpe de Estado, cuesta tanto que las instituciones educativas del ciclo obligatorio piensen a sus alumnos y alumnas como a otros seres de los que tienen que aprender, “soporten” su capacidad de organizarse; estén dispuestos a que se politicen. ¿Por qué ese afán de uniformarlos, colocarlos en el orden de los horarios y las aulas, solo las aulas, dentro de las aulas?. ¿Por qué, en general, ni la memoria se revisa; quiero decir no se habla de los campos de concentración, los secuestros, torturas y muertes, los exilios, las censuras, las quemas de libros?. ¿por qué aún no se ha resarcido a todos los que fueron impedidos de trabajar, cesanteados, excluidos, inhabilitados del sistema educativo durante la última dictadura?. No se revisa los saberes que no se tienen producto de lo que estaba prohibido en los estándares educativos de largo plazo, tal como lo pensaron para el futuro nuestros represores?.

¿Por qué se sigue pensando que se pierden días de clase cuando se para en vez de pensar que se gana en enseñar cómo organizarse y en el desarrollo de formas de lucha?.

Preguntarnos estas cuestiones a la luz del folleto “Conozcamos a nuestro enemigo”, puede ayudarnos a abrir una contravoz en la contraluz. Desandar daños producidos en nuestras prácticas sociales y educativas, en nuestras conciencias y en nuestros cuerpos. Además, conocer lo que fue negado a dos o tres generaciones. Retomar el sentido que Paulo Freire le daba a *La educación como práctica de la libertad*.

Bibliografía

ANCHART, Nora (Dir.). *Comuníquese, regístrese, archívese*. Documental (2009).

ASQUINI, Norberto y DAL BIANCO, Luis. “La Universidad nacional: entre el peronismo y la dictadura (1973-1983)”. *La Universidad de La Pampa 50 años de historia*. Silvia Crochetti (ed). Santa Rosa, La Pampa: EdUNLPam, 2008. 51-100.

FREIRE, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*. México: siglo XXI, 1996.

MARTÍNEZ, Juan Carlos. “Aulas Vigiladas”. *Lumbre* Año X N° 106 (Enero 2011):8-14.

Subversión en el ámbito educativo (conozcamos a nuestro enemigo). Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación, 1977.

Rodolfo Walsh: *la granada y la batalla*. Configuración del sujeto deleznable³

Guerra Revolucionaria Comunista Osiris Villegas. 1962

La Granada y La Batalla de Rodolfo Walsh. 1965

Nilda Susana Redondo

Rodolfo Walsh escribe dos obras de teatro que se publican en 1965. Ambas, *La Granada* y *La Batalla*, constituyen agudas expresiones de la ideología de la Doctrina de la Seguridad Nacional (Ageitos 2011; Ranaletti 2005; Urioste 2013) que se estaba pergeñando en Argentina, en el marco de la Guerra Fría; agudizada esta luego del triunfo de la Revolución Cubana (1959) y realmente alarmada a partir de las primeras experiencias guerrilleras desarrolladas en Argentina: Uturuncos (1959) (Baschetti 1997) y El Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) (1964) (Rot 1997; 2000). Asimismo, representan intensas formas de resistencia y prefiguraciones de otros mundos, aún en las situaciones límites de opresión.

En *La Granada* se despliega fundamentalmente el trabajo de disolución psicológica que el terror estatal produce en las subjetividades a partir del método de control y espía de cada una de las particularidades de la vida de las personas. Este trabajo se realiza sobre el sentido común de la conciencia colectiva, los prejuicios, la conversión de lo privado en público, la sexualidad, la vida familiar, el tipo de vínculos que se desenvuelven con madres, padres, hermanos, parejas; se busca el conocimiento detallado de qué hace el sujeto en su tiempo libre. En síntesis, se persigue un control extremo al punto de eliminar todo margen de libertad en la construcción de la vida futura y así, constituir una sola versión, negativa, del pasado del sujeto y desvalorizarlo.

Este proceso es el que se opera sobre el protagonista de *La Granada*: el soldado que no puede retirar su dedo de la espoleta de la granada porque si lo hace,

3 Las hipótesis de este artículo fueron expresadas en la conferencia *Rodolfo Walsh "Prefiguraciones de la libertad"* realizada por Nilda Redondo en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, el 26 de junio de 2014.

explota. Se lo acusa de traición y su defensor avanza en el proceso de humillación con la excusa de salvarlo, hasta tal punto, que en ese instante, el soldado ofendido se libera rechazando la defensa que le brinda su jefe.

La derrota del sujeto dominado se produce cuando se odia a sí mismo; mejor dicho, es dominado porque se odia a sí mismo. De este modo, Walsh expone el método de control psicológico que los Servicios de Inteligencia han desarrollado y desarrollan para confundir, amedrentar, vigilar, aislar, tanto a cada sujeto, como a los colectivos sociales.

Esta situación de guerra permanente es el triunfo del terror impalpable que se extiende como una lava sobre la sociedad. Se rompe cuando desaparece el miedo. En la obra de teatro, uno de los personajes, Fuselli, el técnico en desactivar explosivos, porta el discurso de la fascinación por la guerra, la muerte, la violencia. Esa violencia es la de los campos minados de bombas que pueden ser activadas cuando menos se lo espera. El mismo Fuselli tiene en su espalda una bala explosiva, por lo que debe escapar de todo tipo de afecto, en particular, de las palmadas. Es decir, la simpatía, sostiene él mismo, es la que lo puede hacer explotar. Justamente, la propaganda que él realiza de este tipo de terror lo lleva al aislamiento y, de esa manera, el sujeto estará domesticado, derrotado, sin fuerzas.

En *La Batalla*, se despliega el discurso propio de la Doctrina de la Seguridad Nacional, asentado en el anticomunismo, en la necesidad de considerar dentro del mismo territorio al enemigo rojo. Es la defensa del mundo libre contra el totalitarismo, del mundo occidental y cristiano: el orden, la jerarquía, la patria, la familia. En esta obra de teatro, Efrain personifica la voz del guerrillero, héroe de una guerrilla perdida, destrozada, que nos remite a las imágenes del EGP masacrado en Salta a inicios de 1964. La violencia de este guerrillero no es oscura y difusa como la violencia fascista de *La Granada*. Él expresa otro tiempo, otra historia; debe existir para oponerse a toda la estructura armada por los ejércitos, las fracciones del ejército en el poder, las burguesías, sus fracciones de clase.

El autor, Rodolfo Walsh, apuesta a una posibilidad redentora por fuera del juego que propone el generalísimo de *La Batalla*: ejercer finalmente el control sobre todos los sectores y absorber a futuro cualquier posible cambio verdadero.

En cambio Osiris Villegas, quien en 1962 publica, en primera edición de la Biblioteca del Oficial del Círculo Militar Argentino, su libro *Guerra Revolucionaria Comunista*, argumenta a favor del control anticomunista y desarrolla los conceptos fundamentales a los que recurrirán los futuros genocidas argentinos. Los títulos de

los sucesivos capítulos ponen de manifiesto claramente el sentido del texto: I El Imperialismo ruso-soviético; II La ideología revolucionaria (referida al marxismo y al leninismo); III Comunismo y anticomunismo; IV Los errores de las democracias; V Guerra revolucionaria comunista; VI Origen y evolución de la guerra revolucionaria; VII Proceso de la guerra revolucionaria; VIII Nueva concepción de la guerra; IX Éxitos alcanzados por la nueva concepción; X Situación estratégica actual; XI La dinámica revolucionaria comunista; XII El enemigo y sus métodos de acción; XIII La lucha contrarrevolucionaria; XIV las Fuerzas Armadas y la guerra revolucionaria.

Aparece usada la expresión “Guerra Revolucionaria” con una connotación negativa y se convoca a los guardas del orden a contrarrestarla. El contenido ideológico de esa guerra es el comunismo sustentado en el marxismo-leninismo materialista y ateo. Este enemigo parte de la Unión Soviética y, en el momento de la escritura, se encuentra en el marco de la Guerra Fría, por lo que las formas de la contrarrevolución adquieren un carácter novedoso en el sentido de prescindir de los límites territoriales para permearse en el seno de la sociedad. Hay tres mundos: el comunista; el libre, occidental y cristiano; y el neutro. América debe permanecer en el “mundo libre” debido a que la conquista europea ya la coloca allí por su tradición religiosa y étnica. La democracia es algo de lo que hay que desconfiar porque permite avanzar a los comunistas.

En 1962, se había producido un golpe “discreto” al presidente Arturo Frondizi, se lo había apresado en la isla Martín García y reemplazado por José María Guido (1962-1963), el presidente del senado, títere del las FFAA. Osiris Villegas fue Ministro del Interior de esta gestión (de mayo a octubre de 1963). Luego ganó las elecciones —con proscripción del peronismo, tal como venía siendo desde la “Revolución Libertadora” en 1955— Arturo Illia de la UCRP (Unión Cívica Radical del Pueblo). En 1966, el general Juan Carlos Onganía fue impuesto por un golpe de Estado; su gestión duró hasta 1970 en que fue reemplazado por el general Marcelo Levingston luego por Alejandro Agustín Lanusse hasta el triunfo electoral del justicialista Héctor Cámpora por el FREJULI (Frente Justicialista de Liberación Nacional), en marzo de 1973. Durante el gobierno del dictador Onganía se manifestaron nuevamente en su seno las disputas entre grupos de militares liberales y otros nacionalistas “desarrollistas”, todos anticomunistas contrainsurgentes, lógicamente. Osiris Villegas, perteneció a este grupo como puede comprobarse en su libro de 1962; fue designado responsable del CONASE (Consejo Nacional de Seguridad) en 1968-1969, es decir, que organizó intelectualmente la represión contra los trabajadores de la CGTA (Confederación General del Trabajo de los Ar-

gentinos), de la que participaba Walsh; además, llevó adelante la represión de la insurrección popular obrero-estudiantil del 29 de mayo de 1969, conocida como el Cordobazo (Caraballo y otras 1999; Brennan y Gordillo 2008).

En 1984, lo veremos patrocinando, ante el Consejo Supremo de las propias FFAA, al General Ramón Camps,⁴ quien cumplió un papel protagónico durante el terrorismo de Estado, primero como Jefe de Policía de la provincia de Buenos Aires y, desde 1977, como Jefe de la Policía Federal. Fue responsable de varios de los campos de concentración de esa provincia.

Sabemos que Rodolfo Walsh se incorporó a las FAP (Fuerzas Armadas Peronistas) aproximadamente en 1969, luego de su experiencia como responsable del diario de la CGTA; en 1973, se sumó con un grupo de compañeros de las FAP, a Montoneros. Aunque en disidencia con la cúpula desde 1975, permaneció en sus filas hasta su asesinato y desaparición el 25 de marzo de 1977. El día anterior había repartido, “sin esperanza de ser escuchado”, su *Carta abierta a la Junta Militar*. Su cuerpo aún permanece inhallado (Redondo 2001; Jozami 2007).

El dominio de las subjetividades

Teniente:

Hay que mantener la calma. Aquí hacen falta nervios de acero. Usted no se mueva, soldado. No suelte la granada ni cambie el dedo de posición. Sobre todo no piense, concéntrese en su pulgar. En este momento el ejército está pensando por usted (244-245).

Fuselli:

Usted ya no prefiere. Obedece. Sus preferencias se han hecho pedazos, y no hay que

4 El 19 de enero de 1984, el decreto 280 del gobierno de Raúl Alfonsín ordenó la detención del general Camps. El 12 de marzo de 1984, el Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas dispuso su prisión preventiva rigurosa. En 1986, la Fiscalía General lo acusó de 214 secuestros extorsivos con 47 desapariciones, 120 casos de tormentos, 32 homicidios, 2 violaciones sexuales, 2 abortos provocados por torturas, 18 robos y 18 sustracciones de menores. En ese mismo año, la Cámara Federal lo encontró culpable de 73 casos de tormentos seguidos de asesinatos y lo condenó a 25 años de reclusión con degradación e inhabilitación a perpetuidad. El 30 de diciembre de 1990, el presidente Carlos Saúl Menem firmó el indulto N° 2741, causa N° 44/85: «Causa incoada en virtud del decreto N.º 280/84 del PEN», que dejaba en libertad a todos los responsables de crímenes de lesa humanidad cometidos durante la dictadura: Jorge Rafael Videla, Emilio Eduardo Massera, Orlando Ramón Agosti, Roberto Eduardo Viola y Armando Lambruschini (quienes habían sido condenados el 9 de diciembre de 1985) y también a Ramón Camps (Caiati, María Cristina. “No olvidar, aunque se hayan muerto” y “Para una galería de genocidas: semblanza del extinto general Ramón “Chicho” Camps”).

lamentarlo, porque no valían gran cosa. Ah, mi Dios, ¿cómo explicarle? (El soldado se enjuga una lágrima) Llore. Eso ya indica una toma de conciencia (...) (249).

La Granada
Rodolfo Walsh

En *La Granada* se trabaja detallada y progresivamente el proceso de desvalorización a que se somete al soldado: el Teniente le pide que no piense y Fustelli, que obedezca pero destaca que, después de todo, sus preferencias carecían de valor. Además, a lo largo de la obra se reconstruyen escenas de la vida privada del soldado y luego finalmente quedan concentradas en un escrito elaborado por un “Servicio Combinado de Inteligencia”, material que el capitán piensa publicar “en un librito para la Biblioteca del Oficial”; se llama “Vida y muerte del soldado Aníbal Gutiérrez” (277).

El Capitán Aldao acusa al soldado de inteligente, inestable emocional, “afecto al dinero y a las mujeres”, que “reúne las características clásicas del espía” (276). Esta última acusación es falsa en la obra de teatro; pero lo que se ha espionado del soldado se presenta como verdadero, por los relatos anteriores o las escenas que se han alternado. El grito de dominio máximo del capitán es:

Capitán (golpeando la barricada con el puño)

¡No quiero ser interrumpido! ¡Afirmo que el soldado es un neurótico, un asocial, un espía! Y lo probaré. He trabajado en esto toda la tarde de ayer, toda la noche. (Saca del portafolios un enorme cartapacio y lo arroja sobre la barricada.) ¡Aquí está el resultado! ¡La vida entera del reo! ¡Lo más escondido, lo más insignificante, cosas que hasta él mismo ignora! ¡La radiografía del soldado, las entrañas, las fantasías, el prontuario del soldado! ¡Todo! (276-277).

El acusador, el Capitán Aldao, avanza realizándole preguntas que ponen en evidencia que conoce la vida del soldado, los aspectos malos de su vida: que quiso matar al padre, que no lo ayudó a conseguir trabajo, que se murió de pena; que quiso robarle la novia al amigo; así es como el soldado es seducido por el poderío de la información y continúa preguntándole acerca de otros detalles de su vida y de sus sueños —como por ejemplo que le hagan un monumento—. Finalmente el Coronel que coordina ese tribunal de acusación lo hace callar y le ordena “no innovar para nada en su existencia, que está sujeta a la decisión de este tribunal, o del juicio de Dios, o de lo que a mí se me cante o se me chifle” (282).

Su defensor, el Teniente Strauss —acusado por el Capitán Aldao de intelectual, de difundir doctrinas militares que no son como las propias “occidentales y cristianas” (274)— es quien desvaloriza a tal punto al soldado para tratar de que no se lo condene a muerte, que finalmente termina produciendo el rechazo y así Aníbal Gutiérrez se humaniza: “Así no quiero ser salvado. Yo sé que el teniente lo hace por mi bien, y le agradezco, pero así no quiero. Parece que estuvieran discutiendo si un pedazo de carne...está podrido y hay que tirarlo...o si todavía pueden aguantar el olor...” (286).

El teniente había dicho del soldado, haciéndolo llorar por sus dichos, que era un “pobrecito”, “con un cerebro de gorrión, y las mañas de un gato y la rijidosidad de un monito en primavera”; “un cabecita negra, un raterito”; “Todos éstos vienen de familias de borrachos”; “a ver si el ejército tiene que andar cuidando la inocencia de las muchachitas” (286). Se incluye todo un glosario de calificativos que expresan un desprecio de clase social, con la consabida alusión al peronista, pobre, de poca inteligencia, con mujeres dudosas en su moral sexual.

La toma de conciencia del soldado le permite dejar de lado su ansia de monumento porque “el monumento de uno es uno mismo” (287), y perder todo interés por el libro que confeccionaron los Servicios de Inteligencia del Estado porque “la vida de nadie está en papel escrito” (288).

La obra desnuda el mecanismo de construcción del sujeto deleznable en el marco de la Guerra Fría. En este caso, no se trata de un guerrillero o un enemigo político como en *La Batalla*, sino del soldado: él es quien sufre a las Fuerzas Armadas, institución jerárquica y autoritaria, centrada en la sumisión y en la despersonalización del sujeto obediente.

Quienes se enfrentan en la defensa y acusación del soldado son alegorías de dos tendencias internas del Ejército Argentino de ese período histórico: los azules y colorados; todos antiperonistas y anticomunistas. Seguramente todos se consideran del mundo “libre” “occidental y cristiano”, pero entre ellos hay diferencias. Por ello, el Capitán dice que el Teniente Strauss es un intelectual que trae doctrinas extranjeras “porque esto no es Indochina, ni es Argelia, ni es el Vietnam” (274). Es decir, los lugares en los que los Franceses colonialistas y luego los norteamericanos imperialistas habían desarrollado sus saberes de tortura y exterminio contra los ejércitos populares de liberación.

El soldado también está instruido en la necesidad de ataque a la subversión comunista (240). En todo caso, el Teniente impulsa la actualización de los instrumentos para poder llevar adelante una guerra antsubversiva y vencer no solo a la guerrilla sino la mística construida en torno a ella. La excusa para la reflexión respecto de las formas de lucha contra el enemigo marxista organizado en guerrillas

—Strauss recuerda a Cuba recientemente revolucionada (1959)— es la granada, pero en lo profundo es el culto al coraje, el miedo, el amor a la muerte indistinta y la sumisión, la despersonalización del sujeto. La respuesta del soldado es una opción existencial por la libertad a partir de la afirmación de la autoconciencia, en un momento de gran aislamiento.⁵

La glorificación de la muerte

Teniente (sin oírlo)

El verdadero granadero no se limita a arrojar la granada y quedarse en la trinchera, tapándose los oídos y mirando para otro lado. ¡No, corre detrás de ella, como queriendo alcanzarla, para estar ahí con la bayoneta dos segundos después de la explosión y recoger en la hoja ensangrentada el fruto de su coraje! ¡Eso es lo que aquí se necesita! (...) (241).

Rodolfo Walsh
La Granada

El comentarista de la muerte es Fuselli, el técnico en explosivos. Él es quien deja en claro al soldado que ya nadie va a acercársele porque “el miedo es sólido” (247) y opera como un muro. Sostiene que todos llevan en sí una granada, pero no son conscientes de ello; la ventaja del soldado es que sí sabe. A partir de esa conciencia está solo, ya nadie se le acercará. Fuselli está fascinado por las armas que producen la muerte, sostiene que las cosas que matan son bellas: “Un sable es hermoso brillando al sol. Un tanque es más hermoso que un Cádillac. Y uno de esos aviones a chorro que pasan como flechas es más lindo que cualquier cosa que pueda verse en el cielo” (250).

Fuselli no ha sido un soldado honorable porque ha huido del peligro por lo que lleva una bala explosiva en la espalda. Su análisis es que nadie puede escapar de su destino aunque él haya querido hacerlo al dar la espalda al peligro. Su concepción existencial es contraria a la que asumirá en el final de la obra, el soldado.

5 Esta capacidad de elección que finalmente demuestra tener el soldado es una fundamentación anticipada en contra del concepto de obediencia debida convertida en la ley 23.521, el 9 de junio de 1987, durante el gobierno del radical Raúl Alfonsín (Ageitos 218-219). Hasta el 2003, junto con la ley Punto Final 23.494 del 29 de diciembre de 1983, sembró impunidad al dejar libres de culpa a los sujetos que habían llevado adelante materialmente el genocidio, con la excusa de que habían cumplido órdenes. Ambas leyes fueron anuladas por la ley 25.779, en el 2003, por impulso de la hija de Rodolfo Walsh, Patricia, diputada nacional de la Izquierda Unida, por la ciudad de Buenos Aires.

Por otro lado, su discurso licua el concepto de heroísmo militar cuando sostiene que uno poco puede hacer, a lo sumo elegir si quiere que la granada le dé en el pecho o en la espalda; y afirma: “No cambia gran cosa, por supuesto. Es la diferencia entre una condecoración y un estigma. Diferencia nada grande pero una condecoración ayuda socialmente, por decirlo así” (251).

Tener la dun-dún en la espalda hace que se deba alejar de viejos y nuevos amigos. Su consigna es que hay que cuidarse de la simpatía. Esa simpatía está llevada al absurdo en la obra, permite reírse de los grandes palmeadores —“políticos, curas, médicos” (251)— y expresa la condición del terror diseminado en el seno de la sociedad: una sociedad quebrada en sus lazos solidarios.

Pero la fascinación por las armas y explosivos por parte de Fuselli tiene su contraparte dialéctica: al lado de la gloria, reposa la oscuridad del horror: “Las armas no se hacen solamente para el sol y el triunfo. Se hacen también para la derrota, la fuga, la noche en la zanja llena de barro, para el sueño con el agua hasta el cuello” (252). Esta derrota no es una crítica a la guerra de los ejércitos regulares sino, por el contrario, una apología de la persistencia de los alemanes-nazis aún en la derrota y su carácter latente porque “nunca se sabe, hijo mío, cuándo termina una guerra” (252). El estallido de una granada sembrada en un campo por los alemanes en su huida sigue siendo, para Fuselli, una liberación, o en todo caso usa la palabra “liberación” en un sentido inverso, como usó antes “simpatía”; además, personifica a las granadas y en ellas concentra el sentido del terror y la guerra:

(...) Las últimas granadas que hicieron los alemanes cuando sus fábricas ya no producían acero, eran de explosivo puro, de *nipolit* sin más protección que una capa de pintura. ¿Cree que eso la apartó de la idea fija que lleva adentro cualquier granada, por mediocre y falta de inspiración que sea, que eso las desvió del propósito que las anima, que es estallar? No, sobrevivieron cuando todo se derrumbaba, en la intemperie de la desbandada, en el barro amasado por las botas de la huida, bajo los escombros, entre las raíces. Meses, años. De tanto en tanto todavía las hierde las rejas de un arado y se liberan en un solo relámpago. Nunca se sabe, hijo mío, cuándo termina una guerra. La última víctima de las guerras napoleónicas no ha nacido todavía (252).

Fuselli es un heraldo de la guerra de nuevo tipo que se plantea en el mundo: es impalpable, invisible, el enemigo no se ve y está en todos lados. Podríamos decir que este es el comunismo, según la Doctrina de la Seguridad Nacional, que considera que todo lo que se mueve, tiene existencia y elige libertad, es peligroso. Todos los vínculos sociales no controlados son sospechosos y se constituyen en el

enemigo: el soldado educado en esta doctrina debe estar alerta permanentemente, no ser amigo de nadie, e impersonalizarse en aras de custodiar el mundo occidental y cristiano. Le dice al soldado:

Usted puede guerrear la vida entera sin descubrir jamás al enemigo enmascarado, que es ese árbol florecido, aquella piedra, aquella nube donde usted juega a descubrir un animal o la cara de su madre

(...) Lo único que usted sabe es que lo quieren matar (...) El mundo entero guerrea contra usted, y el mundo está también dentro de usted. Usted lleva la guerra dentro. ¡Alerta, soldado! (255).

Y así, al grito “Y no olvide: posición de combate!” (255) concluye el primer acto. Es decir, para trabajar en negativo, la subjetividad del soldado, quien va a ir al choque en la guerra contra el subversivo comunista, se lo debe convencer de la necesidad de la desconfianza a todo, y colocar como una llama perturbadora permanente a la idea de la guerra en el seno mismo del sujeto. Ese terror permanente lo hará implacable.

El mundo occidental y cristiano y la subjetividad sumisa

Cuando Osiris Villegas en *Guerra Revolucionaria Comunista* caracteriza al marxismo (punto I de Capítulo II) señala como uno de sus aspectos negativos el ser materialista; la gravedad fundamental que posee esta perspectiva filosófica es que “sostiene que los destinos del hombre han de ser puestos totalmente en las manos del hombre” y que lo que es propio del hombre es “la conquista de su esencia en el dominio de la naturaleza”. Se interpreta el concepto de superestructura como un instrumento teórico que permite la crítica —y la liberación de— “la religión, la economía, el derecho, el estado, la vida social”(28).

En el análisis del concepto de lucha de clases marxista se atribuye exclusivamente la violencia al proletariado.

El leninismo es esencialmente violento y revolucionario. Aquí nuevamente se deposita la responsabilidad de la violencia en el enemigo comunista y se asigna de manera estable ya una connotación negativa a la palabra revolucionario. Se afirma que el marxismo sustenta un sistema político totalitario, terrorista, expansionista y orientado a “lavar el cerebro” al ciudadano. Se destaca que el carácter de su expansionismo es mesiánico e imperialista por herencia del zarismo (35). El comunismo es un movimiento internacional en expansión y el marxismo es “una filosofía falsa y contradictoria” (35). Contra ambos se convoca a la guerra santa:

(...) es una realidad y significa un agudo y prolongado llamado de atención al mundo occidental, que lo pone en la obligación de encontrar, antes de que sea demasiado tarde, la solución democrática y cristiana, de redención social, económica y humana, que supere el falso dilema de la opción entre la explotación del hombre por el hombre (liberalismo) o del hombre por la dictadura del proletariado (comunismo) (36-37).

En el capítulo III se sostiene que “el comunismo es una distinta manera de concebir la vida, con pretensión universal” es intolerante y pretende destruir el mundo a que convoca a defender Osiris Villegas basado, según él, en “la libertad del hombre, la dignidad de la persona humana, las garantías y derechos inalienables del ciudadano, la responsabilidad del individuo ante Dios, la sociedad y la ley” (41). Es flagrante la disociación con la situación histórico-política desde la cual escribe el autor: en el marco de gobiernos de facto o regímenes seudodemocráticos con proscripción de la mayoría política. El futuro defensor del general Camps avanza en señalar que el comunismo persigue la destrucción de la personalidad del hombre, “la neutralización de su libre albedrío” con el fin de “colocarlo bajo el paternalismo del Estado y al servicio de un ‘presidium’, digitado por el dictador de turno, sin freno ni cortapisa alguna” (41).

El trabajo ideológico que realiza Walsh en sus obras de teatro es invertir estos sentidos porque los que buscan el dominio total sobre el sujeto soldado en *La Granada* son sus superiores jerárquicos, todos anticomunistas y occidentales. Por otro lado, los dictadores de turno son, en *La Batalla*, los militares y civiles burgueses que juegan alternativamente a tomar el Estado con sucesivos golpes ante la indiferencia popular.

En el capítulo V de *Guerra Revolucionaria Comunista*, se afirma que, en el mundo contemporáneo, hay un virtual estado de guerra porque son inconciliables ambas concepciones del hombre: la comunista y la occidental. Allí se sostiene literalmente que es “una guerra sin cuartel, sin transacción posible, donde todos los métodos de lucha son lícitos y, por eso, resulta muchas veces cruel y antiética” (55). Tal cual: “cruel y antiética”, “todos los métodos de lucha son lícitos”.

Desde la mirada desarrollista de Osiris Villegas⁶, se insiste en que una de las causas del avance del comunismo es el descontento por el elevado costo de vida y las dificultades económico-sociales. Además, se hace hincapié en “el des-

6 Despliega más ampliamente esta perspectiva en *Políticas y Estrategias para el Desarrollo y la Seguridad Nacional*, editado en 1969, dedicado a sus colaboradores de la Secretaría del Consejo Nacional de Seguridad y con un epígrafe inicial de John Fitzgerald Kennedy. que dice: “Las sociedades blan-

prestigio de la democracia burguesa-capitalista, creado y fomentado artificialmente” (56), aunque en realidad esta misma tendencia de militares desprestigia a la democracia por infiltrable y débil (así lo desarrolla en el Capítulo IV). Señala como lugares sensibles para la penetración comunista a la enseñanza secundaria y universitaria, “los comandos de la burguesía industrial y de las organizaciones del trabajo”; la acusa de buscar “la desintegración moral y orgánica de las Fuerzas Armadas”, de infiltrar a la Iglesia, de elaborar “códigos y leyes que conduzcan, progresivamente y por evolución, al régimen marxista” (56-57). Debido al carácter de amplio espectro que se atribuye a lo que llaman comunismo, se preparan para responder atacando ferozmente a intelectuales de diversas clases sociales, ubicados en múltiples territorios e instituciones. Toda esta lava roja siempre será caracterizada como extranjera y antinacional. En el capítulo XIII, en las recomendaciones dadas para llevar adelante la lucha contrarrevolucionaria se dice:

Difundir que el comunismo no es una ideología nacional, sino un poder internacional; por lo tanto, la lucha no es interna, aunque se desarrolle en el propio país, puesto que las fuerzas que desatan la violencia responden a directivas y órdenes provenientes del extranjero y no a sentimientos o ideas vernáculos (168-169).

Las FFAA tienen un fenomenal instrumento para influir en “la formación espiritual del pueblo” (180), dice Osiris Villegas; se trata del servicio militar, la formación de los soldados a quienes se deberá capacitar “para la defensa de la Patria, crearle hábitos de disciplina, cohesionar las clases”, cimentar “los valores morales de la civilización cristiana occidental” y restablecer “la sensibilidad nacional en la continuidad histórica de la República” (180). Es justamente el soldado, personaje de *La Granada*, degradado en su subjetividad para preservarlo de la “influencia de ideologías foráneas”, con el fin de “transmitirle el amor a la libertad” tal vez, y la “exaltación del sentido nacional” (1963:181).

das, excesivamente complacientes consigo mismas, están llamadas a desaparecer como despojos de la historia. Sólo podrán sobrevivir los fuertes, los activos e industriuosos, los decididos, que son los que traducen la verdadera naturaleza de la lucha actual de la humanidad” (5). Kennedy, el de la revolución de las letrinas, según Ernesto Che Guevara en su discurso presentando a Cuba “Si la Alianza para el progreso fracasa”—en la OEA, 1961, Punta del Este, Uruguay—: “Porque es de hacer notar, señores delegados, que el tema de la industrialización no figura en el análisis de los señores técnicos. Para los señores técnicos, planificar es planificar la letrina” (85).

La batalla y el mundo como escenario

Por basarse en una ideología supranacional, la guerra revolucionaria comunista ha evolucionado el concepto de “guerra total” hacia el de guerra integral. Por ello, en el conflicto actual en desarrollo no existe compartimentación geográfica que circunscriba las operaciones. Es uno solo el teatro de guerra, en el ámbito mundial, en el que se delimitan frentes externos, donde chocan las fuerzas armadas de naciones o grupos de naciones, y frentes internos, en el seno mismo de los pueblos, materializados por la lucha de clases o de grupos sociales contra grupos sociales en oposición (192).

América se ha convertido en un “volcán activo”, en donde las fuerzas que promueven la guerra revolucionaria comunista se acrecientan día a día en su resuelto accionar contra las repúblicas latinoamericanas (193).

Guerra Revolucionaria Comunista
Osiris Villegas

Si bien el territorio ficticio en el que se desarrollan las escenas de *La batalla* se presume ubicado en América del Sur —“Pequeño país de América latina. Época actual” (293)—, la totalidad que se nos aparece es la de un juego mundial de guerra. Quien controla ese juego de ajedrez y de permanente supramanipulación es el generalísimo López, Carlos López, hasta que finalmente su prefiguración de ensoñación (será derrotado por los actores del propio juego que él ha armado) se cumple y escapa en un avión en una noche de luna (303; 353; 364).

Esta elección territorial en la que opera el paranoico generalísimo coincide con la afirmación de Osiris Villegas respecto de que América es “un ‘volcán activo’, en donde las fuerzas que promueven la guerra revolucionaria comunista se acrecientan día a día en su resuelto accionar contra las repúblicas latinoamericanas” (1963: 193).

La proclama de las FFAA levantadas contra el generalísimo concentra la ideología nacionalista de casi todos los golpes de Estado producidos durante el siglo XX en América Latina (aunque hay una resonancia más nativa: las proclamas de la autodenominada Revolución Libertadora contra el gobierno de Juan Domingo Perón en 1955):

Las fuerzas armadas de aire, mar y tierra, indestructiblemente unidas con el pueblo del que han salido, se dirigen a la Nación para anunciar su inquebrantable propósito de poner fin a la oprobiosa tiranía que nos humilla. Las horas de la dictadura están contadas. El tirano, acurrucado en su guarida, tiembla de miedo ante el avance incontenible de la libertad (...) (358)

El generalísimo, quien dice que esa fórmula es la misma que usó en otra oportunidad —como una manera de demostrar la repetición cíclica—, responde en términos semejantes: los acusa de estar movidos “por el oro extranjero” y considera estar del lado el pueblo, la legalidad y el orden (359). Esa es su Patria.

Desde el inicio de la obra el generalísimo ha estado perturbado porque hace mucho que no se producen levantamientos triunfantes y a medida que se van desarrollando los diálogos con su enano grabador Grunding, se desnuda que todas las rebeliones que ha habido son invenciones del propio poder. Pero hay un enemigo absoluto: el comunismo, aunque se discrimina entre el Partido Comunista —inventado por el Estado para obtener armas de las potencias amigas— y la guerrilla comunista. Se trata de una disquisición muy propia de los ‘60 en que la nueva izquierda consideraba a los Partidos Comunista como integrantes del sistema de poder.

En *La Batalla*, Efraín Almada es un guerrillero que ha sido derrotado, casi traicionado (312) por el único en el que ha confiado: el Doctor Marrero —¿sería un nacionalista de la pequeña burguesía intelectual? Sus hombres han sido diezmados; él mismo ha debido fusilar a algunos; se los ha atacado con napalm; los campesinos también los han entregado. Es una representación de una experiencia guerrillera de fracaso reciente en Argentina: la del EGP, dada entre fines de 1963 e inicios de 1964, durante la presidencia de Arturo Illia. De alguna manera también es una anticipación de la derrota de Ernesto Che Guevara en Bolivia, que ocurrirá en octubre de 1967. Pero Efraín y Celia Almada, hermanos, serán quienes marquen la diferencia en este campo totalizador: tienen dignidad, resistencia, capacidad para colocarse en otro tiempo y otro territorio. En este sentido, puede leerse el diálogo casi final del acto tercero (1) entre Marrero y Efraín:

Efraín (*se para, se pasea*)

Hace tiempo yo creía que el tirano era algo ajeno a nosotros, algo abominable que simplemente no merecíamos.

Marrero

¿Y no es así?

Efraín

El tirano y el país se producen mutuamente. Dentro de ese círculo no puede ser derrotado, aunque cambie de nombre y de cara.

Marrero

Ese círculo es la historia.

Efraín

Es una de las historias posibles. La que tú permites en este momento.

Marrero

¿Por qué te has alzado contra él, entonces?

Efraín

Me alzo de otro modo, al nivel de la tierra, de mis muertos, no de tus coroneles y embajadores. Rechazo la historia que tú aceptas y trato de forzar otra.

Marrero

Esa historia exige otro país

Efraín

En esa medida empiezo a ser otro país. Soy derrotado desde luego, pero reaparezco, igual que él. Las líneas de fuga del futuro repiten indefinidamente mi silueta y la suya, sólo que estamos en distintos paisajes. El suyo se desvanece, el mío se afirma.

Marrero

¿Estás seguro de eso?

Efraín

¿Qué importa si estoy seguro? Obro como si estuviera seguro (347).

Así como en *La Granada* la autoafirmación de la conciencia era un acto de libertad, en *La Batalla* la posibilidad de otro futuro está cifrada en ese destiempo del revolucionario. Pero no es solo colocarse fuera del ritmo cíclico del sistema de poder sino además desear que la misma sociedad sea diversa: los mismos pobres, los mismos oprimidos, los mismos analfabetos dejen de serlo. La propuesta revolucionaria no es realista ni acompaña al sentido común de las masas.⁷ Los revolucionarios son intelectuales y desean que las personas comunes se conviertan en intelectuales revolucionarios. Por esto el diálogo en el primer acto entre el generalísimo y Efraín:

Generalísimo

Claro, sus sentimientos le impiden matar a simples soldados.

Efraín

En absoluto. Pero mi sentido de la justicia me impide cambiar a un universitario, con ciertas dotes de guerrillero, por un par de reclutas probablemente analfabetos y con deficiente instrucción militar.

⁷ Tampoco estas dos obras de teatro lo son estéticamente, según Rubén Ríos, quien refiere que ambas se plantan a contrapelo del “naturalismo” imperante en el momento de su aparición, por ejemplo, en relación con la propuesta teatral de Roberto Cossa. Participan sí de las formas del teatro del absurdo y sus reflexiones respecto del poder, de autores argentinos contemporáneos a Walsh como Griselda Gambaro y posteriores como Eduardo Pavlovsky (Ríos78-79).

Generalísimo:

Yo creía que usted apreciaba a los analfabetos.

Efraín

Si los apreciara, no tendría motivos para querer una revolución. Estaría en su lugar (310).

Osiris Villegas, en su *Guerra Revolucionaria Comunista*, afirmaba que “los movimientos de masas, de esencia revolucionaria, han sido conducidos siempre por intelectuales”, y que “las masas, para poder tomar conciencia de su estado de explotación, necesitan ser estimuladas por los grupos intelectuales”(85). Quienes están al inicio en la enumeración de “fuerzas político-militares revolucionarias” son los intelectuales y políticos, al final —guerrilleros y Fuerzas regulares de la revolución (145). La importancia que le da a la propaganda comunista lo lleva a anexar una lista de editoriales, diarios, boletines y folletos, revistas, casas de la cultura, bibliotecas populares y teatros independientes rojos (160-163). Expresan, como dice en el Corolario del libro, “la nueva guerra en desarrollo” expresada en “millones de páginas, al alcance de cualquiera, en cualquier parte del mundo” (197).

Conclusiones

La Granada y La Batalla se constituyen en obras ética y filosóficamente propias del existencialismo sartreano porque muestran que es posible ser distintos al mandato institucional, social y político del orden vigente. El soldado y el guerrillero encarnan el concepto de Jean Paul Sartre de su *Crítica de la Razón Dialéctica* (1960): “Para nosotros, el hombre se caracteriza ante todo por la superación de una situación, por lo que logra hacer con lo que han hecho de él” (77); “El hombre se hace rehaciéndose. Y lo mismo es hacerse que producirse a partir de la propia posibilidad” (473). Así es como el primero se sale del mandato de la jerarquía que es odiarse a sí mismo para expandir un odio ciego hacia los demás, el segundo se sale del tiempo y del espacio del mundo burgués, puede construir en otra sintonía: sus formas de la política y de prefiguración de la otra humanidad se encuentran en otras esferas posibles. No importa la tangibilidad de esas esferas; sí la percepción subjetiva que rechaza el esfuerzo permanente del enemigo por construir una imagen de sujeto deleznable ante los ojos de la sociedad presente, pasada y futura que fundamente sus horribles prácticas sociales de exterminio.

Las obras de teatro de Rodolfo Walsh pueden entrelazarse con su praxis poética, política y profética. La posibilidad de que en algún tiempo aquella voz perdida —su propia voz— sea nuevamente recuperada y comprendida (Bajtin 392-393).

Bibliografía

- AGEITOS, Stella Maris. *Historia de la impunidad*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.
- BAJTIN, Mijail. “Hacia una metodología de las ciencias humanas”. *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008. 379-394.
- BASCETTI, Roberto. *Documentos de la Resistencia Peronista 1955-1970*. La Plata: De la campana, 1997.
- BERTRANOU, Eleonora. “El militarismo en las obras teatrales de Rodolfo Walsh”. *Oficios Terrestres* Número especial (2007): 46-53.
- BRENNAN, James y GORDILLO, Mónica. *Córdoba rebelde. El Cordobazo, el clasismo y la movilización social*. La Plata: de la campana, 2008.
- CAIATI, María Cristina. “No olvidar, ni aunque se hayan muerto”. *Radio La Nueva República*. Web. 13 de julio de 2014.
- _____, “Para una galería de genocidas: semblanza del extinto general Ramón “Chicho” Camps” *Memoria, verdad, justicia*. Telam. Web. 13 de julio de 2014.
- CARABALLO, Liliana, Noemí Charlier y Liliana Garulli. *Documentos de historia argentina (1955-1976)*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- GUEVARA, Ernesto Che. “Si la Alianza para el Progreso fracasa” *Obras Completas T2*. Buenos Aires: Ediciones Metropolitanas, 1984. 65-124.
- JOZAMI, Eduardo. *Rodolfo Walsh la palabra y la acción*. Buenos Aires: Norma, 2006.
- KOHAN, Néstor. *La Rosa Blindada. Una pasión de los ‘60*. Buenos Aires: La Rosa Blindada, 1999.

- RANALETTI, Mario. "La guerra de Argelia y la Argentina. Influencia e inmigración francesa desde 1945". *Anuario de Estudios Americanos*. 62. 2 (Julio-Diciembre, 2005): 285-308.
- REDONDO, Nilda Susana. *El compromiso político y la literatura. Rodolfo Walsh. Argentina 1960-1977*. Santa Rosa, La Pampa: Amerindia y Universidad Nacional de Quilmes, 2001.
- RÍOS, Rubén. "El teatro de Rodolfo Walsh". *Crisis* N° 60 (mayo 1988): 78-79.
- ROT, Gabriel. "Masetti, el "Comandante Segundo" y los orígenes perdidos de la guerrilla en la Argentina". *El Rodaballo* 3. 6/7 (Otoño/Invierno 1997): 38-45.
- _____, *Los orígenes perdidos de la guerrilla argentina*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2000.
- ROUQUIÉ, Alain. *Poder militar y sociedad política en la Argentina II. 1943-1973*. Buenos Aires: Emecé, 1982.
- SARTRE, Jean Paul. *Crítica de la Razón Dialéctica* L I. Buenos Aires: Losada, 1970.
- SEOANE, María y MULEIRO, Vicente. *El Dictador*. Buenos Aires: Sudamericana, 2001.
- URIOSTE, Alejandro. "El enemigo interno. De la doctrina de la Seguridad Nacional al Código Penal" *El Che y otras rebeldías*. Redondo, Nilda y otros (comp. y eds.) Santa Rosa, La Pampa: EdUNLPam, 2013. 299-316.
- VILLEGAS, Osiris. *Guerra Revolucionaria Comunista*. Buenos Aires: Pleamar, 1963.
- _____, *Políticas y Estrategias para el Desarrollo y la Seguridad Nacional. Enfoques y Temas*. Buenos Aires: Pleamar, 1969.
- WALSH, Rodolfo. "La granada" *Obra Literaria Completa*. México: siglo XXI, 1985. 235-289.
- _____, "La Batalla" *Obra Literaria Completa*. México: siglo XXI, 1985. 291-364.

Miguel Ángel Bustos: visión de los hijos del mal⁸

Nilda Susana Redondo

Tengo la sensación permanente de que algo acecha en el cielo, de que se van a venir abajo los planetas, de que los seres humanos que están conmigo se van a fugar y me van a dejar solo en un desierto helado, mineral, de cuarzo (2007:418)

Miguel Ángel Bustos
“América antes de la violación”
Análisis N°508 (8/12/1970)

Todo muere en el cristal del niño errante en atroz Universo. Todo muere-renace en el fuego y un puente de cenizas te ha de llevar a la ciudad de la vida (2008:272)

Miguel Ángel Bustos
“Libro segundo Mare Tenebrarum”
El Himalaya o la moral de los pájaros (1970)

Miguel Ángel Bustos fue secuestrado el 30 de mayo de 1976, en el mismo mes de los secuestros de Raymundo Gleyser y de Haroldo Conti. Al igual que ellos, militaba en el Partido Revolucionario de los Trabajadores. Había nacido el 31 de agosto de 1932, por lo que estaba cerca de cumplir 44 años.

Tenía una obra poética y periodística intensísima, excelente y particular.

En, a mi modo de ver, una triste afirmación, una reconocida crítica literaria dice que la inclusión de MAB en la poética de los años ‘60 está “más asociada a su muerte que a sus textos”⁹, como si su muerte no tuviera que ver con sus textos; y además, como si su muerte fuera *sólo* su muerte y no una más de los innumerables

8 Conferencia de Nilda Redondo en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, el 14 de Octubre de 2011. Eugenio Conchéz leyó los poemas de MAB que Alejandro Urioste proyectaba en imagen amplificadas.

9 Ana Porrúa en “Miguel Ángel Bustos: ‘Una salvaje profecía’ de INTI, *Revista de Literatura Hispánica*, Providence (USA) N° 52/53 (2000/ 2001): 317-325.

“gestos” genocidas de nuestra sociedad. Recuerdo aquella afirmación porque en estos años muchas veces me han dicho que la belleza de la creación artística no tiene que ver con la militancia política revolucionaria y que por lo tanto no hay que cargar las tintas con eso.

Yo sí las cargo. Ahora una vez más.

La anticipación

Sostengo que la obra de MAB es una anticipación del último genocidio. Su lúcida conciencia poético-surrealista anticipa el horror. También afirmo que une el horror de la conquista de América con el del Terrorismo de Estado. Los cuerpos descompuestos, la naturaleza amenazante, el descuartizamiento que aparecen en algunas de sus imágenes poéticas son anticipaciones de la dispersión de los cuerpos desguazados por los torturadores, tal vez una percepción de su mismo destino individual, aunque la mirada de los visionarios nunca es individual, tal como él mismo sostenía. En una entrevista que le realizan en la *Revista La Nación* en 1971, a propósito de la publicación de *El Himalaya o la moral de los pájaros*, asegura que el diálogo del interior con el afuera viene “de la perfecta ausencia de uno mismo, de la despersonalización” Y destaca: “Cuando uno está limitado a un yo limitado, limita lo que llega. Pero si se hace el vacío total, si uno se vuelve cóncavo, entonces cabe la presencia de lo que debe llegar”.

Se coloca en la tradición de Rimbaud y sostiene que ese es un momento de “iluminación” en el que sigue el dictado de “algo que le llega”. “Es un momento de aura y advenimiento, una exaltación de la lucidez y la euforia. Es como si se gozara de todo el cosmos a la vez”. Recuerda su enfermedad, la epilepsia, e identifica el estado de “iluminación” con el momento previo a la crisis. Pero esta posibilidad visionaria es para él su horror porque le da “un insoportable estado de lucidez” (2007: 417). Así es como confiesa que todo lo que percibe es terrible: “Tengo la sensación permanente —dice— de que algo acecha en el cielo, de que se van a venir abajo los planetas, de que los seres humanos que están conmigo se van a fugar y me van a dejar solo en un desierto helado, mineral, de cuarzo”. Contra esto resiste permanentemente: “Me veo en manos de algo que nos desmenuza constantemente, y no puedo aceptarlo, me opongo de todas formas a la victoria de lo que nos rodea y nos ata a la tierra” (2007: 418).

MAB, igual que varios de los poetas rioplatenses de su generación estuvo fascinado por el uruguayo-francés Isidore-Lucien Ducasse, Conde de Lautréamont. Escribió un artículo en su homenaje a los 100 años de su muerte, en la

revista *Siete Días*, del 30 de noviembre de 1970: “La violación de Lautréamont”. Admira fundamentalmente en él la coexistencia de los contrarios y el dolor, el desgarrar, que eso produce. *Cantos de Maldoror* —afirma MAB— tienen su contrario en *Las Poesías*, del mismo autor. “Uno prueba al otro; es decir, que un libro refleja y niega al siguiente. Suponemos que lo desespera el estar siempre dividido en dos seres que se contraponen, luchando”. Además, en este artículo, afirma que Lautréamont pone en evidencia que así como la literatura es posible “y la palabra debe ser pronunciada”, a la vez es ridículo hacerlo, “porque el silencio es el corolario y el sendero más sabio que el hombre puede proponerse” (2007: 50).

Los monstruos de MAB tienen que ver con los de *Cantos de Maldoror*; y además, están en común relación con los de Alejandra Píznarik —aunque ella no quiso jamás que tuviera tono revolucionario, en el sentido de la izquierda nueva, y quedó con la oscuridad sangrienta de la condesa (1966)¹⁰ —, y con los de Juan Gelman en *Los poemas de Sidney West*¹¹ (1969). Pero no es sólo la tradición literaria; estaban anunciando lo que vendría producido por el horrible cuenco del silencio del genocidio.

Juan Gelman le había dedicado un poema en *Fábulas* (1971): “Vinos” y en *Hacia el Sur* (1982): “Ahora”. Antes amaba su singularidad; luego recordaba su sombra despedazada en el campo de concentración: “es verdad que te hicieron pedazos en la tortura militar?” (2008: 449). Con Gelman había tenido un temprano vínculo: Juan escribió la solapa de su libro de poemas *Corazón de piel afuera* (1959) (Emiliano Bustos, 2007: 455). También hizo una reseña de *Visión de los hijos del mal*, en 1968, en la revista *Confirmado* (2007: 400-403).

Por su parte, MAB comentó admirativamente *Fábulas* en *Panorama*, 1971. Cuando se refiere al poema “Siglas” —las que nombra Gelman son FAP (Fuerzas Armadas Peronistas), FAR (Fuerzas Armadas Revolucionarias), ERP (Ejército Revolucionario del Pueblo)— las relaciona con el Mayo Francés; los grafitis, los caligramas y nos remiten a su concepto del dibujo poesía. Bajo el título de “Las siglas de fuego” Miguel afirmaba:

En las jornadas de mayo, París vio sus paredes cubiertas de inscripciones que anunciaban una guerra de poemas. Dice Gelman en *siglas: ab pájaros de la pasión/ escribiendo en toda pared/ FAP, ERP o FAR o fuerzas fuertes/ que se levantaron un día/ contra la sucia el deshonra/ las vergüenzas que nos crecían/ sin*

10 Píznarik, Alejandra. “La Condesa Sangrienta” *Prosa Completa*. Buenos Aires: Lumen Palabra en el tiempo, 2003. 282-296.

11 Para el vínculo de Juan Gelman y Lautréamont, ver mi libro, *Anunciación de la esperanza en Juan Gelman. Revolución, derrota y resistencia (1970-1990)*, 2012.

merecerlas en la piel/ en la madre que nos parió/ en el hijo que nos nació/ como un espejo brusco o/ una mitad emancipada/ iban andando la país/ y despertando la valor/ la perro oscuro todavía. Estas siglas de fuego en los muros del país, son en el poema, mantras que lo hacen mágico (2007: 75).

El impacto que produce *Fábulas* en MAB lo hermana tanto con el momento del estallido de la revolución llevada adelante por las fuerzas armadas del pueblo como con la anticipación de la muerte dolorosa, absurda y desesperante que se manifiesta en el poema “Madres” de Juan Gelman, del mismo poemario:

La muerte es progresión fatal que disuelve un mecanismo cuasi perfecto, lo distrae en piezas que ruedan, que erigen una pirámide barroca, una muerte que cumple funciones de premonición de una más muerte: *cuando a Joaquín se le cayeron/ los ojos al suelo vio:/a la reputa de la muerte/ pasando suave sus navajas/adelantando como siempre/ en la tarea de apagar* (2007: 76)

Una concepción revolucionaria

MAB no escribe *Visión de los hijos del mal* (1967) o *El Himalaya o la moral de los pájaros* (1970) sólo porque es un poeta “maldito”, “extraño”, del corte de Arthur Rimbaud en *Una temporada en el infierno* (1873), e influido por la cosmovisión maya de los *Libros del Chilam Balam*. MAB es un hijo de los 60 revolucionarios, que en los 70 se incorporó a las filas del PRT-ERP luego de la masacre de Trelew, como cuenta Emiliano Bustos en la recopilación que realiza de la prosa de su padre¹².

En este intelectual y poeta, además de la tradición romántica, simbolista y surrealista, operan el Mayo Francés, la Revolución Cultural China y la reivindicación de la violencia revolucionaria desde la perspectiva sartreano-fanoniana¹³, es decir, una violencia que permitiese al colonizado liberarse de las imágenes autodestructivas introyectadas por el colono en la piel y el espíritu del oprimido. Percibe la revolución por su capacidad de alucinación consciente; ve así una enorme cantidad de conflictos en un tiempo único y cree en la necesidad de la guerra para enfrentar al enemigo que oprime. Esta mezcla que se opera en la conformación ideológica

12 Bustos, Emiliano. *Miguel Ángel Bustos. Prosa 1960-1976*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2007.

13 Frantz Fanon, revolucionario martinico que luchó por la liberación de Argelia de Francia, publicó *Los condenados de la tierra* en 1961 y el prólogo lo realizó el filósofo existencialista francés anticolonialista Jean Paul Sartre.

de MAB rompe el esquematismo con que se ha tratado a los procesos de conformación revolucionarios de los '60.

Se incorporó al PRT-ERP finalmente, pero tuvo mucha influencia del maoísmo porque su concepción del Tercer Mundo significa la eliminación de la Cultura de Occidente hasta en las formas de la escritura. Aunque esta reivindicación del Tercer Mundo y de la superioridad de estos pueblos aplastados por la cultura europea también tiene que ver con la corriente indoamericanista del PRT¹⁴.

Podemos ver el rastro de Jacques Derrida, filósofo perteneciente al grupo de la revista *Tel Quel* que expresa un núcleo fuerte del maoísmo intelectual francés; su obra *De la gramatología*, publicada en París en 1967, fue traducida y publicada en Argentina por la editorial Siglo XXI, en 1971. La revista *Los Libros*¹⁵ de enero de 1972, realiza un interesante comentario de este libro de Derrida; en esta misma revista de enero de 1971, Eduardo Romano había publicado un comentario adverso¹⁶ de *Himalaya o la moral de los pájaros* con el título “El último de los malvados”, en referencia a MAB.

Los fundamentos de *De la gramatología* están ligados a la idea de que el mundo occidental ha impuesto una determinada manera de concepción del lenguaje que da principalidad al habla, a la fonética; y en el terreno filosófico a la metafísica y al pensamiento científico logocéntrico que coloca en la cima al sujeto consciente y a la propiedad privada. Desde su mirada maoísta consideran —Derrida y Philippe Sollers— que se debe hacer hincapié en la escritura; una escritura inscripta en la tradición ideográfica que ha sido la manera de los pueblos no europeos llamado en ese momento Tercer Mundo. Consideran que estos pueblos estaban en ascenso

14 El PRT tiene dos vertientes: una del FRIP (Frente Revolucionario Indioamericano Popular) con influencias de Arturo Jauretche y la interpretación marxista de José Carlos Mariátegui y otra trotskista, liderada por Nahuel Moreno (Mattini, 1995; Seoane, 1997; Pozzi, 2001)

15 *Los Libros* es la expresión político-cultural de las dos principales organizaciones maoístas: PCR (Partido Comunista Revolucionario), a través de Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, y VC (Vanguardia Comunista) a través de Ricardo Piglia.

16 Romano sostiene que es un poemario muy pobre; afirma despectivamente: “con su monotonía reiterativa y sus escasos hallazgos verbales, manifiesta la actividad de una conciencia desestructurada, literalmente infecunda”. Toma distancia total de la afirmación de MAB realizada en la *Revista de La Nación* del 24 de enero de 1971 (“Miguel Ángel Bustos y la doble red”) en la que sostiene que el llamado poético “viene de la perfecta ausencia de uno mismo, de la despersonalización”. Al finalizar, Romano le dice a MAB que los “‘malditos’ figuran en los archivos y en las listas policiales, se pudren en las cárceles o sufren la humillación de la tortura, y que a los poetas les espera una labor mucho menos sacrificada, muy sencilla y casi invisible en el panorama de la revolución contemporánea” (1971: 29).

por la situación revolucionaria que habían producido y el mundo logocéntrico estaba llegando a su fin. Se sostiene que esta escritura fonética responsable de la principalidad del habla ha convertido a los signos en equivalente al papel del dinero porque ambos olvidan la cosa; además, solo se da importancia a la subjetividad consciente y se ha establecido el predominio de la prosa por sobre la poesía.

Así dice Sollers en el prólogo del libro refiriéndose a la escritura:

Escamoteada, explotada, circunscripta, extenuada por lo que Derrida denomina el logocentrismo, que no es más que el otro nombre de la metafísica griega y de su regulación verbal de propiedad. La ciencia de la escritura ha sido “reprimida por la metáfora, la metafísica y la teología”. “Todo sucede, entonces, como si lo que se llama lenguaje no hubiera podido ser en su origen y en su fin sino un momento, un modo esencial pero determinado, un fenómeno, un aspecto, una especie de la escritura. Y sólo hubiera tenido éxito en hacerlo olvidar, *haciendo pasar una cosa por otra*, en el curso de una aventura: como esta aventura en sí misma”. El dominio que el habla alcanzó a ejercer metafísicamente sobre la escritura —tentativa de dominio que la *Gramatología* demuestra de manera irrefutable— es entonces un *intercambio*, en el sentido estrictamente económico y finalmente monetario de la palabra” (1978: IX)

El vínculo entre este pensamiento y el de MAB se desarrolla cuando piensa la poesía como dibujo¹⁷. Los medios son distintos, afirma, pero hay una relación intensa: el punto en común es el jeroglífico, escritura de estas civilizaciones no europeas.

No al eurocentrismo

Miguel Ángel Bustos adopta una potente actitud antieuropea porque considera que Europa es la colonialista responsable de la dominación y de una violencia inusitada, sobre los pueblos de Asia, África, Oceanía y América. Sin embargo, al

17 MAB tomó contacto con el movimiento de poesía concreta en sus viajes al Brasil, pero este se diferencia en su esencia de la concepción ligada al valor de la escritura y la sintonía de la poesía con la imagen visual. Así lo desarrolla MAB en el artículo “Poema sobre el plano del papel” (2007: 365-369) no publicado en vida y dado a conocer en la recopilación realizada por Emiliano Bustos de la prosa de su padre. Su crítica fundamental es que no hay que confundir los lenguajes propios de la pintura y de la poesía. Esta deja de existir cuando desaparece la palabra; “colocar la palabra *soldado* quebrada en diez formas y diagramada en doce será un buen ejercicio visual pero es un poema nulo” (367). Puede ayudar a la diagramación de libros, pero “es un juego de ingenio estéril totalmente ajeno al poema y a la vida” (369).

referirse a América, afirma que “cuando el gran trauma de la conquista hubo extinguido su parte más visiblemente cruel, la de los saqueos y exterminios, comenzó para los dominados un proceso dual: la resurrección de los valores espirituales del mundo precolombino sometido y su dominación material” (2007: 215)¹⁸. Es decir que posee un potente pensamiento inconformista que lo aleja de toda resignación porque permanentemente ve los signos de la resistencia de los pueblos dominados.

El comunismo de MAB es el de los ayllu que contaba José Carlos Mariátegui en 1928¹⁹ o el de la cultura maya tan ancestralmente comunitaria. Por esto quiere pensar poéticamente cómo se sentían los pueblos americanos ante el avance de los conquistadores. Como poeta que se ahueca en su identidad, percibe todos los tiempos y todas las personas. Deja de ser uno para ser muchos. Vuelve atrás en el tiempo porque para aquellas civilizaciones, el tiempo es cíclico o por lo menos, no tiene el ritmo monótono ascendente y seriado de la destrucción del capitalismo: el de la acumulación primitiva y el de la expansión industrial.

En la “Segunda parte (El mar del centro)” de *El Himalaya o la moral de los pájaros*, 5 dice el poeta:

CANTO PRIMERO DE LOS PÁJAROS

Oriente tiene un espejo de Liberación, sueño en el sueño, en donde
Iluminado *desbace los nudos del*
corazón.

Pero ¿qué has de hacer en el mar
Occidente: en el *mar*, siempre el
mar?

Crepúsculo en la sombra en la Cruz (2008: 282)

Y más adelante en el mismo apartado nos expresa el sueño, la sensación de un habitante de esas civilizaciones no occidentales invadidas por los conquistadores asesinos:

Once años, once siglos, once infiernos desde aquel día en que oí la palabra que arde en la nieve con fuego de iluminación. Once sueños y ahora en

18 Es la reseña llamada “Los soles del movimiento, *Los antiguos mexicanos*” de León Portilla, publicada en *Panorama*, 1972.

19 José Carlos Mariátegui publica, en 1928, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Allí considera que el comunismo es posible en América a partir de la experiencia de la comunidad agrícola llamada ayllu que era la base de sustentación de imperio teocrático incaico.

este barco de rapiña, atravesando un mar de mercurio, de horror y silencio; con asesinos: peregrinos muertos sin capitán (283).

En el tramo siguiente el visionario que está en el ser del mundo invadido, ve cómo el canto de los pájaros no es percibido por los que vienen en los barcos de muerte porque sólo pueden comprender la destrucción:

Lluvia de hierro fundido, arena de sol lejano fue el canto de los pájaros *detenidos* en las tinieblas *arriba*, golpeando, para hacer visibles por el ruido de sus alas, la cabeza de los mástiles y las banderas.

Pero la muchedumbre que reptaba, corre o se agita convulsamente en la áspera cubierta del barco oye

el canto como un trueno que *aboga* y confunde, siente el roce de las alas como signos de algo tan

atroz que grita: *bebamos* la noche, y todos sus peces de metal oscuro; comunión con ella: esta negra

plenitud que cae de los cielos es *nuestro* dios. Y se lanzan a roer cráneos de ángeles y demonios,

hambrientos y en adoración, pues la Noche Total engaña sus ojos, sus manos y sus dientes y los extravía, *siempre* (284)

En la entrevista que le realiza la revista *Análisis*, en diciembre de 1970, respecto de *El Himalaya*, MAB dice que trató “de ver lo que vieron los indígenas cuando América Latina aún no estaba violada”, que

antes de la invasión crudelísima de los españoles, los indígenas tenían una visión inocente del verbo hablado. Dibujaban el trazo del verbo sobre el papel como si fuera el paso de una estrella. De Venus, su diosa. No era verbo ni dibujo ni jeroglífico. Era la trasmutación de todos los elementos: era una huella cósmica en movimiento (2007:413)

Critica lo que llama el idioma “abstracto de Occidente en donde no se encuentran los jeroglíficos de los mayas, en donde “el dibujo era verbo y el verbo era dibujo” (412).

En este Tercer Mundo la violencia que se da entre el felino y el pájaro no es la violencia del conquistador, en sombras, devastadora, sino una violencia de la vida-muerte de lo ambiguo y esto es superior. MAB está convencido de la superioridad perceptiva de los indígenas, mayas y aztecas; afirma: “gozaban de un ojo más abierto, un tercer ojo, un cuarto ojo, un quinto, que les permitía ver más

colores, más músicas, y soles que los que podemos nosotros ver” (415). Por esto estas culturas que fueron domesticadas y olvidadas, deben renacer. El tiempo es el ahora de *El Himalaya o la moral de los pájaros*: 1970.

Interrumpir el capitalismo

MAB fue un conocedor-asimilador del pensamiento de Walter Benjamin²⁰ y seguramente conoció textos de Ernst Bloch. Compartió con ellos el concepto de que al capitalismo hay que interrumpirlo para no dejarlo hacer. Y así es como reivindicó las guerras de los milenaristas de la Edad Media europea porque pensaban en la interrupción del mundo para producir la llegada del nuevo milenio: un apocalipsis negativo y positivo a la vez. En su reseña de *En pos del milenio* de Noman Cohn, en *Panorama*, mayo de 1973, alaba como utopía movilizadora el “comunismo primitivo” o “anarco-comunismo” de los milenaristas, impulsados por la profunda desigualdad social y activados por un mito de la Edad de oro que se realizaría al fin del milenio, luego de la destrucción de los poderes opresivos existentes; un mito activo que creía en que finalmente “el calor del sol, las aguas de los ríos, los campos arados” (2007: 209) serían comunes.

MAB estudió el marxismo que reivindica el llamado modo de producción asiático, por ejemplo el de Roger Bartra o Maurice Godelier²¹; es que estaba convencido de que lo nuevo vendría, territorial y culturalmente, del Tercer Mundo: así llama a uno de sus apartados en *El Himalaya o la moral de los pájaros*²²:

20 En la reseña de *El surco y la brasa* (*La Opinión*, 2 de mayo de 1975), obra de Marco Antonio Montes de Oca, que reúne las versiones castellanas de poetas universales, MAB recuerda y comenta algunos de los fundamentos “sobre los cuales se erige toda traducción” (2007: 270) según la perspectiva de Benjamin. El filósofo alemán publicó en 1923 “La tarea del traductor” en donde considera que lo menos importante que tiene que lograr una traducción es la comunicación. Este concepto es afín con sus primeras definiciones del lenguaje recogidas en “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos” de 1916 y publicado póstumamente.

21 El modo de producción asiático es conceptualizado por Carlos Marx en *Formaciones económicas precapitalistas* —escrito entre 1855 y 1859 y publicado en 1939 como una parte de los *Grundrisse* (Godelier, 1972: 18)— y desarrollado por Maurice Godelier (1969) y Roger Bartra (1964-1970). Este último lo hace extensivo a América y África, en particular, aquí, a las civilizaciones mayas, incas, aztecas y allá, a Egipto. La hipótesis central que lleva a incorporar esta categoría, es que la esclavitud y el feudalismo son típicos de Europa pero que en Asia, África y América el modo alternativo habría sido este, llamado tributario por Bartra, porque se constituye con comunidades de base agrícolas que entregan tributo a un Estado teocrático.

22 Bustos, Miguel Ángel. *Visión de los hijos del mal. Poesía Completa*. Buenos Aires: Argonauta, 2008.

Segunda aparición del
SOL ANTIVERBAL
sobre la TIERRA-NACIENTE del
TERCER MUNDO y
CANTO QUINTO DE LOS PAJAROS (2008:288)

Tuvo una gran admiración por la revolución comunista china, en particular la llamada gran Revolución Cultural Proletaria, producida entre 1966 y 1968, que movilizó a millones de estudiantes y campesinos de la República Popular a favor de Mao y en contra de la burocracia del partido y de los intelectuales que aun no habían dejado su piel burguesa; contra maestros, profesores y padres dicen sus detractores.

En la reseña titulada “Toda quietud perecerá” (*Panorama*, octubre de 1971), referida al libro *La revolución cultural china* de varios autores²³ editado por Cuadernos de Pasado y Presente, afirma:

Ciertos pueblos han usado la destrucción ritual de parte de su memoria como un medio de defenderse del pesado lastre de la tradición. O de lo que es peor: de lo quieto, fantasmal, de esas estructuras que conforman una manera “tradicional”, heredable o adoptable aun cuando han desaparecido las estructuras mismas. Civilizaciones como la tolteca, en Teotihuacán, destruían “para construir” nuevamente su cultura cada tantos años: volvían a nacer. En el constante devenir histórico, una sociedad totalmente distinta proclamaba el estado de *revolucionarismo* —la transformación incesante de lo que corre peligro de aquietarse— viendo siempre en las masas el término “fundamental y decisivo del proceso”, con la conciencia exacta de que, así como la burguesía engendra sus propios anticuerpos, un sistema socialista alimenta los suyos. En conclusión, para Mao Tse-Tung, “un proceso histórico jamás resulta terminado” (2007: 83).

Interpreta entonces, que la revolución no es “una nueva forma de gestión de una sociedad transmitida” sino la “destrucción y reconstrucción de un nuevo ser social”. Hace suyas las palabras de Mao por las cuales se insta a no temer a “los líos” porque “la confusión y el alboroto son siempre dignos de interés”(84). Está claro que la violencia es el instrumento para la destrucción-purificación, por eso concluye la reseña con la imagen de un “dragón popular” encargado de “combatir los gérmenes nacidos en su propio cuerpo con una revolución permanente” (84).

23 Se trata de una selección de textos de Enrica Collotti Pischel, Rosana Rosanda, Marco Maccio, Charles Bettelheim, Isaac Deutscher y Mao Tse Tung (Bustos, Emiliano, 2007: 83)

MAB no cree en un triunfo final en el sentido de definitivo, por eso fue antiestalinista como lo expresa en la reseña de *Contra la burocracia* de Vladimir I. Lenin, publicada en *Panorama*, 1972. Allí honra a Lenin y Trosky y dice que Stalin “habría de resultar, para el proceso revolucionario, la restauración de un pesado aparato burocrático que interrumpiría todo avance hacia el socialismo, corrompiendo la maquinaria del partido” (2007: 97).

Es decir: autodestrucciones para renovarse. No a la dialéctica hegeliana sino coexistencia de los contrarios; reivindicación de lo ambiguo. Se percibe así una permanente guerra de las sustancias en conflicto y la muerte como no definitiva debido a que se piensa que la materia se convierte en otra materia, por lo que la muerte es la reaparición en otros seres. Así puede verse —o pensarse— a la naturaleza en permanente conflicto, en composición y recomposición. Es éste un pensamiento Spinoziano que MAB conocía (2007: 211; 300-301); pero también está nutrido por las cosmovisiones de mayas, incas y aztecas²⁴.

La ambigüedad

MAB estaba prendado de la concepción dialéctica asentada en la coexistencia de contrarios provenientes según él, de la tradición del I Ching, el Tao Te King, ciencia descubierta por Lao Tse. Y —en su lenguaje referido típico de sus

24 En “Ascenso y caída de Teotihuacán” de 1965, Roger Bartra recuerda los textos nahuas del siglo XVI —reconstruidos por la escuela de traductores de Bernardino de Sahagún a través de informantes indígenas— que hablaban de Teotihuacán, ciudad en ruinas a la llegada de los españoles a México. La leyenda afirma que el quinto sol que alumbra la tierra fue creado en esa ciudad. Cuando los dioses se reunieron para crearlo, dos se ofrecieron para arrojarse a la hoguera y transformarse en el sol. El rico y engreído Tecuciztecatl y el humilde buboso, Nanahuatzin. Este fue el valiente que primero se arrojó a la hoguera y se convirtió en Sol; Tecuciztecatl, más temeroso, cayó en las cenizas y se convirtió en la luna. Como ninguno de los dos tenía movimiento, todos los dioses decidieron autosacrificarse para que el sol se moviera y diera vida a los hombres (1975:100-101). Bartra realiza, además, una interpretación desde una mirada marxista y a partir de datos arqueológicos sostiene que en Teotihuacán se desarrolló un modo de producción asiático asentado en comunidades agrícolas y dominadas por un estado teocrático sólo de sacerdotes —quienes toman el poder de manera absoluta entre el 250 y el 700 DC—. Por la escasez de alimentos que se produce debido a grandes sequías, Teotihuacán es arrasada y quemada, en el siglo VII DC, por los campesinos, quienes así se rebelan contra los sacerdotes (1975: 101-108). Bartra interpreta que “el antiguo mito nahua sobre Teotihuacán parece cumplirse en la historia” (108).

MAB conocía los mitos nahuas como puede verse en *El Himalaya o la moral de los pájaros* y, también, la interpretación de Bartra por la comparación que realiza con Teotihuacán para apoyar la gran revolución proletaria maoísta, en la reseña “Toda quietud perecerá, *La revolución cultural china*” (2007:83).

numerosas, interesantes y precisas reseñas bibliográficas que nos da a conocer su hijo— habla de Joaquin Schickel, autor del libro *El cielo en la tierra, Gran Muralla, Gran método, acercamiento a China*, para afirmar que hay una línea de continuidad entre Mao, Marx, el I Ching y los presocráticos. Dice: “Oriente y occidente desaparecen y surgen como partes de una misma dialéctica necesaria para que el agua fluya y llegue el mar” (2007: 162).

En varios tramos de su poesía trabaja la ambigüedad, la coexistencia de contrarios; es la “dialéctica en suspenso” de Benjamin²⁵. Esta coexistencia de contrarios es una permanente violencia, una guerra procreadora de vida. También hay en esta filosofía una presencia de la tradición romántico-surrealista en la que se inscribe MAB con su admiración por los poetas visionarios Friedrich Hölderlin (1770-1843), Gérard de Nerval (1808-1855) y René Daumal²⁶ (1908-1944). En

25 En *El origen del drama barroco alemán* (1928), Walter Benjamin a propósito de definir la alegoría, sostiene que su esencia es lo antinómico y lo dialéctico porque “cada persona, cada cosa, cada relación puede significar otra cualquiera” (1990:167). Y más adelante agrega otro elemento que es afín al pensamiento de MAB, la consustanciación entre la poesía y la imagen, entre la palabra y la representación pictórica, el jeroglífico. Dice Benjamin: “Tanto en la apariencia externa como en el aspecto estilístico (tanto en la contundencia de la composición tipográfica como en lo recargado de las metáforas) lo escrito tiende a la imagen visual” (168).

En *Libro de los Pasajes*, escrito entre 1927 y 1940, Benjamin, en el apartado N “Teoría del Conocimiento, Teoría del Progreso”, señala el presente como punto de partida hacia cualquier búsqueda en el pasado y en relación dialéctica con aquel pasado. Además ve al presente como imagen, como constelación de figuras en conflicto. Así dice:

No es que el pasado arroje luz sobre el presente, o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, continua, la de lo que ha sido con el ahora es dialéctica: no es un discurrir, sino una imagen en discontinuidad. Sólo las imágenes dialécticas son auténticas imágenes (esto es, no arcaicas), y el lugar donde se las encuentra es el lenguaje. Despertar (2007:464).

Una imagen congelada en la que aparece lo positivo y lo negativo a la vez, de manera permanente: Es muy fácil establecer en cada época dicotomías en distintos ‘terrenos’ según determinados puntos de vista, de modo que de un lado quede la parte ‘fructífera’, ‘preñada de futuro’, ‘viva’, ‘positiva’ de esa época, y de otro la inútil, atrasada y muerta (461).

26 Daumal no es exactamente surrealista. Su grupo se llamó El Gran juego y buscó fundamentalmente tener la visión de la “otra” realidad a través de alucinógenos y otros narcóticos. MAB recuerda que Daumal estudió el sánscrito y tradujo las escrituras védicas; desechó “todos los postulados y categorías mentales del occidental siglo XX” y consideró “a los Vedas como relatos de niños, pero niños en los cuales una singular iluminación ha logrado cambiar el espacio y el tiempo circulantes”. Admira la manera de traducir de Daumal porque dice que parte de “una luz central y no de un intelecto que sólo razona” (2007: 148).

la introducción a su comentario de un libro de Daumal, sostiene que “existe una región perdida donde los antagonismos, aquello que separa necesariamente los elementos de la vida y que permite su íntimo movimiento, desaparecen y comienza el reinado del *uno*: la sacra unidad”. El poeta visionario siempre marcha “hacia esa zona extraviada y de privilegio”, pero sabe secretamente que “una nueva contradicción creará el conflicto entre objeto y sujeto” (2007: 147).

En *Visión de los hijos del mal*, varias imágenes presentan las muertes como renacimientos. Así es como el epígrafe de “Islas verbales” dice:

Cuando escribo *muero*, un puñal entra
tiernamente en mi corazón. Cubierto de
sangre como un tigre mis ojos no alcan-
zan el final en sombra de la palabra (2008:188)

El “fragmento” 60 está construido en base al oxímoron que expresa la tensión entre la vida y la muerte o mejor dicho, cómo de la muerte surge la vida: “siento ya una niebla que me inflama en visiones de la muerte, que ya no es muerte para ser alucinación de la vida. Espejo de una escoria que es mi única verdad, mi sola esperanza” (200).

En el apartado 8 de “Libro primero. El sol antiverbal” de *El Himalaya o la moral de los pájaros*, el visionario que habla trata de imaginar cómo sería ese mundo con un sol enemigo del verbo en donde “nombrar es volver a la tierra original que piensa el Nombre de los Nombres” (2008:249); en ese mundo hoy desconocido u olvidado, dice el poeta, rompiendo los parámetros temporales progresivos: “TODO será ambiguo” (248). Esta visión ambigua es pastosa, material y utópica a la vez “un camino cierto de morir extraviado en el centro ígneo-radiante del cristal y no alcanzar jamás el Himalaya” (251).

MAB se desespera por captar en el instante la densidad del tiempo-espacio: por eso quiso recuperar la pintura ideogramática, aunque sabía que las imágenes y las palabras son lenguajes de orden distinto; sin embargo, pueden unas trasladarse a las otras o lograr la representación mutua. Por esto, quizá, MAB fue tan bello pintor como poeta y se desveló por dibujar sus poemas o tratar de producir imágenes centradas en la vista y el movimiento.

MAB considera que hay una relación entre el sonido, el color, el movimiento y la imagen poética con el dibujo (2007: 413). En sus estados de alucinación lúcida ve imágenes, las ve en la pared representadas y las dibuja (2007: 417). En esos momentos oye lo más profundo, ve lo extraño. Atribuye estos estados a la enfermedad que tiene: la epilepsia (2007: 417). Aquí no es surrealista porque habla de

una alucinación *lúcida*. Esta alucinación se expresa en *El Himalaya...*, en donde habla de “Manuscritos de sonidos” y de un sol antiverbal convertido en “múltiple mural reproductor de imágenes” (268).

La tensión permanente entre la palabra y el silencio a la que remite en su artículo respecto de Lautréamont aparece en el epígrafe de “Libro segundo. Mare Tenebrarum” de *El Himalaya*: “*escribo para que me sea dado el silencio*” (256). Es esta otra forma de ambigüedad y tiene afinidad a las imágenes dialécticas pero congeladas, en suspenso, enunciadas por Walter Benjamin.

Desrealismo

También fue un poeta del desrealismo: nunca positivista, nunca pensar que la palabra trasparenta la realidad: por eso decía que lo atormentaba ver tras la apariencia: por ejemplo ver la pobreza extrema de los niños en las playas de los ricos. Veamos un pequeño comentario de MAB respecto de la relación entre poesía y verdad que es a la vez una reflexión respecto de lo real. Además su concepto de verdad está vinculado a lo político; consideraba que la poesía no podía dejar de ser política, sobre todo perteneciendo a determinados movimientos²⁷. En “Poesía y verdad”, uno de sus escritos fragmentarios no publicados en vida, medita así:

O sea que la materia expresa, materializándolo sin nombrar, lo que quiere expresar el poema. Para esto tiene que estar concebido con un profundo conocimiento de lo que *mueve la vida*.

Vallejo lo decía refiriéndose al telégrafo, etc. En un plano mayor lo hizo con su poesía. El *hizo la vida entera* con sus poemas. Fueron metidos de médula en médula. *Sus poemas se recrean por la visión rítmica que dejó hundida en ellos*.

El hizo lo que vio tal como creía que era.

27 En *Clarín literario* del 4 de noviembre de 1971 se publica un debate entre los poetas Rodolfo Alonso, Nira Etchenique, Juana Bignozzi, Raúl González Tuñón, Miguel Ángel Bustos, Ramón Plaza y Héctor Miguel Angeli. MAB no habla expresamente de su acercamiento al PRT(partido clandestino de cuadros) pero hace referencia a su vertiente indoamericana y utiliza la palabra nacionalismo en el sentido de tercermundo; busca recuperar una poesía asiática, africana, latinoamericana que se oponga a lo europeo. Dice: “Yo adopto una posición antieuropea total. Para mí Europa es la causante de estar enamorados de un museo que es muy lindo para visitar y nada más”. Luego refiere el carácter orgánico de su elección política al afirmar: “En mi caso, yo ya lo he dicho, me subordinó a la dirección que ha adoptado un mundo que yo llamaría, para darle un nombre, el tercer mundo (. . .)”(2007: 420- 421).

Pensé esto de Vallejo a propósito de lo siguiente: ¿cuándo creemos que hemos escrito justo lo visto?

¿Cuándo es *real* lo que hemos visto?

De un poema mío “Playa de Copacabana”, recuerdo esto. Era de mañana, estaba caminando cerca de Leblón, había gaviotas. Pero antes también había visto gaviotas en Mar del Plata.

Luego, muy luego hice el poema y entonces supe que todo lo anterior no era real. *Era la mentira cotidiana de lo real.*

Veía los niños desnudos, los que duermen en la arena todas las noches, tan lastimados, tan hambrientos, y los vi más allá de sus cuerpos, bajo toda esa naturaleza hermosamente hostil, y recién entonces maduraron en mí sus ojos tristes y adultos.

Para ellos era más útil un árbol de pan que los morros de oro dulce suspendidos en el aire.

Los pies desnudos de los niños se echaron a dormir. Dialogaron toda la noche con la muerte inmensa que duerme bajo el vientre del mar.

Contra esa muerte huesuda, salada.

Cuando el poema estuvo duro lo dejé correr por los dedos. Se escribió.

Podía ser real o no.

La vida prueba la poesía.

Y en el interior del poeta existe un corresponderse que, cuando su poema es real no se quiebra contra la vida (2007:373-374)

Esa profunda sensibilidad ante “la mentira cotidiana de lo real” fue común a varios intelectuales en particular a los de la izquierda revolucionaria²⁸. Igual que ese vuelo de pájaros como símbolo o arquetipo de la pureza o de la libertad. “El canto de los pájaros” de *El Himalaya* es también el canto de los pájaros del cuento de Rodolfo Walsh “La muerte de los pájaros” (1954). O el deseo de volar de Basilio Argimón del cuento “Ad astra” (1964) de Haroldo Conti. Una hermandad de época, de herencias, pero sobre todo de opción revolucionaria.

Colonización e iglesia

MAB fue un claro denunciador de la opresión aplastante de la iglesia católica, sobre todo de esa iglesia que vino con la conquista a colonizar y alienar las

28 De esta manera eran consecuentes con la filosofía del materialismo histórico que tan claramente había expresado Carlos Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach*, escritas en 1845 y publicadas por Federico Engels en 1888 (Marx, Engels, 1987: 9-11)

conciencias, borrando —o tratando de borrar— las culturas y creencias de los pueblos originarios. MAB no lo escribió en un ensayo, en un texto antiteológico, en un tratado de historia. Lo dijo sí en “EPÍSTOLA DE SAN PABLO A LOS MAYAS, INCAS Y AZTECAS, VII parte de “Alucinaciones infantiles” en *Visión de los hijos del mal*:

Tendréis que esperar. Errar en sombras. Renacer en toscos cielos de jaspe y herrumbre. Pero en el decimoquinto siglo de *nuestra era* caeremos sobre vosotros.

Vuestros templos de oro atravesarán el mar. Todo vigor será castrado. Cada amanecer será pecado mortal. Diezmaremos vuestro pueblo, los que se salven serán bautizados (2008: 229).

Vemos así cómo MAB toma el punto de vista no de la clase oprimida sino de los pueblos y de las civilizaciones sojuzgadas, dominadas por el colonialismo europeo en expansión. Ese punto de vista significa un cambio de territorio y un cambio de tiempo; asimismo una identidad con los padecimientos sufridos. Sin embargo, la escritura de *Visión e Himalaya* es religiosa, visionaria y apocalíptica. Y su referencia inmediata es Ernesto Cardenal, un sacerdote poeta tercermundista, integrante de Frente Sandinista de Liberación Nacional, en Nicaragua de los ‘60.

En “La Tercera Parte (La Tierra Naciente)” de *El Himalaya o la moral de los pájaros* se plantea la relación de la Iglesia Católica con la lógica occidental europea de dominación y exterminio; se destaca en particular su ensañamiento mortífero que supera cualquier tipo de crueldad ritual de las civilizaciones inca, maya o azteca que son las referidas por el poeta. Aunque el punto de vista es el de los que reciben la invasión, la persona gramatical que se utiliza es un nosotros del conquistador lo que produce un efecto multiplicador del goce genocida:

PRIMER DIA:

Desembarcamos en Tierra-Firme y en nombre del reino lejano que nos enviaba, bajo banderas de rapiña, comulgamos.

Y toda *alianza* fue rota con el cielo.

SEGUNDO DIA:

Los jueces del Santo Oficio celebraron su oficio santo en los acantilados y la sangre de su sacrificio cayó al mar.

Y fue púrpura y muerte hasta el mediodía.

Y un Sol Negro se elevó de las aguas.

(...)

QUINTO DIA:

Tres sacerdotes, poseídos por el ángel de la locura, llenaron con su sangre el cáliz ritual y lo volcaron en las flores en honor al dios desconocido de la Tierra Naciente (2008:293).

En el SEXTO DIA aparece Marina, la traidora de su civilización que oficia de amante y traductora de Hernán Cortés, quien jamás es nombrado en *El Himalaya*, sólo se lo llama “Capitán”, y “Marina” es llamada así por “la blasfemia y rezo de los dioses del Mar” (294), dice el poeta colocándose desde el punto de vista de la religión de los invadidos: es decir, los blasfemos son aquí los invasores que vienen del mar. Esta Tercera Parte del Libro segundo, concluye con “Monólogo de Marina en el día de Malinal”. Se alterna con diferencias espaciales en la distribución de las prosas y los versos, el relato de Marina Malinche, la que fue dada al conquistador, con las voces anónimas que lamentan los desastres producidos en su cultura y en sus espíritus, por la invasión de los cruzados. Dice Marina “¿Contra la “guerra florida” de mi pueblo la guerra de tu Santa Cruz, señor?” (297); y además desmitifica, sin dejar de honrarlo porque se dirige a él como su señor su Capitán: “no eres el Sol Que Vuelve; caes como un sol negro devorador de todos los Soles” Y allí se alternan las voces anónimas líricas de la desolación:

“...golpeábamos, en tanto, los
muros de adobe,
y era nuestra herencia una red de
agujeros.
En los escudos fue su resguardo:
ipero ni con escudos puede ser sostenida su soledad!” (299)

El monólogo cierra con la voz de la Marina Malinche, personaje colonizado trágico que ama y odia a la vez a Cortés, quien despliega una imagen visual que simboliza el papel de esa iglesia y de esa religión: “salí a los montes de México y vi la Cruz, en salvaje beatitud,alzada sobre ruinas, rezada por los muertos” (300).

Resistencia

MAB, dice su hijo, escribió tres poemas políticos: “Sangre de agosto” publicado en *Nuevo Hombre* N° 46, de agosto de 1973. Esta revista del FAS (Frente Antiimperialista por el Socialismo) era afín al PRT y realizó un homenaje con

este número a las víctimas de la masacre de Trelew, la mayoría militantes de ese partido; “El día en que la noche llegó a Santiago”, publicado por una comisión de Homenaje a Víctor Jara, probablemente en 1974; y un tercero que no se halla, responso al hijito del Rector de la UBA, Pablo Gustavo Laguzzi, muerto por una bomba de las Tres A el 7 de septiembre de 1974.

Digo que no son estos los únicos poemas políticos pero sí son poemas que lo anclan en la tradición revolucionaria del PRT y en una resistencia profunda contra la represión y el genocidio que se extendían por América Latina con el golpe de Estado al compañero presidente Salvador Allende en 1973, y el seriado acorralamiento a los militantes populares que realizaron las Tres A del gobierno de María Estela Martínez de Perón.

Los otros poemas, los de los tigres u otros seres en permanente contienda, los de los monstruos y las imágenes de la locura lúcida y dolorosa, son los poemas políticos del largo plazo y la anticipación. Expresan además una concepción de violencia positiva y otra negativa. La positiva es la que, centrada en una idea de ambigüedad como forma permanente de construcción, se afirma que es la vida-muerte, la destrucción y la construcción, el apocalipsis, la derrota de lo viejo y el triunfo de lo nuevo, todo en permanente intercambio y vacilación, es lo esencialmente vital. En cambio, las invasiones, el aplastamiento de las culturas y civilizaciones, la condena al silencio de millares de sociedades, el genocidio, es la mala violencia.

Por esta mirada profunda que se despliega en sus poemarios y en sus prosas, es que finalmente MAB opta por el PRT-ERP, organización que no consideraba a la violencia como el centro pero que sostenía y practicaba que el Ejército del Pueblo debía actuar en su frente específico y vigilar los otros territorios ganados al enemigo²⁹.

Pueblo, poesía y populismo

En una mesa redonda cuando le preguntan si escribe para el pueblo y si adapta la expresión para ser comprendido por él, MAB dice que si reprodujera la voz del pueblo sería un shamán. Él dice que no es que escriba para el pueblo sino que el poeta expresa la voz del pueblo (2077: 420-421). Sigue así la tradición del romanticismo alemán, en combinación con el maoísmo y el PRT., que son sus elecciones ideológicas más inmediatas:

29 Así lo plantea Mario Roberto Santucho en *Poder Burgués, Poder Revolucionario*, publicado en 1974.

Los poemas se hacen en una forma secreta, oculta y escribiendo para nadie, es cuando todos escriben a través del poeta, cuando verdaderamente el poeta es poeta. Creo que, verdaderamente todo el pueblo escribe a través del poeta. Si con el correr del tiempo, a través de eso, se identifica una obra nacional, o internacional o universal, o cósmica, es una cuestión de coincidencia entre el lenguaje de ese poeta determinado y la época en que le tocó vivir. Creo que, concretamente, la militancia tiene que ser activa y concreta, palpable. En mi caso, yo ya lo he dicho, me subordiné a la dirección que ha adoptado un mundo que yo llamaría, para darle un nombre, el Tercer Mundo, y creo que más claro que eso, no sé. No creo que es de derecha ni de izquierda, es gente de un nuevo continente que está despertando, nada más, de juventudes que están despertando (2007: 421)

MAB sostenía que los poemas “son los testimonios anónimos de los pueblos” porque ellos pueden expresar cómo se vivía, cuál era el resplandor de la vida o qué sabor poseía la melancolía; estaba convencido de que al “clima de los corazones de una época los rescata la poesía” (2007: 263). Es una concepción semejante a la de Theodor Adorno quien en “Discurso sobre poesía lírica y sociedad”, sostiene que “en el fondo de toda poesía lírica individual se halla una corriente colectiva subterránea” (2003:58). Además, un poema no es que sea más social o menos social sino que es “un reloj solar filosófico-histórico” (59).

Pero esta concepción está alejada del populismo³⁰ porque no es que el poeta “habla” en los tonos del pueblo para ser comprendido sino que él es atravesado por las diversas voces de los oprimidos más allá de su voluntad. La poesía tiene un mandato central que es manifestar las contradicciones vitales de una época.

Ocultamiento y reivindicación

MAB fue innostrado³¹ durante mucho tiempo, a tal punto que la reedición de su obra es relativamente reciente: *Prosa 1960-1970* recopilada por Emiliano Bustos en 2007; *Poesía Completa* en el 2008. Así todo, se ciernen sobre él las lectu-

30 No es populista como no lo eran expresamente Haroldo Conti, Francisco Urondo o Julio Cortázar (Redondo, 2004, 2007, 2008)

31 Siempre lo recordaron Julio Cortázar y Juan Gelman. En 1981 Julio Cortázar habló de “la silueta fugitiva de Miguel Ángel Bustos” en Veracruz, en conferencia titulada “Realidad y Literatura: con algunas inversiones necesarias de valores”. También menciona a Haroldo Conti, Francisco Urondo y Rodolfo Walsh. Cuando recibe el Premio Nacional de Poesía en 1997, Juan Gelman lo dedica a estos cuatro intelectuales, a su hijo, a su nuera y los 30.000 desaparecidos de Argentina.

ras fragmentarias del arte por el arte, sin comprender la enorme interrelación entre su cultura, la izquierda de los 60, la poesía y la política³².

Hay un insistente ocultamiento de la militancia política de MAB. Emiliano expresamente colabora para correr el velo y mostrar la militancia de su padre en el PRT-ERP. Cuenta su tradición política —de alguna manera parecida a lo que en términos genéricos dice María Seoane en *Todo o nada* respecto de la ascendencia política de una parte de los militantes del PRT—: pertenecía al radicalismo, como Francisco Urondo perteneció a la UCRI (Unión Cívica Radical Intransigente). Quien, en 1958, resultó electo presidente de la nación por ese partido, Arturo Frondizi, tuvo su pequeño período de apoyo de la juventud de izquierda yrigoyenista. Luego, esta juventud se sintió traicionada, se alejó y, en algunos casos, siguiendo las tendencias revolucionarias de los 60, profundizó sus posturas hacia un rumbo socialista. Bustos pasó fugazmente por el PCA (Partido Comunista Argentino) y se incorporó al PRT luego de la masacre de Trelew.

Emiliano recuerda que la primera en especificar la militancia política de su padre fue la UTPBA (Unión de Trabajadores de Prensa de Buenos Aires) cuando, a los 30 años del golpe, las imágenes de varios periodistas víctimas del terrorismo de Estado —entre ellas la de Bustos—, fueron colgadas en los balcones de la sede de ese sindicato.

32 A veces se oculta su militancia en diccionarios donde se habla de sus poesías o aún como militante revolucionario:

- En el *Diccionario de literatura latinoamericana* de Susana Cella, se da una definición de la poesía de Bustos [aunque no se dice que militaba en el PRT-ERP. Indica mal la fecha de desaparición]: “Parcialmente vinculado con las propuestas surrealistas, su poesía presenta una fuerte inclinación hacia lo metafísico” (1998: 15).
- María Clara Ardanaz, en *Escritos en la memoria* no habla del PRT-ERP (2005: 18-19); se refiere en general a los desaparecidos de la última dictadura militar. Esta obra fue declarada de interés por la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación.

Otras publicaciones, sin embargo, no cometen la misma omisión o generalización:

- La SEA (Sociedad de Escritoras y Escritores de la Argentina), en *Palabra Viva Argentina 1974/1983* —investigación coordinada por Víctor Redondo— incluye una amplia lista de intelectuales secuestrados y detalla la militancia política de cada uno de ellos (2005: 44). Es una recopilación mucho más amplia de las identidades de intelectuales militantes secuestrado-desaparecidos, así es como se puede ver el carácter obsesivo y amplio que tuvo el terrorismo de Estado con los intelectuales, poetas y artistas.
- En *Diccionario Biográfico de La Izquierda Argentina. De los anarquistas a la “nueva izquierda” (1870-1976)*, cuyo director es Horacio Tarcus, se identifica la militancia de MAB (2007: 100-101).
- En “Devolver la memoria al poeta”, de *La Razón Ardiente Antología de escritores víctimas de la dictadura militar (1976-1983)* Antología, Mario Goloboff (2010: 33-37), Silvia Frieria dice de su militancia específica. Además, se seleccionan fragmentos de la obra.

Estas simulaciones y ocultamientos se constituyen en una nítida “práctica social de genocidio” (Feiersntein, 2000, 2008) por la que se desaparecen los cuerpos y los textos, se olvida o se opaca la memoria. Cuando comienza a aparecer la obra, se la segmenta de la práctica política. O se lo reivindica como víctima del terrorismo de Estado pero no por su obra, aspecto que destaca su hijo. Dice Emiliano Bustos:

en el caso de Bustos, la operación reparadora de la memoria en muchos casos no avanzó o avanzó poco hacia su poesía, al no encontrar en ella —en líneas generales— rastros claramente políticos o de época y, por lo tanto, dicha operación quedó pivoteando, en muchas oportunidades, en su caso nominal de desaparecido. Este proceso generó, si se quiere —e involuntariamente— una suerte de doble vacío: el del escritor desaparecido, reivindicable pero básicamente en el terreno de su condición, no en el de su obra (2007: 21).

El mismo hijo, sin embargo, tiene un prejuicio respecto de lo que llama “poesía sesentista” por su “explicitéz política” y el tono coloquial, al referirse a *Corazón de Piel Afuera* (1959). Esta expresión usa Alberto Szpunberg en el prólogo a la Antología *Despedida de los ángeles*, de libros de Tierra Firme 1998 (2007: 15).

Pero su hijo Emiliano merece un comentario específico: está orgulloso de su padre, de la militancia de su padre, de su poesía; el aporte que hace, a partir de todo lo que fue conservado con amor y persistencia en su casa, por su madre Iris Alba, es importantísimo porque nos redescubre el mundo de los libros que leían y comentaban: los libros sagrados de ese pueblo insurrectado.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor W. “Discurso sobre poesía lírica y sociedad”. *Notas sobre literatura*. Madrid: Akal, 2003. 49-67.
- ARDANAZ, María Clara. *Escritos en la memoria. Escritores asesinados y/o desaparecidos entre 1974 y 1983 en la República Argentina*. Buenos Aires: Los cuatro indiecitos, 2005.
- BARTRA, Roger. *Marxismo y sociedades antiguas*. México: Grijalbo S.A., 1975.
- _____, *Breve diccionario de sociología marxista*. México: Grijalbo S.A., 1983.

- BENJAMIN, Walter. "La tarea del traductor" *Angelus Novus*. Barcelona: Edhasa, 1971.
- _____, *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Alfaguara, 1990.
- _____, "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos". *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1998. 59-74.
- _____, *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal S.A., 2005, 2007.
- _____, *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: ARCIS, 1997.
- BUSTOS, Emiliano. Prólogo de *Prosa 1960-1976*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación, 2007. 9-42
- BUSTOS, Emiliano. Prólogo de *Visión de los hijos del Mal*. Buenos Aires: Argonauta, 2008. 7-20
- BUSTOS, Miguel Ángel. *Visión de los hijos del Mal*. Buenos Aires: Argonauta, 2008.
- _____, *Prosa 1960-1976*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación, 2007.
- CORTÁZAR, Julio. "Realidad y Literatura: con algunas inversiones necesarias de valores". *Clases de literatura, Berkeley 1980* (Ed: Carlos Álvarez Garriga). Buenos Aires: Alfaguara, 2013.
- DERRIDA, Jacques. *De la gramatología*. México: Siglo XXI, 1978.
- CELLA, Susana. *Diccionario de literatura latinoamericana*. Buenos Aires: El Ateneo, 1998.
- FANON, Frantz. *Los Condenados de la Tierra*. México: Fondo de Cultura Económico, 1986.
- FEIERSTEIN, Daniel. *Seis estudios sobre genocidio*. Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- _____, *El genocidio como práctica social Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- GELMAN, Juan. *Los poemas de Sidney West*. Buenos Aires: Seix Barral, 1994.
- _____, "Fábulas". *Anunciaciones y otras fábulas*. Argentina: Seix Barral, 2001.7-58.
- _____, "Hacia el sur". *De palabra*. Madrid: Visor de poesía, 1994. 339-368.

- GODELIER, Maurice. *Sobre el modo de producción asiático*. Barcelona: Martínez Roca S.A., 1972.
- HOBBSAWM, Eric. "Introducción". *Formaciones económicas precapitalistas*. Karl Marx-Eric Hobsbawm. Barcelona: Crítica, 1984.11-79.
- MAO TSE TUNG. "Sobre la contradicción" *Obras Escogidas* Tomo I. Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras, 1972. 333- 370.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Montevideo, Uruguay: Marcha, 1970.
- MARX, Karl. "Formas que preceden a la producción capitalista". *Formaciones económicas precapitalistas*. Karl Marx-Eric Hobsbawm. Barcelona: Crítica, 1984.83-145.
- MARX, Carlos y ENGELS, Federico. "Tesis sobre Feuerbach" *Obras escogidas T I*. Buenos Aires: Cartago, 1987: 9-11.
- MATTINI, Luis. *Hombres y mujeres del PRT-ERP de Tucumán a la Tablada*. La Plata: De la campana, 1995.
- POCHTAR, Ricardo. "Gramatología: ciencia de la escritura". *Los Libros N°24* (Enero 1972): 14-15.
- PORRÚA, Ana. "Miguel Ángel Bustos: 'Una salvaje profecía' de INTI, *Revista de Literatura Hispánica*, Providence (USA) N° 52/53 (2000/ 2001): 317-325.
- POZZI, Pablo. "*Por las sendas argentinas*" *El PRT-ERP La guerrilla marxista*. Buenos Aires: Eudeba, 2001.
- REDONDO, Nilda Susana. *El compromiso político y la literatura. Rodolfo Walsh, Argentina 1960.1977*. Santa Rosa, La Pampa: Amerindia y Universidad Nacional de Quilmes, 2001.
- _____, *Haroldo Conti y el PRT: Arte y subversión*. Santa Rosa, La Pampa: Amerindia, 2004.
- _____, *Si ustedes lo permiten, prefiero seguir viviendo". Urondo, de la guerra y del amor*. La Plata: De la campana, 2005.
- _____, "*Escucha amor, escucha el rumor de la calle*". *Julio Cortázar: las aristas del nuevo ser*. La Plata: De la campana, 2008.
- _____, *Anunciación de la esperanza en Juan Gelman. Revolución, derrota y resistencia (1970-1990)* La Plata: De la campana, 2012.

- ROMANO, Eduardo. "El último de los malvados" *Los Libros* N° 18 (Abril 1971): 18 y 29.
- SANTUCHO, Mario Roberto. *Poder Burgués, Poder Revolucionario*. Buenos Aires: 19 de Julio, 1995.
- SEOANE, María. *Todo o nada. La historia secreta y la historia pública del jefe guerrillero Mario Roberto Santucho*. Buenos Aires: Planeta, 1997.
- Sociedad de Escritoras y Escritores de la Argentina SEA. *Palabra viva. Textos de escritores y escritoras desaparecidos y víctimas del terrorismo de Estado. Argentina 1974/1983*. Buenos Aires: SEA, Secretaría de Derechos Humanos de Nación, 2005.
- SOLLERS, Philippe. "Introducción: un paso sobre la luna". *De la gramatología*. Jacques Derrida. México: Siglo XXI, 1978. VII-IXX.
- SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza, 1999.
- TARCUS, Horacio (Director) *Diccionario Biográfico de la Izquierda Argentina. De los anarquistas a la 'nueva izquierda' (1870-1976)*. Buenos Aires: Emecé, 2007.

Los condenados de la tierra³³

Alejandro Urioste

En la Cátedra Ernesto Che Guevara ya habíamos comenzado algunas reflexiones sobre la revolución argelina y sobre la obra de Franz Fanon³⁴ *Los condenados de la Tierra*.³⁵

En esa oportunidad, de alguna manera habíamos enfocado más específicamente la importancia determinante del dispositivo represivo desarrollado por las

33 Este artículo tuvo su inicio en la conferencia de Alejandro Urioste en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, el 6 de septiembre de 2002.

34 Franz Fanon nació en Fort-de-France, La Martinica, en 1925. En 1944 se embarcó como polizón para viajar al norte de África, donde se incorporaría a las Forces Françaises de l'Intérieur para luchar contra la ocupación alemana. Al año siguiente desembarcó en Toulon y participó de los combates en Alsacia.

Después de la guerra obtuvo una beca de estudios y se licenció en medicina en la Universidad de Lyon, en 1952. Se especializó en psiquiatría. Es ese también el año en que escribió *Les mains parallèles* —un drama inédito que tiene como protagonistas a los obreros del puerto de Lyon— y de la publicación de *Piel negra, máscaras blancas*. En el '53 a pedido suyo es trasladado al Hospital de Blida-Joinville, en Argelia, donde su trabajo de psiquiatra le permitió indagar en la alienación del colonizado.

Debe abandonar Argelia después de su intervención en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros que se celebró en septiembre de 1956 en la Sorbona.

En Túnez, mientras continuaba la guerra de liberación, trabajó para los ministerios de Información y de Asuntos Exteriores del Gobierno Provisional. Viajó a varios países africanos, en misiones oficiales y clandestinas.

El año V de la revolución argelina se publica en París en 1960. La edición es secuestrada inmediatamente por la policía. Para 1961, Fanon ya sabe que está enfermo de leucemia, y durante la primavera escribe *Los condenados de la Tierra*, que se publica ese mismo año. Solo unos pocos ejemplares quedan a salvo del secuestro de la primera edición.

35 *Los condenados de la tierra*: en adelante (LCDLT)

fuerzas coloniales de ocupación francesas contra el Frente de Liberación Nacional argelino.

Habíamos hablado más puntualmente acerca del desarrollo de la doctrina francesa para la contrainsurgencia, acerca de lo que después se comenzó a llamar Doctrina de la Seguridad Nacional, de la conceptualización del “enemigo interno”, de los militares argentinos como primeros y destacados alumnos de los cursos de contrainsurgencia, diez años antes de la revolución cubana.

También hicimos referencia a la guerra psicológica y, además, al itinerario de la Doctrina y el método: Indochina, Argelia, otra vez Viet-Nam, Argentina.

Nos referimos a lo anterior en el artículo “El enemigo interno”(Urioste, 2013), que forma parte de la primera antología que publicó la Cátedra.

También, en nuestra cátedra, hablamos de la particular consideración del Che por la revolución argelina, con la que tomó contacto en sus primeros viajes al exterior como embajador.

El contacto del Che con la Argelia recién independizada, con las primeras tareas de reconstrucción después de una larga guerra revolucionaria, que dejó en el camino centenares de miles de muertos, lo impresionaría profundamente.

El Che encontraría en esa revolución una constatación de la necesidad de acelerar su proyecto latinoamericano —que comenzaría por Argentina— la urgencia de impulsar aquellos “...dos, tres, muchos Vietnam” de los que habla en su mensaje a la Tricontinental. *Los condenados de la tierra* se publica enseguida en Cuba por iniciativa del Che.

No es casual que haya sido pronunciado en Argel el discurso en el que el Che hace un llamado de atención a la URSS, a raíz de su posición reticente frente a las luchas del Tercer Mundo, justo en el momento en que la presencia de los soviéticos en la isla no constituye solo un tema de relaciones exteriores, sino que está en medio de fuertes tensiones entre los cuadros .

Si vemos las fotos de la época, veremos las caras largas, los gestos graves, que reciben al Che en el aeropuerto, de regreso a La Habana. De hecho, Argelia se convertirá para el Che en un lugar de confianza para la circulación de los combatientes del EGP (Ejército Guerrillero del Pueblo), la guerrilla salteña.

Podríamos introducir aquí una mirada desde afuera, completamente exterior y economicista del “marco” de la cuestión colonial a mediados del siglo XX.

Al finalizar la Segunda Guerra mundial, se produce en el mundo todo un reacomodamiento de índole territorial, política, ideológica. En el pacto de Yalta se lleva a cabo el conocido reparto entre las potencias vencedoras. Se instauran las

“democracias populares” en Europa oriental, bajo la égida de la URSS, y se sientan las bases de la “coexistencia pacífica” de las dos potencias.

Los EE. UU., mediante la producción de guerra, había multiplicado los índices de su economía, superando holgadamente el fantasma de la Gran Depresión. De manera tal que lanza el Plan Marshall, más que para “ayudar” a los países europeos, para direccionar la nueva etapa que se abría en el sentido de sus intereses: iniciar una nueva fase de expansión mundial, instalar bases militares en todos los continentes, y en definitiva hegemonizar el nuevo período del capitalismo.

Ya Lenin había analizado en *El imperialismo, etapa superior del capitalismo* el desarrollo de una nueva fase en que el capitalismo competitivo que había estudiado Marx se convertía en un capitalismo cuyo componente central eran los trusts y los monopolios, donde se integraban a gran escala los elementos de la producción con el capital financiero.

Pero este nuevo período del capitalismo tiene características particulares. En primer lugar se completa un proceso que si bien había sido ininterrumpido, de alguna manera había sido eclipsado por la guerra. Se trata de mecanismos complejos de absorción de los excedentes económicos que van a definir el funcionamiento del capital monopólico, particularmente la construcción de la economía y la sociedad capitalista a partir de lo que se ha llamado la corporación gigante.

La corporación gigante por definición necesita operar a escala mundial, para lo cual necesita mercados homogéneos, economías desarrolladas por lo menos hasta el punto necesario para poder funcionar. De hecho las utilidades de estas corporaciones que provienen del exterior multiplican varias veces las que obtienen en su país, de manera que no hay “inversión de capitales” sino una fuerte extracción.

Aquí se abren entonces varias cuestiones. Una de ellas es que el capital monopolista, a partir de los mecanismos de absorción de los excedentes —como el complejo industrial-militar, la multiplicación de modelos de automóviles, la fabricación y consumo desenfrenado de cosas absolutamente inútiles, pero fundamentalmente de la presencia del Estado como gran reciclador de los excedentes— comienza a fisurar lo que parecía una ley de hierro: la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Esto, bajo la perspectiva del “progreso” que compartía buena parte del pensamiento de la izquierda, parecía acechar como el límite último el desarrollo capitalista, generando supuestamente contradicciones sin solución que abrirían la perspectiva socialista.

En la izquierda de este período, particularmente los partidos comunistas, no solamente de Europa sino también de América Latina, es muy fuerte la preeminencia del stalinismo hasta principios de los ‘50, que impulsaba la tesis del socialismo

en un solo país (la URSS) y la construcción de los “frentes populares” con las burguesías nacionales, para facilitar el desarrollo de la etapa democrático-burguesa.

Ya a fines de los cincuenta se abre —con Jruschov— el período de reformas en la URSS, la desestalinización y la “coexistencia pacífica” entre el bloque soviético y el bloque capitalista y la ruptura de relaciones de la URSS con China, que a fines de los 40 había sacudido la estantería con una original revolución campesina.

Por otra parte, era evidente que para los EE.UU el mantenimiento del régimen colonial en los países de África y Asia por parte de los países europeos, particularmente Francia, significaba una traba para esta nueva fase de expansión, por lo tanto no solamente era reticente a apoyar en este sentido a los países europeos, sino que estaba dispuesto a intervenir directamente en las ex colonias una vez liquidada la dominación colonial.

Y es aquí cuando entra en escena la cuestión del Tercer Mundo. El Tercer Mundo es un problema que saca de las casillas el equilibrio de la coexistencia, que irrumpe cuando nadie lo esperaba.

No lo hace desde la centralidad del desarrollo, lo hace desde los márgenes. Irrumpe precisamente tomando por asalto los debates de la izquierda y poniendo a la orden del día el tema de la revolución, el carácter de la revolución, y sobre todo la urgencia de la revolución.

El Tercer Mundo entra en escena con las armas en la mano, bajo la forma de revoluciones imposibles. Era un escándalo teórico. Resultaba intolerable esa mezcla de anticolonialismo, antirracismo, anticapitalismo, guerra de liberación nacional, que pasaba por encima del modo de producción “semifeudal”, sin un estado moderno que asaltar.

Pero todo lo anterior no nos dice prácticamente nada.

Hasta aquí nos hemos deslizado por la pura corteza del colonialismo. No estaría mal que al menos intentáramos explorar los territorios profundos que Franz Fanon elige para desatar el antagonismo colonial.

Muchos años después, en sus cursos de los años '70, cuando analizaba las transformaciones del concepto de *población* entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX en Europa, Michel Foucault (2007) indagaría cómo la vida, la vida como tal, como proceso biológico, comenzó a ser administrada políticamente.

En el transcurso de la guerra de liberación nacional argelina, Franz Fanon va a buscar en los cuerpos dislocados y tensos, y en lo profundo del sujeto colonizado, en su náusea, los rastros que dejaron doscientos años de humanismo europeo, la cima alcanzada por la aventura del Espíritu.

Y también ahí, en esos cuerpos hechos por la violencia, creados por la violencia colonial, que se odian a sí mismos, va a buscar —como veinte años antes lo había hecho en La Martinica, cuando pensaba qué es ser un negro a la vez que desdeñaba la negritud— el único camino posible: dejar de ser colonizado, cambiar de piel, humanizarse en la lucha, alcanzarse a sí mismo.

Porque *Los condenados de la tierra* no comienza describiendo el régimen de propiedad agraria en Argelia, los partidos políticos, las fuerzas actuantes en la sociedad. No comienza con un mapa de la estructura económica y el grado de desarrollo de los medios de producción. No relata la historia de la ocupación de Argelia por los franceses, de África por Europa. No se introduce en “la cuestión colonial” como etapa de la expansión capitalista, ni en los modos precapitalistas de producción.

Los condenados de la tierra no sitúa a Argelia en la Historia: se escribe desde un presente vivido como un violento estallido, desde la situación del oprimido, en el curso de una lucha ya comenzada, mediante la cual el colonizado tendrá que humanizarse, tendrá que diferenciarse de la única manera posible: entablando una pelea a muerte con el colonizador, expulsándolo definitivamente del lugar que ocupa en su tierra, en su cuerpo, en su mente.

El primer capítulo de *Los condenados de la tierra* no se titula “Una interpretación de la etapa colonial”, se titula “La violencia”.

La violencia, dice Fanon. ¿Cuál violencia?

La zona habitada por los colonizadores no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una unidad superior. Regidas por una lógica puramente aristotélica, obedecen al principio de exclusión recíproca: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra. La ciudad del colono es una ciudad dura, toda de piedra y hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada, donde los cubos de basura están siempre llenos de restos desconocidos, nunca vistos, ni siquiera soñados. Los pies del colono no se ven nunca, salvo quizá en el mar, pero jamás se está muy cerca de ellos. Pies protegidos por zapatos fuertes, mientras las calles de su ciudad son limpias, lisas, sin hoyos ni piedras. La ciudad del colono es una ciudad harta, perezosa, su vientre está lleno de cosas buenas permanentemente. La ciudad del colono es una ciudad de blancos, de extranjeros. La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la “medina” o barrio árabe, la reserva, es una ciudad de mala fama, poblado de hombres de mala fama, allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, de cualquier cosa. Es un mundo sin intervalos,

los hombres están unos sobre otros, las casuchas unas sobre otras. La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colonizado es una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, una ciudad revolcada en el fango. Es una ciudad de negros, una ciudad de “bicots” .. La mirada que el colonizado lanza sobre la ciudad del colono es una mirada de lujuria, una mirada de deseo. Sueños de posesión. Todos los modos de posesión: sentarse a la mesa del colono, acostarse en la cama del colono, si es posible con su mujer. El colonizado es un envidioso. El colono no lo ignora cuando, sorprendiendo su mirada a la deriva, comprueba amargamente, pero siempre alerta: *Quieren ocupar nuestro lugar*. Es verdad: no hay un colonizado que no sueñe cuando menos una vez al día en sentarse en el lugar del colono (LCDLT, 29)

Largas columnas de soldados por las montañas y el desierto, tierra arrasada, bayonetas y cañones, fueron quienes instauraron esta cohabitación entre colono y colonizado. La violencia ha presidido la constitución del mundo colonial y es esencial para su existencia.

El mundo colonial es un mundo dual, un mundo maniqueo, un mundo cortado en dos, que está a su vez percibido como inmutable por colonos y colonizados. Aquí está la zona europea de la ciudad, la *ciudad europea*, con la estatua del general que comandó la ocupación hace muchos, muchísimos años; allá está la *casbah*, el barrio árabe-negro-lumpen. Mucho más allá, muy lejos, están el campo; las montañas, con su realidad dual y estática: el colono y los campesinos. El punto de contacto entre colono y colonizado siempre es alguien armado, hostil: el gendarme, el soldado, el guardia, el policía. El interlocutor institucional, reconocido y válido, está armado. Es el puesto de control, es la patrulla. La frontera de los dos compartimentos de este mundo colonial siempre es un destacamento armado del colono.

En el mundo colonial no existen los intermediarios, el aparato estatal y social de consenso que existen en el mundo capitalista europeo: la escuela, el parlamento, la transmisión generacional de los buenos modales cívicos, el tiempo compacto de solidificación de las instituciones republicanas que existe en Europa, donde todo esto hace más excepcional, menos cotidiana la intervención de la fuerza armada, de la coerción directa, como nexo entre explotador y explotado.

En el mundo colonial el gendarme y el soldado tienen una presencia inmediata. La inmovilidad de la sociedad colonial se impone a golpes de culata o incendiando los poblados: “...el colonizador en todo momento lleva la violencia a la casa y al cerebro del colonizado.” (LCDLT,33).

Colonizados y colonos se conocen desde siempre: de hecho el colono *bizo* al colonizado, lo hizo por la violencia. Esta cohabitación tiene rasgos contradictorios pero en el fondo muy simples: uno explota al otro.

El colono no se contenta con la represión y el sometimiento a través del gendarme y el soldado. La explotación colonial necesita hacer del colonizado la esencia del mal. El colonizado no tiene valores. Es inhumano, es impermeable a la ética. Es el mal absoluto. Todo lo bueno se contamina, se envenena en contacto con el indígena. Los mitos, las tradiciones, las costumbres del colonizado irradian esa maldad, ese halo destructivo.

La lógica de la deshumanización se traduce en la animalización del colonizado expresada en el lenguaje del colonialismo. Es un lenguaje zoológico: los olores de la ciudad árabe, las hordas, la peste, el hormiguero, el pulular, el ulular de las multitudes, los gestos del mono, los chacaes al acecho.

Esa demografía galopante, esas masas histéricas, esos rostros de los que ha desaparecido toda humanidad, esos cuerpos que no se parecen ya a nada, esa cohorte sin cabeza ni cola. esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario colonial. (LCDLT, 21)

El colonizado sabe que no es un animal, se ríe cuando aparece como animal en la lengua del colonizador, y cuando se ríe se humaniza. Intuye que humanizarse significa de manera excluyente la expulsión del colonialista.

Aquí tropieza la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, porque ésta está sostenida en la premisa de que ambos son humanos (Buck Morss, 2005). El mundo colonial es la verdadera carnadura de la crítica de la razón dialéctica. Aquí no hay reconocimiento posible. Para decirlo mejor, el único reconocimiento posible es el de la propia humanidad del colonizado, y esto supone la eliminación del mundo colonial.

La violencia no es aquí un *instrumento*, no es “la partera de la historia”, no está enunciada en los términos de Engels, para quien la violencia:

... es el instrumento con la ayuda del cual el movimiento social se abre camino y rompe las formas políticas muertas y fosilizadas.

(...) hasta el más ingenuo aficionado al método axiomático, tendrá que reconocer que la violencia no es un simple acto de voluntad, sino que supone condiciones previas muy reales para manifestarse, o sea ciertos *instrumentos*, de los cuales el más perfecto domina al menos perfecto: que, además, esos

instrumentos tienen que ser producidos, lo cual significa que el productor de los instrumentos de violencia más perfectos, o sea de las armas, triunfa sobre el productor de los instrumentos menos perfectos. En una palabra, el triunfo de la violencia se basa en la producción de armas y ésta, a su vez, en la producción de en general y, por lo tanto en el "poder económico", en la "situación económica", en los medios *materiales* que están a disposición de la violencia (1987: 136).

En cambio, Fanon no nos habla de la violencia como *instrumento* válido contra el opresor. Fanon concibe la violencia como elemento fundante y constitutivo del mundo colonial, verifica que la violencia ha sido llevada como sistema al cuerpo y la mente del colonizado. La violencia es la materia de que está hecho el mundo colonial. El colonizado no *ejerce* la violencia, *está impregnado* de violencia. En ese mundo impregnado de una violencia omnipresente, o ésta se dirige contra el opresor, o bien se vuelve contra el otro argelino, es decir contra sí mismo.

La primera cosa que aprende el indígena es a ponerse en su lugar, a no pasarse de sus límites. Por eso sus sueños son sueños musculares, sueños de acción, sueños agresivos. Sueño que salto, que nado, que corro, que brinco. Sueño que río a carcajadas, que atravieso el río de un salto, que me persiguen muchos autos que no me alcanzan jamás. Durante la colonización, el colonizado no deja de liberarse entre las nueve de la noche y las seis de la mañana. Esa agresividad sedimentada en sus músculos, va a manifestarla el colonizado primero contra los suyos. Es el periodo en que los negros se pelean entre sí y los policías, los jueces de instrucción no saben qué hacer frente a la sorprendente criminalidad norafricana. (LCDLT,24)

La ciencia tenía, sin embargo, explicaciones para esto.

Antes del comienzo de la lucha de liberación nacional, en 1954, los médicos, magistrados, jueces, policías, es decir los pilares de la administración colonial, tenían amplias coincidencias en su preocupación por la criminalidad del argelino. En base a esto se fue elaborando una teoría, con sus correspondientes pruebas científicas, que proponía una interpretación psiquiátrica, sociológica y anatómica.

Esta teoría se enseñó durante más de veinte años a los estudiantes argelinos en la facultad de medicina, bajo la dirección del profesor Porot, profesor de psiquiatría de la Universidad de Argel. Fanon recordará su propia experiencia como médico en Argel:

Me acuerdo de uno de nosotros que exponía muy seriamente esas teorías aprendidas. Y añadía: ‘Es duro de tragar, pero está científicamente probado.’ El norafricano es un criminal, su instinto, predatorio es conocido, su agresividad masiva es perceptible a simple vista. El norafricano gusta de los extremos; por eso jamás se le puede tener íntegramente confianza. (LCDLT, 151)

Según esta “teoría” —referida por Fanon de los *Annales Psychologiques*, 1918, del Profesor A. Porot— el indígena norafricano presentaba ninguna o escasa emotividad, era crédulo y sugestionable en extremo, padecía de una terquedad tenaz, estaba afectado de puerilismo mental, pero sin el espíritu curioso del niño occidental, y se daban en él con enorme facilidad los accidentes y las reacciones pitiáticas.

Fanon cita también al doctor Carothers, experto de la OMS (Organización Mundial de la Salud). Este experto ha reunido, en un libro publicado en 1954, lo esencial de sus observaciones. Para él “el africano utiliza muy poco los lóbulos frontales. Todas las particularidades de la psiquiatría africana pueden atribuirse a la pereza frontal”

Para darse a entender, el doctor Carothers establece una comparación muy viva. Así advierte que el africano normal es *un europeo lobotomizado*. Es sabido que la escuela anglosajona había creído encontrar una terapéutica radical de ciertas formas graves de enfermedades mentales practicando la exclusión de una parte importante del cerebro. Los grandes trastornos de la personalidad comprobados han conducido después a abandonar este método. Según el doctor Carothers, la similitud existente entre el indígena africano normal y el lobotomizado europeo es notable. (LCDLT, 153)

Los datos sobre la criminalidad argelina, más allá de estas interpretaciones racistas, eran realmente escalofriantes. Cualquier altercado, cualquier entredicho, daba lugar a una reacción de extrema violencia que llegaba hasta el homicidio. Y esto era así tanto para las relaciones individuales como para las luchas entre tribus.

Pero también en los bailes, en los ritos extáticos, el colonizado traza una línea de fuga, el colectivo descarga su tensión, se reencuentra por un breve tiempo con su subjetividad partida en dos.

El colonizado se historiza en su propio proceso de liberación, se humaniza en la lucha. En la guerra de liberación nacional, rompe con el tiempo homogéneo de los mitos y a su vez se alimenta de ellos.

Y la psique se retracta, se oblitera, se descarga en demostraciones musculares que han hecho decir a hombres muy sabios que el colonizado es un histérico. Esta afectividad erecta, espiada por vigías invisibles, pero que se comunican directamente con el núcleo de la personalidad, va a complacerse eróticamente en las disoluciones motrices de la crisis...

... A horas fijas, en fechas fijas, hombres y mujeres se encuentran en un lugar determinado y, bajo la mirada grave de la tribu, se lanzan a una pantomima aparentemente desordenada, pero en realidad muy sistematizada en la que, por múltiples vías, negaciones con la cabeza, curvatura de la columna vertebral, inclinación hacia atrás de todo el cuerpo, se descifra abiertamente el esfuerzo grandioso de una colectividad para exorcizarse, liberarse, expresarse... (LCDLT, 27- 28)

Es en esta lucha donde los mitos, que incluyen seres aterradores, hombres leopardos, a zombis, van a dejar lugar al miedo real, a la violencia real del imperio colonial. Cuando, en la guerra de liberación, los combatientes se encuentran frente al paredón, o con los electrodos en los genitales, en la sesión de tortura, el colonizado descubre lo real. Las historias aterradoras de los mitos ahora solo pueden exorcizarse a partir de la propia humanidad conquistada en el combate.

... Cuando los campesinos reciben sus fusiles, los viejos mitos palidecen, las prohibiciones desaparecen una por una; el arma de un combatiente es su humanidad. Porque en los primeros meses de la rebelión hay que matar: matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez un opresor y un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente un suelo *nacional* bajo sus pies. En ese instante, la Nación no se aleja de él: se encuentra dondequiera que él va, allí donde él está, nunca más lejos, se confunde con su libertad...

... Nosotros hemos sembrado el viento, él (el colonizado) es la tempestad. Hijo de la violencia. En ella encuentra a cada instante su humanidad: éramos hombres a sus expensas, él se hace hombre a expensas nuestras. Otro hombre: de mejor calidad (Sartre, 1986: 20).

En *Los condenados de la tierra* la violencia, entonces, no es el *método*, hay que insistir. La violencia está inscripta en los repliegues de los territorios por donde circula la vida del mundo colonial. Al decir *apartheid*, al decir *zona europea-zona árabe*, enunciamos solo la exterioridad geográfica de la dominación.

La violencia está alojada en los valores del humanismo occidental y la conquista del Espíritu, que no han cesado de inhumanizar a la inmensa mayoría de los

habitantes del mundo. No es casual que la carga de violencia que ha presidido el mundo de esos valores haga que el colonizado, cuando oye hablar de los valores de la “cultura occidental” mire si tiene su cuchillo a mano.

Durante el turbulento proceso de descolonización, el colonizado asume con sus músculos tensados, en su cuerpo, en su mente, la frase de Walter Benjamin: “todo documento de cultura es un documento de barbarie”.

No sería ocioso recordar aquí un pasaje de *El siglo de las luces*, la novela de Alejo Carpentier, que relata la llegada a La Guadalupe —tierra de grandes rebeliones de esclavos— del barco que lleva a las Antillas al comisario político de la Revolución Francesa. Ese barco llevaba en sus bodegas la imprenta de la cual saldrían las copias de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, pero en su proa se alzaba la primera guillotina que llegó a América. Los negros que esperaban en el puerto no pudieron dejar de imaginar contra quienes sería utilizada.

Pocos días antes, en el mar de las Antillas, rumbo a La Guadalupe, el barco se había cruzado con otro —un barco negrero— cuyo propietario era un armador amigo de Rousseau. Ese barco se llamaba *El contrato social*.

Sería Jean Paul Sartre, el europeo, el que había percibido la náusea de la cultura occidental, quien daría cuenta de la impronta del compromiso, de la revolución como imperativo ético frente al viejo humanismo decadente, de la urgencia de actuar desde la situación, de la subjetividad construida en la lucha.

Él es quien va a ver en el escándalo del colonialismo no un resabio de la vieja Europa que el desarrollo capitalista moderno va a suprimir, sino la expresión descarnada de la violencia genocida que ha presidido ese “desarrollo” y que ahora se vuelve fatalmente para romper el equilibrio de la sociedad moderna.

No es casual, entonces, que sea él quien dice, a los lectores europeos, en su prólogo a *Los condenados de la tierra*:

... porque Fanon no les "dice" absolutamente nada; su obra —tan ardiente para otros— permanece helada para ustedes; con frecuencia se habla de ustedes en ella, jamás a ustedes. Se acabaron los Goncourt negros y los Nobel amarillos: no volverá la época de los colonizados laureados. Un ex indígena "de lengua francesa" adapta esa lengua a nuevas exigencias, la utiliza para dirigirse únicamente a los colonizados: "¡Indígenas de todos los países subdesarrollados, uníos!" Qué decadencia la nuestra: para sus padres, éramos los únicos interlocutores; los hijos no nos consideran ni siquiera interlocutores válidos: somos los objetos del razonamiento. Por supuesto, Fanon

menciona de pasada nuestros crímenes famosos, Setif, Hanoi, Madagascar, pero no se molesta en condenarlos: los utiliza. Si descubre las tácticas del colonialismo, el juego complejo de las relaciones que unen y oponen a los colonos y los "de la metrópoli" lo hace para sus hermanos; su finalidad es enseñarles a derrotarnos (Sartre, 1986: 9).

... Y al leer el último capítulo de Fanon uno se convence de que vale más ser un indígena en el peor momento de la desdicha que un ex colono. No es bueno que un funcionario de la policía se vea obligado a torturar diez horas diarias: a ese paso, sus nervios llegarán a quebrarse a no ser que se prohíba a los verdugos, por su propio bien, el trabajo en horas suplementarias... (Sartre, 1986: 27).

... Así se acabará la época de los brujos y los fetiches: tendrán ustedes que pelear o se pudrirán en los campos de concentración. Es el momento final de la dialéctica: ustedes condenan esa guerra, pero no se atreven todavía a declararse solidarios de los combatientes argelinos; no tengan miedo, los colonos y los mercenarios los obligarán a dar este paso. Quizá entonces, acorralados contra la pared, liberarán ustedes por fin esa violencia nueva suscitada por los viejos crímenes rezumados³⁶(Sartre, 1986: 28).

Pero quien es, entonces, este hombre, este hombre libre, "de mejor calidad", que encuentra en la violencia su humanidad?

Si el colono debe ser expulsado, su lugar no será ocupado por el colonizado, ya que uno solo de los términos de esta dualidad no puede existir. El que entra en escena es un sujeto nuevo, que no es igual al colono ni al colonizado, que surgió del violento proceso de su propia lucha por la liberación.

El proceso, el desgarrar de la construcción de una nueva subjetividad en ese colonizado que dejó de serlo, que cambió de piel; a la vez que la ineludible tarea de entramar la nueva fraternidad en medio de las más inimaginables dificultades de todo tipo —"*ustedes volverán a la Edad Media*", profetizaban los colonos en su

36 ¿Cuál sería "esa nueva violencia suscitada por los viejos crímenes" de la que habla Sartre en 1961? Quizá ya en Nanterre y la Sorbona asomaba entre los jóvenes esa nueva racionalidad, esa nueva manera de vincularse con los otros y con el mundo, que, en efecto, estallaría poco después en las barricadas del '68.

Desde su reconquistada fraternidad, sentían el hartazgo: "Liberté, égalité, fraternité, mon cul", pintaban en las paredes. Rechazaban la herencia la venerable tradición humanista occidental: las jerarquías, la autoridad, la sociedad de consumo, los automóviles en cuotas, el vacío.

No lo hicieron por los argelinos, lo hicieron por ellos. Creo que a Fanon le hubiera gustado.

retirada del suelo argelino—, es lo que vertebra el capítulo *Desventuras de la conciencia nacional*.

Fanon no nos habla de "recuperar" la cultura destruida por el colonialismo, de una vuelta atrás, de un reencuentro con lo perdido, con lo despojado. Nos dice: "Puedo también tomar mi pasado, valorizarlo o condenarlo por sucesivas elecciones..." (1974: 201) ³⁷

No hay vuelta atrás. El hombre y la mujer que asumen la liberación mediante la violencia se humanizan en esa lucha, pero serán hombres nuevos: habrán cambiado de piel.

Se vuelven a pronunciar, con una originalidad reconquistada, en distintos registros, las palabras de Sartre: "Para nosotros, el hombre se caracteriza ante todo por la superación de la situación, por lo que logra hacer con lo que han hecho de él (...)" (LI, 1970: 77). Los hombres para ser deben "arrancarse al ser" (LI, 1970: 460).

En *Los condenados de la tierra* Franz Fanon va a llevar más allá, al interrogarse sobre qué cosa es la nación, aquello que pensara en la Martinica, cuando escribió *Piel negra, máscaras blancas*:

En absoluto extraeré del pasado de los pueblos de color mi vocación original. En absoluto me dedicaré a revivir una civilización negra justamente desconocida. No me hago el hombre de ningún pasado. No quiero cantar al pasado a costa de mi presente y de mi porvenir. (PNMB, 201)

... Mi piel negra no es depositaria de valores específicos... (PNMB, 201)

En medio de la guerra de liberación, asume la urgencia de pensar la nación. Aquí no puede haber ninguna cristalización: ninguna voz ha pronunciado esa palabra antes para ellos, ningún antiguo relato les ha hablado jamás de la nación. La filosofía política inglesa y francesa del siglo XVIII que desplegó la dualidad soldada de la nación y el pueblo —digamos Hobbes, Rousseau— no fue pensada para ellos, sospechan los torturados. Esos antiguos libros no fueron escritos pensando en ellos, los colonizados. El Leviatán aquí viste el uniforme de los paracaidistas franceses.

Y los otros que combatieron un siglo y medio antes contra los colonos y sus ejércitos? Y los otros "subdesarrollados? Como percibe Fanon los caminos de la construcción de la nación en América Latina?

37 Franz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* en adelante PNMB.

Fanon no puede dejar de ver ahí un espejo adelantado, un espejo donde no quisieran verse. No puede dejar de ver lo que vio José Carlos Mariátegui: la desconfianza a esa burguesía imitadora, esmirriada, incapaz de construir siquiera una democracia parlamentaria liberal, incapaz de realizar las tareas de la “fase democrático-burguesa”, de desarrollar los medios de producción, de erigir un “estado moderno”.

Pero lo que es peor aún, la espera de la “fase burguesa” volvería a compartimentar esas multitudes de desheredados de las ciudades y el campo que se habían reconocido en esa poderosa corriente, violenta y fraterna, que los había llevado más allá, hacia su propia humanidad.

¿Y no era eso acaso la nación?

Esta praxis violenta es totalizadora, puesto que cada uno se convierte en un eslabón violento de la gran cadena, del gran organismo violento surgido como reacción a la violencia primaria del colonialista. Los grupos se reconocen entre sí y la nación futura ya es indivisible. (LCDLT, 45)

Esos vagos, esos desclasados van a encontrar, por el canal de la acción militante y decisiva, el camino de la nación. No se rehabilitan en relación con la sociedad colonial, ni con la moral del dominador. Por el contrario, asumen su incapacidad para entrar en la ciudad salvo por la fuerza de la granada o del revólver. Esos desempleados y esos subhombres se rehabilitan en relación consigo mismos y con la historia. También las prostitutas, las sirvientas que ganan 2 000 francos, las desesperadas, todas y todos los que oscilan entre la locura y el suicidio van a reequilibrarse, a actuar y a participar de manera decisiva en la gran procesión de la nación que despierta. Los partidos nacionalistas no comprenden este fenómeno nuevo que precipita su desintegración (LCDLT, 20)

La Nación se pone en marcha: para cada hermano está en dondequiera que combaten otros hermanos. Su amor fraternal es lo contrario del odio que les tienen a ustedes (Sartre, 1986: 21)

La nación no puede sino consistir en esa praxis, constituirse continuamente como anticipación, como prefiguración de sí misma. La nación, sí. Pero no el nacionalismo. La nación, sí, pero la concepción monolítica del pueblo es revisada minuciosamente.

El pensamiento de Fanon de alguna manera pone una cuña en medio de la dualidad inseparable del pueblo y la nación, que se retroalimenta mediante la re-

presentación. Los vínculos de nuevo tipo que se crearon en la guerra de liberación, y trastocaron los compartimientos estancos del mundo colonial, no pueden sino permanecer en movimiento para que la nación exista.

Este es el terreno en el cual Fanon vuelve una y otra vez sobre la figura del intelectual colonizado. Él también deberá dejar de ser un colonizado, y para eso deberá sumergirse en la corriente que todo lo trastoca.

Por último, algunos rastros que ha dejado Franz Fanon, algunos indicios de una tradición fanoniana en América Latina.

Franz Fanon se vuelve omnipresente en los trabajos del primer Paulo Freire sobre el carácter de la educación popular como parte esencial de los procesos de liberación nacional en América Latina. En *Pedagogía del oprimido* y *La educación como práctica de la libertad*, son repetidamente convocadas las palabras abrasadoras de *Los condenados de la tierra*.

Pero quizá el punto más alto de la herencia de Fanon para América Latina haya encontrado un anclaje profundo en un momento específico. En los primeros años de la revolución cubana, en medio de ese magma, de ese caos empujado por una fuerza devastadora, cuando salían a la luz las dificultades, grandezas y miserias de las tareas de la construcción de la revolución —las *desventuras de la conciencia nacional*— se produce el Congreso Cultural de La Habana.

Allí encontraremos participando a algunos intelectuales argentinos: Rodolfo Walsh, David Viñas, León Rozichtner. También algunos compañeros de ruta e interlocutores directos de Fanon en su pensar sobre la negritud, como el escritor haitiano René Deprestes.

Algunos de ellos, a su manera y atravesados como intelectuales por su compromiso con las luchas emergentes en América Latina, venían de experimentar cercanías de distinto tipo con el pensamiento de Sartre, de Fanon.

Ese momento, que marca el fin de “los pasos previos”, como llamaría Francisco Urondo a una novela que transcurre en este clima, es el momento del agudo impasse de la revolución que se produce después de la caída del Che. En América del Sur, incluida Argentina, este es el momento en que comienzan a actuar decididamente algunos grupos armados insurgentes. Ya había ocurrido, cuatro años antes, la masacre de los guerrilleros del EGP en Salta. La guerrilla peruana había corrido una suerte similar.

En Cuba, es un período de grandes tensiones en cuanto a los caminos tomados por la revolución. En ese contexto, el cineasta Tomás Gutiérrez Alea, participante activo del Congreso Cultural de La Habana —participa de los debates como

intelectual y a la vez filma el Congreso— realiza *Memorias del subdesarrollo*, una película que por su título imaginaríamos un documental repleto de estadísticas sobre el analfabetismo, la represión, la miseria de las grandes masas de América Latina, etc.

En *Memorias del subdesarrollo* —cuyo guión comparte con Edmundo Desnoes, autor de la novela homónima— Gutiérrez Alea despliega, en cambio, un relato ficcional construido en gran medida con imágenes capturadas en la calle. Casi un monólogo, volcado hacia el interior, indaga en las dificultades que encuentra la imprescindible construcción revolucionaria de una nueva subjetividad.

Si quisiéramos resumir la impronta de *Memorias del subdesarrollo*, deberíamos casi forzosamente referirnos al Fanon-Sartre de *Los condenados de la tierra*, al oprimido que debe cambiar de piel, con todo el trastocamiento que esto significa hacia el interior del sujeto y hacia la conformación de relaciones sociales de nuevo tipo, incluso hacia una nueva institucionalidad.

Para finalizar, podríamos traer hasta aquí unas palabras de León Rozichtner. Pertenecen a *La izquierda sin sujeto*, un trabajo que fue publicado en la revista “La rosa Blindada” en 1966, donde, desde otro lugar, se comunica con una corriente que circuló por la obra de Fanon:

...Desde una perspectiva revolucionaria debemos crear entonces una nueva racionalidad que se adose a la materialidad de nuestra situación, abraza su forma y haga brotar de ella, como posible ya contenido, su futuro (1999: 290)

La obra de Fanon se vio en el centro de una polémica relevante en Francia, en los primeros años sesenta. Ese cruce que se da entre Jean Paul Sartre y Albert Camus a propósito de la violencia, resonaría casi veinte años después, en los primeros momentos de la post dictadura argentina, como la formulación de lo que se llamaría la “teoría de los dos demonios” enunciada por Ernesto Sábato y el entonces ministro del interior Antonio Tróccoli en la presentación del informe sobre los crímenes del terrorismo de estado que elaborara la CONADEP, conocido como *Nunca Más*.

Esa polémica había de encontrar otro eco argentino en los últimos años. Me refiero a la serie de intervenciones que desató un artículo de Oscar del Barco titulado “No matar”, a propósito de la guerrilla del EGP en Salta, dirigida por Jorge Massetti. Ese artículo, que tenía como destinatario al poeta Juan Gelman, encontraría un lúcido antagonista en León Rozichtner, paradójicamente alguien que no había apoyado la lucha armada.

Franz Fanon murió el mismo año de la publicación de *Los condenados de la tierra*, sin ver la independencia de Argelia.

En los suburbios de París, en la *banlieue*, con el rostro iluminado por un automóvil en llamas, no sería raro que ande alguien como él.

Bibliografía

- BARAN, Paul y Paul Sweezy. *El capital monopolista*. Buenos Aires: siglo XXI, 1974.
- BENJAMIN, Walter. *La Dialéctica en suspenso Fragmentos sobre historia*. Chile: Arcis, 1997.
- BUCK MORSS, Susan. *Hegel y Haití*. Buenos Aires: Grupos Norma, 2005.
- CARPENTIER, Alejo. *El Siglo de las Luces*. Argentina: Quetzal, 1978.
- CAMUS, Albert. *El Mito de Sísifo. El Hombre Rebelde*. Buenos Aires: Losada, 1967.
- CONADEP *Nunca Más*, Página 12, Buenos Aires: Eudeba, 1990.
- DEL BARCO, Oscar, “Carta enviada a La Intemperie”. *No Matar. Sobre la responsabilidad* polémica de la revista *La Intemperie*. Córdoba: del Cíclope y Universidad Nacional de Córdoba, 2008.31-35 .
- _____, “Respuesta a Rozitchner”. *Lucha Armada en la Argentina*. Año 4, N° 10 (2008):87-93.
- ENGELS, Federic. *Anti-During. Obras Escogidas* Carlos Marx y Federico Engels. Buenos Aires: Cartago, 1987.
- El Congreso Cultural de La Habana”. *Cuadernos de Cultura*. N°89 (1968): 122-134.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico, 2007.
- FANON, Franz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire editor, 1974.
- _____, *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogía del Oprimido*. México: siglo XXI, 1996.
- _____, *La educación como práctica de la libertad*. México: siglo XXI, 1996.

- GUEVARA, Ernesto Che. “Crear dos, tres..., muchos Vietnam es la consigna” *Obras Completas T 1*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Metropolitanas, 1984.57-76.
- GUTIÉRREZ ALEA, Tomás. *Memorias del Subdesarrollo*. Film con guión de Edmundo Desnoes, 1968.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional, 1979.
- LENIN, V.I. El imperialismo, fase superior del capitalismo. México: Grijalbo, 1984.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Montevideo, Uruguay: Biblioteca de Marcha, 1970.
- SARTRE, Jean Paul. *Crítica de la Razón Dialéctica*, Libros I. Buenos Aires: Losada, 1970
- _____, Prefacio a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon. México: Fondo de Cultura Económico, 1986.
- ROZITCHNER, León. “La izquierda sin sujeto”. *La Rosa Blindada, una pasión de los '60*. Néstor Kohan (comp e introducción). Buenos Aires: La Rosa Blindada, 1999. 275-307.
- URIOSTE, Alejandro. “El enemigo interno. De la Doctrina de la Seguridad Nacional al Código Penal” *El Che y otras rebeldías* Antología I. Redondo, Nilda y Alejandro Urioste, Eduardo
- MATTA, Eduardo; MORO, Diana y MELCHOR, Daniela (eds. y comps.) Santa Rosa, La Pampa: EdUNLPam y
- Facultad de Ciencias Humanas UNLPam, 2013. 299-316.
- Urondo, Francisco. *Los pasos previos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 1999.

Carlos Marx: *Tesis sobre Feuerbach*³⁸

Rubén Dri

Introducción

Nilda Susana Redondo

Habitualmente se ha colocado al marxismo en el materialismo positivista: a veces con mala intención, como lo ha hecho la Doctrina de la Seguridad Nacional, y otras veces han sido los propios defensores del marxismo los que han ayudado al encasillamiento. En el primer caso, las fuerzas represivas y de derecha, expresión del interés del gran capital, han enarbolado la bandera de la nacionalidad y el espiritualismo para justificar su terrorismo, diciendo “combatimos a la subversión apátrida, al marxismo internacional, que con su materialismo corroe el espíritu”. En el segundo caso, los dogmáticos del marxismo oficial al estalinismo olvidaron el profundo humanismo de Marx, enterraron sus *Manuscritos Económico-Filosóficos*, sus *Tesis sobre Feuerbach* y sus *Grundrisse* y redujeron el concepto de ensamble de relaciones sociales al edificio prolijo de estructura y superestructura. Dieron principalidad a la economía y se quedaron esperando que el “desarrollo” de las fuerzas productivas generara las contradicciones necesarias para que los “tiempos históricos” nos dieran el acceso al socialismo. Asumieron un concepto lineal del proceso histórico y olvidaron que el “desarrollo” capitalista trae bienes al burgués, pero males a los explotados. Creyeron, además (y en esto sí tomaron el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels), que la burguesía había cumplido un papel progresista al inicio del capitalismo y que, por lo tanto, había que hacer alianza con ella en los

38 Este material fue publicado en el Boletín de la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara (Año III N°9) y reúne la Conferencia/clase dictada por Rubén Dri en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, el 11 de Mayo de 2001, y el trabajo “Aspectos de la filosofía marxiana de la praxis” (2000), también, de Rubén Dri.

países dependientes. Estos fueron y han sido los Frentes Populares. Y así han sido también las defraudaciones populares del siglo XX argentino.

Por esto es importante retomar el debate dado por los sectores de la “nueva izquierda” argentina en las décadas de 1960 y 1970 respecto de que el marxismo es humanismo. Es filosofía de la praxis. No es materialismo. Esto fue profundamente comprendido por el Che Guevara y quienes impulsaban los procesos revolucionarios en Argentina en los 60 y 70. Hicieron praxis de esto. En algunos casos no teorizaron tanto como actuaron. Pero dejaron toda su acción y sus iluminaciones de conciencia para el análisis posterior que nosotros tenemos que realizar.

Por esto, la Cátedra Libre *Ernesto Che Guevara* de la Facultad de Ciencias Humanas ha invitado a Rubén Dri para que dé continuidad al análisis del marxismo desde la perspectiva de la praxis a partir de las *Tesis sobre Feuerbach* de Carlos Marx. Por otro lado, impulsamos la lectura de Marx, la reflexión y el debate. Fue demonizado y luego subvalorado: demonizado por el Terrorismo de Estado y subvalorado por el postmodernismo. Trivializado por los que dicen que trata de viejas cuestiones cuando ellos hoy apoyan, avalan, aplauden o se silencian ante las viejas políticas de esclavitud y exclusión que está “desarrollando” el capital transnacionalizado e imperialista que nos somete.

Las Tesis sobre Feuerbach de Karl Marx

Rubén Dri

Es sabido que el fundador de la filosofía de la praxis no ha llamado jamás “materialista” a su concepción. No adopta nunca la fórmula “dialéctica materialista”, sino “racional” en contraposición a “mística”, lo que da al término “racional” un significado bien preciso.

Antonio Gramsci

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que las cosas —der Gegenstand— la realidad, la sensoriedad son concebidas solo bajo la forma de objeto —Objectt— o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como praxis, no como subjetivas.

Tesis 1°

La crítica que se desarrolla en esta cita comprende todo el materialismo anterior en lo referente a la manera de entender el conocimiento, en cuanto lo considera como un *Objectt* y no como un *Gegenstand*. Ambos términos significan “objeto”, pero el primero es el objeto alcanzado por una determinada contemplación —*Ans-*

cbauung— o intuición. Se trata de la intuición sensible. El otro término —*Gegenstand*— es el objeto en cuanto es alcanzado por la actividad sensorial. Lo traducimos por “cosas”. El materialismo criticado por Marx sostiene que el conocimiento surge por la acción que el mundo externo o las cosas ejercen sobre los sentidos. Estos no harían más que recibir los datos que las cosas les entregan. Es el materialismo de Demócrito y Epicuro. Feuerbach es incluido en el materialismo tradicional criticado. En la *Ideología alemana* Marx completa esta crítica: “La concepción feuerbachiana del mundo sensible se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice ‘el hombre’ en vez de los ‘hombres históricos reales” (21). En la *Tesis*, la contemplación —*die Anschauung*— se refiere a la actitud de mera espera tanto del intelecto como de los sentidos. En la *Ideología*, “contemplación” se refiere al intelecto y “sensación” —*Empfindung*— a los sentidos. Pero el significado es el mismo. Marx lo subraya anteponiendo tanto a una como a otra, el adjetivo “mera” —*blosse*—. Se trata de la mera espera, de la pura pasividad.

Tanto el intelecto como los sentidos esperan simplemente que el mundo se les revele.

No ve —Feuerbach— que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. (*Ideología Alemana*: 22)

Como dice la parte citada de la primera Tesis, la realidad es “actividad sensorial humana, praxis”. El mundo objetual, estático, se ha puesto en movimiento. Es la actividad humana. El mundo es movimiento y solo entrando en la actividad se penetra en él. El mundo se entrega a la actividad humana.

Feuerbach —continúa Marx— solo lo ve [al hombre] como “objeto sensible” y no como “actividad sensible”, manteniéndose en esto dentro de la teoría, sin concebir a los hombres dentro de la trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son. No llega nunca, por ello mismo hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto “el hombre” (...). No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la actividad sensible y viva total de los individuos que lo forman. (*Ideología Alemana*: 23)

El hombre no es mero “objeto sensible” —*sinnlicher Gegenstand*—, sino “actividad sensible” —*sinnliche Tätigkeit*—, praxis, creatividad. Es esencialmente creador y transforma continuamente la realidad, pero no lo hace desde cero, o desde la nada, sino “bajo las condiciones de vida existentes” —*in ibrem gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhange*—. Las condiciones existentes han hecho de los hombres lo que son, pero son los hombres los que transforman esas condiciones.

Tanto los materialistas al estilo de Feuerbach, como los ilustrados olvidan —o no tienen en cuenta— esa relación dialéctica entre el hombre y las circunstancias como lo expresa Marx en la Tesis 3^o que luego consideraremos. El hombre existente no es el meramente teórico o contemplativo, sino “el hombre activo”, creador. De manera que todo el materialismo anterior había sido incapaz de concebir al hombre como un ser activo.

De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. (*Tesis 1^o*)

Paradójicamente no fue el materialismo sino el idealismo el que ha captado al ser humano como un ser activo. Claro está que capta la actividad solo “de un modo abstracto”, pues no conoce “la actividad real, sensorial” —*die wirkliche, sinnliche Tätigkeit*—. Marx se refiere de esta manera al idealismo alemán, específicamente a Kant, Fichte y Hegel. Kant produce lo que él denomina la “revolución copernicana” en la filosofía, al subordinar el contenido del conocimiento a la tarea estructuradora del sujeto cognoscente. Efectivamente, el contenido caótico del mundo es sometido en primer lugar por la sensibilidad a las formas a priori del espacio-tiempo y luego, a las categorías, también a priori, del entendimiento. Con ello tenemos que el objeto de conocimiento es construido por el sujeto. Ya este no permanece en una actitud meramente pasiva, contemplativo, esperando que el mundo externo se le muestre. Va en su búsqueda, interviene activamente, transforma el contenido buscado.

Esta actitud se profundiza en la filosofía de Fichte. Para este lo primero es la tesis, es decir, la posición del sujeto. Esto consiste en un puro autoponerse que choca con la contraposición o antítesis, a la que supera mediante la síntesis o composición. De esta manera, el sujeto es concebido como pura actividad. Fichte dice *Tathandlung*, palabra compuesta de *Tat* y *Handlung*. Ambas significan actividad. El hombre es actividad-actividad.

Para Hegel no solo el mundo no se revela a un sujeto que espera pasivamente su revelación, sino que la realidad es subjetual. Únicamente en el ámbito de la

intersubjetividad se realiza la verdad. La relación sujeto-objeto, hombre-mundo, es una relación dialéctica. El sujeto se conoce en la medida en que conoce el mundo y viceversa. Pero el conocer implica dialécticamente el hacer o crear. En la medida en que el sujeto crea el mundo se crea a sí mismo y viceversa.

La crítica fundamental que Marx hace al idealismo es la de no conocer “la actividad real, sensorial”. Es fundamental comprender el nivel de la crítica. No se refiere a la concepción del idealismo en cuanto supone la actividad del sujeto en el conocimiento, sino al nivel en el que dicha concepción se estanca. Es decir, no baja la actividad a lo sensorial, y, de esa manera, permanece en una concepción incapaz de ser instrumento de transformación de la realidad.

Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* solo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la praxis solo en su forma suciamente judaica de manifestarse. (*Tesis 1°*).

Marx aquí se refiere a la histórica separación entre la teoría y la práctica. Para los griegos y para los medievales la actividad de vida superior es la contemplación. El *bíos theoretikós*, vida teórica o contemplativa era la forma de vida superior según lo atestigua Aristóteles. Lo mismo era para los medievales, quienes fundaron las comunidades contemplativas. La segunda forma de vida humana era el *bíos politikós*, la vida política. El trabajo era despreciado tanto por los griegos como por los medievales. Era una tarea reservada a los esclavos, a los hombres no-libres, entre los griegos y a los siervos, artesanos y campesinos entre los medievales.

Con la revolución burguesa, el primado pasa de la teoría a la práctica, pero esta primacía de la práctica

va acompañada del desconocimiento del significado de la teoría, la cual con respecto a la práctica se reduce a mera teoría y a factor auxiliar de la práctica, mientras que el sentido y el contenido de la práctica en esa inversión se comprenden tan poco como en la antigua reivindicación del primado de la teoría. (Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*)

De esta manera, permanece la desconexión entre la teoría y la práctica. El primado lo tiene ahora la práctica, pero en realidad ya no es praxis, creación, sino manipulación, práctica para dominar y manipular, tanto a la naturaleza como a los hombres. Conocimiento, dominio y destrucción de la naturaleza corren para-

lelos al conocimiento, dominio y destrucción de los seres humanos: “Cientificismo y maquiavelismo son dos facetas de la misma realidad” (*Dialéctica de lo concreto*). Francis Bacon, teórico de la burguesía en ascenso, expresa claramente la finalidad del conocimiento de la naturaleza:

ciencia y poder humanos coinciden en una misma cosa, puesto que la ignorancia de la causa defrauda el efecto. A la naturaleza no se la vence si no es obedeciéndola y lo que en la observación es como causa, es como regla en la práctica. (*Novum Organum*: 72)

A la naturaleza hay que obedecerla para vencerla, es decir, para dominarla. Obedecerla significa obrar de acuerdo a sus leyes, aprovechándose de ese conocimiento para dominarla, volviendo las reglas de la naturaleza en contra de ella misma. Correctamente se sintetiza esta concepción en el conocido aforismo inglés: “saber es poder”. El conocimiento está al servicio del poder, de la dominación.

Conocer a la naturaleza para dominarla. Conocer a la sociedad para lo mismo. Así como surgen las ciencias de la naturaleza para su control, surge también la ciencia política para el dominio de los seres humanos. Maquiavelo es su primer gran teórico: “A los hombres hay que ganarlos con beneficios o destruirlos” (*El Príncipe*).

Feuerbach solo puede considerar la práctica “en su forma suciamente judaica de manifestarse” dice Marx, es decir, como práctica de manipulación, de acumulación, de extorsión, en una palabra, como práctica capitalista. En realidad,

la práctica es, en su esencia y generalidad, la revelación del secreto del hombre como ser ontocreador, como ser que crea la realidad —humano-social— y comprende y explica por ello la realidad —humana y no humana, la realidad en su totalidad—. La praxis del hombre no es una actividad práctica opuesta a la teoría, sino que es la determinación de la existencia humana como transformación de la realidad. (*Dialéctica de lo concreto*)

En la Tesis 1°, Marx agrega: “Por tanto, no comprende la significación —*Be-deutung*— de la actividad —*Tätigkeit*— revolucionaria, *práctico-crítica*”.

El problema que aquí se plantea es el de la concepción del hombre. ¿Qué es primordialmente, el hombre? ¿Qué es lo que lo constituye como tal? ¿Qué es lo que lo diferencia de los animales o de los otros seres de la naturaleza en general? Antigua y nueva pregunta. El hombre no puede no formularse. Está presente en los mitos primitivos de todas las culturas y se sigue formulando en todas las culturas y en los diversos tiempos históricos.

La respuesta dada por los filósofos griegos colocaba la nota diferencial del ser humano en el *nous*, es decir, en la inteligencia, mediante la cual el hombre participa en lo divino. Ello significa que el hombre antes que nada es un ser teórico, contemplativo, una sustancia, esto es, un ser independiente, autosuficiente, cuya autosuficiencia consiste en el pensamiento como acto continuo de pensar. Por ello, la vida teórica era considerada la vida superior, la verdadera vida humana, emparentada a la divina. Para el pensamiento medieval, la superioridad del hombre radica en la parte espiritual, es decir, en el alma inmortal creada por Dios. De hecho coincide con la interpretación griega. El hombre es una sustancia intelectual cuya actividad fundamental es contemplativa.

A partir de Fichte, se inicia un cambio radical en la consideración de la esencia del hombre. Efectivamente, para Fichte el “yo” es antes que nada tesis, posición, es decir, autoposición. *Tat-handlung*, actividad activa, actividad reproductiva. El sujeto se autopone. Hegel plantea claramente que el ser humano “no es” sujeto, sino que se hace sujeto, se crea como tal. Para concebir esto primeramente es necesario pasar de la objetualidad, a la subjetualidad. Nuestra primera percepción del mundo es objetual. Percibimos objetos, pensamos objetualmente. El paso del objeto al sujeto es el camino de la conciencia a la autoconciencia.

Ese pasaje supone una conmoción profunda que haga venir abajo, desestructure, o, como dice Hegel, fluidifique todo el ámbito objetual. Ello sucede mediante la experiencia de la angustia: “Este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser-para-sí” (*Fenomenología del espíritu*: 119). El sujeto no es objeto. Simplemente *no es*. El objeto es. El sujeto es la negatividad del objeto, es el negar del objeto, el negarse como objeto, el reconocerse como sujeto, reconociendo al otro como sujeto. Ser sujeto es siempre ser co-sujeto, ser inter-sujeto. Ser sujeto es crearnos mutuamente como sujetos. Pero si somos puras negatividades, no somos, no nos hacemos. La negatividad debe ser negatividad de la negatividad, creación, *Bildung*, cultura, trabajo formativo.

El sujeto que se ha fluidificado mediante la angustia transfiere su negatividad a la naturaleza y crea el mundo en el que se co-reconoce. Afirma Hegel “la relación negativa con el objeto se convierte *enferma* de éste y en algo *permanente* (...). La conciencia llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de *sí misma*” (*Fenomenología del espíritu*: 120). El sujeto o la conciencia, en la terminología que aquí utiliza Hegel, al transferir su negatividad a la naturaleza, la forma, la crea y, al hacerlo, se crea a sí mismo. Se crea creando y viceversa. Al

transferir su negatividad a la naturaleza se aliena en ella, para recuperarse luego. El momento de la alienación es fundamental para la autocreación.

El sujeto, pues, se crea a sí mismo como sujeto. El trabajo adopta el sentido de creación, de cultura. En el capítulo sexto de la *Fenomenología*, Hegel estudiará largamente ese momento de la creación de la cultura y alienación en la misma, para emerger como sujeto pleno. Marx tendrá en gran aprecio estos aportes hegelianos:

Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador— es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de la enajenación; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*. (*Manuscritos Económico-Filosóficos*: 189-190)

El hombre se autogenera, se autocrea. No lo hace de una vez para siempre. Es un proceso. Es el proceso de ser sujeto, el hacerse continuamente sujeto. No puede crearse sin crear. Pero el crear es transferirse al objeto, objetivarse. Pero si se objetiva vuelve al objeto que ha previamente negado. Se objetiva para desobjetivarse inmediatamente.

El proceso de la autocreación tiene, por lo tanto, esta secuencia:

- 1) Desobjetivación a la que se llega, según Hegel, por medio de la angustia. Marx omite este primer momento, pero lo supone necesariamente al admitir que la negatividad es el principio motor y generador.
- 2) Objetivación. La negatividad que es el sujeto, o la autoconciencia como la denomina Hegel, transfiere su negatividad a la naturaleza, es decir, la forma, la conforma, la crea. El sujeto de esa manera se objetiva. Esta objetivación es una enajenación, pues el sujeto sale de sí mismo, se transfiere a la naturaleza.
- 3) Pero lo hace para desobjetivarse y desalienarse inmediatamente. Ahora comienza a existir la realidad, es decir, el mundo de los objetos. Estos son momentos del sujeto o de los sujetos. Estos no se pierden en los objetos sino que los objetos revierten en los sujetos como sus momentos.

En consecuencia, la esencia del ser humano no radica ni en la materia, ni en el espíritu, ni en el cuerpo ni en el alma, ni en la razón ni en los sentidos. Todas

estas concepciones se siguen moviendo en un ámbito objetual. Siguen pensando en entes estáticos, no en sujetos que son verdaderos procesos. La esencia del ser humano habrá que ir a buscarla en la totalidad de su autocreatividad, en el proceso de su autocreación que comprende los dos momentos de la práctica y de la conciencia.

Tal vez la mejor manera de expresarle sería mediante el concepto de praxis como concepto abarcador tanto de la práctica o transformación como de la conciencia. No hay práctica sin conciencia y viceversa. Separarlas constituye un acto de abstracción que es necesario porque así funciona nuestro conocimiento. Para mayor claridad, pues, denominaremos práctica al momento de la transformación, y conciencia, al del conocimiento de la misma.

Podemos distinguir —dice Marx— a los hombres de los animales, por la conciencia, por la religión, o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida (...). Lo que los hombres son coincide (...) con su producción, tanto con lo que producen como con el modo como lo producen (*Ideología alemana*: 15).

Fichte agrega algo fundamental para todo el pensamiento posterior que es partir de la autoposición del sujeto, de su autoafirmación. Es decir, el sujeto termina afirmándose como tesis. Pero para afirmarse necesita la contraposición, por eso la *antítesis* que se le contrapone. Y finalmente lo que une a las dos que es la *síntesis*, el momento de unidad entre los dos. Con esto pone en movimiento la dialéctica que Kant había dejado en las ideas de la razón como contradicciones sin solución.

Pero quien está presente en Marx a través de Kant y de Fichte es fundamentalmente Hegel que plantea que el sujeto es una construcción propia del sujeto y que en esta construcción interviene la relación señor-siervo y la salida a partir del siervo a través del trabajo. Es decir que el sujeto se autoconstruye construyendo, se autocrea creando. Y también propone que en la relación sujeto-objeto hay una totalidad, que ya no se puede hablar de sujeto sin objeto ni de objeto sin sujeto. Tengamos en cuenta este momento de la construcción hegeliana ya que es fundamental para poder interpretar otros pasos de las *Tesis sobre Feuerbach*.

Obviamente estas afirmaciones permiten muchos análisis pero ya tenemos una idea de lo que está haciendo Marx: está diciendo que, por un lado, el materialismo quiere cosas concretas pero se equivoca en cuanto cree que esas cosas se captan mediante una contemplación. Por otro lado, se encuentra el idealismo que proporciona algo importante: en la relación con el objeto, con el mundo, hay una

actividad del sujeto. Pero se equivoca en cuanto plantea que esa actividad es abstracta, es especulativa. Hay que hacerla aterrizar.

A partir de este análisis viene ahora la crítica a Feuerbach quien había sido muy importante en la evolución del pensamiento de Marx. Marx, con su formación hegeliana, había sido muy idealista y es el materialismo feuerbachiano el que lo hace aterrizar. Pero Marx se da cuenta de que Feuerbach se ha quedado en el materialismo anterior.

Y aquí llegamos a la tercera parte de esta tesis: Feuerbach quiere objetos sensoriales (en esto es en lo que Marx está de acuerdo) realmente distintos de los objetos conceptuales. Pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Aquí objetiva es *Gegenstellige*, objetiva de *Gegenstand*, no del *Objekt*. Una actividad objetiva en cuanto real y sensible.

Por eso, en *La esencia del cristianismo* [es la obra más importante de Feuerbach], solo considera la actitud teórica como la auténticamente humana mientras que concibe [y] fija la praxis [aquí Marx dice *praxis* y no *práctica* como dice la traducción que tenemos presente] solo en su forma suciamente judaica de manifestarse. (Tesis 1°)

¿Qué quiere decir Marx con esto? La práctica típicamente capitalista es la manipulación. Es una nueva separación entre práctica y teoría, entre práctica y conciencia en la cual la primera simplemente no es una práctica transformadora, creadora, sino manipuladora. Entonces aquí dice que Feuerbach no concibe la práctica como creación, como transformación, y esto en la concepción de Marx es fundamental, como ha sido fundamental en la concepción de Hegel, solamente que Hegel lo trata especulativamente. Pero, como decíamos, en Hegel la salida está por el trabajo como forma creativa; el trabajo es creación de un mundo que es, al mismo tiempo, autocreación. Esto Marx lo acepta plenamente, pero plantea que hay que asentarlo en la sociedad y ver cuándo, en la sociedad, ese trabajo se transforma en alienación como ocurre en la sociedad capitalista.

Para culminar la Tesis 1°: “por tanto no comprende [Feuerbach] la significación [en la traducción dice importancia pero el termino es *Pedoitung*: significación] de la actuación revolucionaria práctico-crítica”.

Eso es el ser humano: actuación revolucionaria práctico-crítica, o sea es praxis, es actividad creadora. Esto es muy importante, después vamos a ver criterios de verdad y sería un error considerar que el criterio de verdad es la práctica, como si pudiese haber una práctica que no fuese al mismo tiempo consciente, es decir, que no fuese al mismo tiempo crítica. No puede haber práctica sin concien-

cia, como no puede haber conciencia sin práctica. El ser humano es esta relación dialéctica entre práctica y conciencia.

Aquí tenemos una síntesis del mismo Marx de su concepción del materialismo, que es de hecho la praxis, la actividad creadora, que la va a completar con las otras tesis de este grupo. Vamos a la Tesis 5^o para pasar después a la 3^o: “Feuerbach, no contento con el pensamiento abstracto apela a la contemplación sensorial”. Vuelvo a insistir en esto de la contemplación sensorial porque fue la actitud de todo el materialismo anterior y en gran parte también la de un determinado marxismo ortodoxo. La frase de Marx continúa “pero no concibe la sensoriedad como actividad sensorial humana práctica” o sea actividad creativa.

La Tesis 3^o dice:

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres precisamente los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce pues a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad. La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como praxis [aquí nuevamente la traducción dice *práctica*] revolucionaria.

Aquí Marx está contraponiendo hombres y circunstancias, educador y educando. La tesis que sostenía Helvecius que estaba muy expandida en la Ilustración³⁹ y además otra tesis del materialismo anterior que decía que los hombres dependen de las circunstancias. Hay un determinismo del hombre con respecto a las circunstancias, que después va a pasar a ser el determinismo del hombre con respecto al modo de producción y, finalmente, la determinación por lo económico.

Justamente esta tesis que estamos analizando va contra la determinación. Esta tesis sostiene lo siguiente: los hombres hacen a las circunstancias como las circunstancias hacen a los hombres, pero la circunstancia no es la mesa, no son los árboles, no son las piedras. Las circunstancias son las relaciones sociales. Las relaciones sociales nos constituyen tanto como nosotros las constituimos a ellas. No hay en un momento determinado unas relaciones sociales o unas circunstancias

39 También en la sociedad actual: ¿cómo se resuelve el problema social? ¿Por qué elegimos mal? ¿Por qué caemos en lo que caemos? Por la ignorancia, porque no hay educación. Todo lo resuelve la educación. Pero esto no es así porque la educación es muy importante, pero no lo resuelve todo.

que nos hacen y después las hacemos, sino que al mismo tiempo que nos hacen nosotros las hacemos.

Marx aplica aquí la dialéctica que desarrolla ampliamente Hegel, sobre todo en la *Lógica*, que es la relación dialéctica entre lo *puesto* y lo *presupuesto* o el poner y el presuponer. Hegel trabaja esta dialéctica contraponiéndola a la de Fichte. Esta parte de la *tesis* se enfrenta a una *antítesis* para culminar en una *síntesis*. Hegel plantea lo siguiente: tesis quiere decir afirmación, posición, quiere decir ponerse. Si yo comienzo con la posición: ¿desde dónde me pongo? Esto sería un milagro. Me pongo desde la nada. Hegel dice: no se puede comenzar directamente con la tesis, porque tesis es posición, es poner, es lo puesto.

Pero no hay un poner si no hay un presuponer. El poner presupone. Para decirlo de otra manera: yo me *pongo* como sujeto y —siempre dentro de este ejemplo que es una abstracción—, en un momento determinado, comienzo a decidir, por ejemplo, desde la adolescencia. Aquí comienza mi *poner*, mi decidir. Pero para que yo pueda poner, tengo que *presuponer* la infancia. Yo no puedo poner si no presupongo, pero no puedo presuponer sin poner. Porque si yo no pongo no existe mi presupuesto. Este presupuesto sería un objeto. Para que esto sea un *presupuesto* tiene que haber un *puesto*. Por eso en la dialéctica yo no puedo comenzar directamente con la tesis, aunque muchos explican la dialéctica hegeliana comenzando con la tesis, Hegel ha rechazado esto. Creo que es por una cuestión de comodidad: tesis-antítesis-síntesis es fácil de memorizar y repetir, pero se cae en un gran error conceptual tanto para explicar la dialéctica de Hegel como la de Marx.

El presuponer está en las circunstancias, el poner está en el ser humano. El hombre pone sobre lo presupuesto, presupone sobre lo puesto. Bajando de la filosofía a la realidad social, yo pongo en la sociedad a partir del presupuesto de la sociedad. La sociedad pone a partir del presupuesto del sujeto. Esta es la relación dialéctica. Poner y presuponer se da como relación entre las circunstancias es decir la sociedad y el sujeto.

Esto a su vez puede ser expresado de otra manera: el hombre sería el sujeto y las circunstancias el objeto. Y no hay sujeto sin objeto ni objeto sin sujeto. Esto me lleva a otra cosa, a ese “esperar que se den las condiciones objetivas”. Esto supone el absurdo de que se den condiciones objetivas sin sujeto. Esto es imposible: no puede haber condiciones objetivas sin condiciones subjetivas. No puede haber condiciones subjetivas sin condiciones objetivas. El problema no es si se “dan” o “no se dan” las condiciones porque estas siempre están. El problema es *cómo* se dan. Hay que analizar cómo se dan en este momento las condiciones objetivas-subjetivas para saber cómo actuar de acuerdo a ellas.

Lo mismo ocurre en la relación educador-educando. Tal como lo plantea Helvecius, y la Ilustración en general, el educador es el sujeto, es el que sabe y el educando es el objeto en el cual hay que volcar la sabiduría. En realidad, al igual que cuando hablábamos de poner y presuponer, hay una relación intersubjetiva, dialéctica, en la cual a su vez el educador debe ser educado. Los dos son sujetos, y todo sujeto tiene saberes, tiene conciencia. Mi saber académico no es lo mismo que el saber del campesino, pero el saber del campesino es un saber real.

Cuando vamos a alfabetizar, vamos a aprender como ellos van a aprender de nosotros. Naturalmente yo no tengo que tener complejo de inferioridad porque él espera que yo le dé aquello que yo he aprendido. Pero también yo recibo y entablo una relación intersubjetiva. El Che tenía esto muy claro, por eso le decía a los alfabetizadores:

los jóvenes comunistas no solamente dan. Reciben, y en algunos casos más de lo que dan: adquieren experiencias nuevas, una nueva experiencia del contacto humano, nuevas experiencias de cómo viven nuestros campesinos, de cómo es el trabajo, y la vida en los lugares apartados, de todo lo que hay que hacer para elevar a aquellas regiones al mismo nivel que los lugares más habitados del campo y las ciudades. Adquieren experiencia y madurez revolucionarias. Los compañeros que pasan por aquellas tareas de alfabetizar y recoger café, en contacto directo con nuestro pueblo, ayudándolo lejos de sus hogares, reciben —puedo afirmarlo— más aún de lo que dan, ¡y lo que dan es mucho! (“Que debe ser un joven comunista”, 103).

Esa relación intersubjetiva es la única relación realmente creadora, la única relación realmente dialéctica.

Expresándolo desde la psicología: hay que matar los roles como roles fijos que no permiten que las relaciones sean intersubjetivas. Hay que matar a las madres, hay que matar a los padres, a los alumnos, a los profesores. Hay que matar esos roles que no permiten las relaciones creadoras, porque no se les deja ser sujeto pleno. El hijo no le deja a la madre ser mujer, y esta no le deja al hijo o la hija ser sujeto pleno. Esto exige cambios importantes que hay que construirlos en el proceso en que uno quiere erigir una nueva sociedad.

Veamos la última parte de esta Tesis 3^o: “La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria”.

Fijémonos en la expresión *praxis revolucionaria*, porque estos conceptos han sido después reinterpretados en forma distinta. Práctica revolucionaria es prácti-

ca que revoluciona. Después también hay que interpretar en cada momento qué significa una práctica revolucionaria porque parece que no se puede hablar más de revolución. ¡Sí! ¡Hay que hacer la revolución! Solamente hay que ver qué significa hoy hacerla, pero la práctica debe ser revolucionaria, debe ser transformadora. Lo que pasa es que le hemos dado un único sentido: se ha entendido que la práctica revolucionaria es solamente la lucha armada o algo parecido que nos lleva necesariamente a la toma del Estado.

Naturalmente existe ese gran horizonte porque queremos transformar toda la sociedad, pero la práctica revolucionaria, transformadora, de hoy, tiene que ver con lo que corresponde de esa relación entre condiciones subjetivas y condiciones objetivas. ¿Cuáles son esas condiciones hoy? Y, por lo tanto ¿cuál es el tipo de transformación que hay que hacer hoy? ¿Qué nos corresponde hacer? ¿Cuáles son las propuestas que tenemos y las que vemos hoy? Esas son las preguntas que nos cabe hacernos en la actualidad.

Aquí dejamos la Tesis 3^o que es de una enorme importancia y terminamos con el primer grupo de tesis al que llamamos grupo gnoseológico.

Vamos al grupo de las Tesis 4^o, 6^o, 7^o, 9^o y 10^o. Comencemos por la cuarta, que es donde está la gran crítica a la religión:

Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que después de realizada esta labor queda por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente solo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por lo tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente. Por consiguiente, después de descubrir en la familia terrenal el secreto de la Sagrada Familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquella.⁴⁰

En la concepción de Marx, Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa. ¿En qué consiste esta autoenajenación religiosa como la concibe Feuerbach con la que está de acuerdo Marx? Consiste en que el hombre religioso divide el mundo

40 Ahí hay un agregado que no existe en el texto alemán: "eliminando la contradicción". Además de no existir en el texto alemán es un error, porque no puede ser *eliminando*, debería decir *superando* la contradicción, que no es lo mismo.

en un mundo celestial y un mundo terrenal y pone la solución de sus problemas en el mundo celestial. La concepción de Feuerbach va a ser aceptada de hecho por Marx. Esto es muy importante porque se habla mucho del ateísmo de Marx —que en efecto era ateo— pero no se tiene en cuenta que no trabajó nunca lo religioso temáticamente como sí lo hizo Engels. Hay también una historia personal de ambos. En Marx, lo religioso nunca tuvo importancia, no aparece que en su vida haya tenido vivencias religiosas, en cambio sí aparece esto en la vida de Engels⁴¹.

Feuerbach sostenía que el objeto de un ente constituye su esencia y, por lo tanto, aquello en lo que se satisface un ente es su esencia. Por ejemplo ¿cuál es el objeto del ojo? Es la luz. Por lo tanto la luz es la esencia de la vista. La vista se satisface en la luz. El ser humano se satisface en el infinito. No hay nada delimitado que lo satisfaga. Lo infinito es el objeto de la razón, por lo tanto es la esencia de la razón. A esta esencia de la razón, el religioso la vuelve un ente y la pone fuera, la transforma en Dios. Y se aliena en cuanto cree que Dios lo ha hecho a él, cuando en realidad él lo ha hecho a Dios, porque ha entificado este infinito que es propiamente la razón. Esta es la concepción de Feuerbach. Hay una dualización, una escisión del ser humano en un mundo celestial donde está Dios y la solución de sus problemas y un mundo terrenal.

Marx hasta aquí está de acuerdo, pero dice que Feuerbach

no advierte que después de realizada esta labor queda por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente solo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma.

Es decir, el tema de Feuerbach es que él hace una abstracción y concibe al ser humano como ser humano, parte del individuo como individuo, y considera que el individuo como individuo es el ser humano como ser humano. El ser humano

41 En Engels hay, por un lado, un ateísmo más punzante que el de Marx, pero contradictoriamente y paradójicamente es Engels el que sociológicamente descubre vertientes revolucionarias en el cristianismo. De hecho los análisis de Engels sobre las guerras campesinas en Alemania ven al factor religioso como movilizador. Pero sobre todo hace un análisis del Apocalipsis, debe ser el primer análisis sociológico de esta parte de la Biblia, como una corriente revolucionaria del cristianismo primitivo.

De hecho esta interpretación de *Apocalipsis*, salvo determinados conceptos, hoy es aceptada en general por la exégesis crítica, la exégesis moderna. En efecto, el Apocalipsis expresa con mucha fuerza una corriente revolucionaria antiimperial, en contra del Imperio Romano.

como ser humano se ha desdoblado de esta manera, por lo tanto él critica el hecho y se ha solucionado el problema. Marx dice no, el tema del ser humano no es el individuo aislado, no existe el individuo aislado.

El religioso cree que el desgarramiento se va a solucionar arriba y hay que explicarle que no se va a solucionar arriba y que hay que revolucionar abajo porque si no es inútil clarificar arriba; es decir hay que resolver en la práctica, en la praxis, por lo tanto hay que resolver crítica-prácticamente la realidad para solucionar el problema religioso. Este es el tema fundamental que trata Marx en esta tesis.

Acá hay una determinada concepción religiosa. Las experiencias religiosas son múltiples y no necesariamente son dualistas, como aquí está expresado en esta tesis y como era, a su vez, la posición de Feuerbach.

La Tesis 6^o dice: “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales.”⁴²

Creo que la traducción más correcta es el “ensamble de las relaciones sociales” porque no es meramente un conjunto, son las relaciones sociales ensambladas en el ser humano. Esta es una reinterpretación que hace Marx de la concepción hegeliana de la intersubjetividad. Hegel, de una manera muy especulativa, dice que el sujeto es necesariamente intersujeto, es decir, el verdadero sujeto es intersubjetivo, por lo tanto, la verdad se realiza solamente en un pueblo libre, porque se produce solamente en una plena intersubjetividad. Esta plena intersubjetividad que nos constituye esencialmente, dice Marx, son las relaciones sociales. Las relaciones sociales nos constituyen esencialmente. Pero recordemos que esto es dialéctico, que es lo que hemos estado examinando, o sea, la sociedad me constituye a mí, y yo la constituyo a ella, es decir, siempre es la relación dialéctica entre sujeto individual, que es a su vez sujeto colectivo, y la sociedad.

Entonces, las relaciones sociales me constituyen esencialmente, tanto es así que nosotros somos lo que somos porque somos argentinos, pero además, somos lo que somos porque somos, por ejemplo, intelectuales, desocupados u obreros. Hay determinadas relaciones sociales que son, a su vez, relaciones culturales, de trabajo, religiosas, etc. que me constituyen esencialmente, por lo que solo me puedo realizar —esto es muy importante— desde mi identidad. Así, el obrero argentino no es lo mismo que el obrero alemán. Yo no me puedo organizar como

42 Porque Feuerbach cree que es el ser humano como tal que se ha renovado y por lo tanto hay que convencerlo simplemente de que el infinito está en su razón, y de este modo se soluciona el problema.

alemán, yo me puedo realizar solamente como argentino. Eso no quiere decir que yo no pueda emigrar y asumir otra cultura, pero a partir de mis raíces, a partir de mi identidad; porque de lo contrario yo me falseo a mí mismo, yo ya no soy yo y no puedo realmente realizar como sujeto.

En la Tesis 7°, Marx afirma que Feuerbach no ve que el sentimiento religioso es también un producto social. Claro, es un producto social, no es simplemente una sociedad que crea una religión, porque no hay una religión, hay sujetos religiosos. Y estos sujetos, crean también la sociedad, por lo tanto siempre se produce esta relación dialéctica. Toda expresión religiosa es social, por eso se manifiesta de una forma distinta en un país como Argentina y en Irán, por ejemplo. Y además en todas estas manifestaciones tienen que ver las relaciones de clases sociales.

Feuerbach no ve, por consiguiente, que el “sentimiento religioso” es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad (Tesis 7°).

Cuando hago una abstracción lo hago desde una sociedad, entonces estoy hablando del “hombre”, pero ¿de qué hombre? porque, en realidad, a ese hombre yo lo he sacado de una determinada sociedad. Esto hay que aplicarlo a los grandes filósofos, hay que aplicarlo a Kant: cuando se habla de las categorías kantianas, se está hablando del sujeto burgués, de un determinado sujeto burgués.

Nos quedan, de este segundo grupo, las dos tesis fundamentales, que son la 9° y la 10°. En la 9° dice Marx: “A lo que más llega el materialismo contemplativo, es decir el materialismo que no concibe la sensorialidad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la sociedad civil”.

Este aspecto es muy importante. Cuando se trata de mera contemplación, yo contemplo simplemente objetos o individuos, no totalidades. Yo no puedo observar la relación porque no entra por los sentidos. Entonces, el materialismo contemplativo solamente puede contemplar individuos, nada más; por lo tanto, solo puede contemplar la sociedad civil que es, en definitiva, la sociedad de los individuos.

Es esa ruptura que ha producido el capitalismo a partir de la acumulación originaria que ha roto los organismos, las totalidades orgánicas como la familia patriarcal, el feudo, la iglesia, etc., y lo ha dejado al individuo solo; luego se van a ir conformando clases. Pero lo deja solo frente al patrón, frente al trabajo, lo echa del campo, tiene que ir a buscar trabajo; rompe todas estas solidaridades, como las que ha roto, por ejemplo, ahora el neoliberalismo.

Acá esto se está transformando en una desnuda sociedad civil en la cual prima el “sálvese quien pueda” y se va convirtiendo, entonces, en la lucha de todos contra todos. Este materialismo solamente puede contemplar eso. No puede contemplar las relaciones sociales, y por eso ese materialismo nos deja ciegos frente a la realidad; por eso dice Marx, como complemento de esta tesis, en la 10^o, “El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad civil. El del nuevo materialismo es la sociedad humana, o la humanidad socializada”. El nuevo materialismo, si se lo puede llamar así, es veros a nosotros en nuestras relaciones, pero esto yo no puedo ver con mis ojos ni escuchar con mis oídos; a eso yo lo tengo que comprender con mi práctica teórica, porque yo lo capto en mi relación, en una práctica, que es, al mismo tiempo, consciente.

Siempre esta relación dialéctica entre la práctica y la conciencia, entre la teoría y la transformación, entre la teoría y la creación. En todo caso, este nuevo materialismo es la filosofía de la praxis, porque la mente está asentada en fundamentar la práctica humana. Yo por eso utilizo en realidad tres conceptos: praxis, práctica y conciencia (o teoría). La praxis abarcaría toda la relación dialéctica práctica-conciencia, práctica-teoría; después práctica y teoría serían los dos polos de la praxis para poder entender mejor esta relación dialéctica que plantea Marx en esto que, a partir de Gramsci, denominamos “filosofía de la praxis”.

Finalmente nos quedarían las tesis del último grupo, del grupo teoría-praxis que son la Tesis 2^o y la Tesis 8^o. Y después la tesis final que es la síntesis de todo. La Tesis 2^o dice:

El problema [en realidad en alemán dice *Die Frage* que vendría a ser la pregunta] de si al pensamiento humano se le puede atribuir la verdad objetiva [aquí es *gegenstellige* de *gegenstand*, no *objective*; o sea, una verdad objetiva realmente de la realidad concreta] no es un problema teórico sino un problema práctico.

Pero “práctico” no es un movimiento mecánico, no hay práctica sin conciencia por lo que en el problema práctico también está el momento teórico. Lo que más quiere separar es la megateoría, la quiere dejar aparte, porque ya ha considerado la verdad como asunto meramente teórico. Y esto es lo que quiere dejar de lado; y por eso dice que no es un problema teórico sino un problema práctico. Es decir, sería un problema de la praxis. Ahí dice la práctica, debe decir la praxis.

Es en la praxis donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre

la realidad e irrealidad de un pensamiento que se aísla de la praxis es un problema puramente escolástico.⁴³

La idea de terrenalidad se relaciona con la “aquendidad” es decir separar el “allende” y el “aquende”. El aquende es el “más acá”, para irnos al “más allá” —incluso la contemplación teórica se va “más allá”— las ideas también lo hacen.

En la tesis 2°, Marx habla de la verdad objetiva. Hay dos tipos de objetividades: una que tiene que ver nada más con lo teórico, con lo intelectual; y otra objetividad que está relacionada con la práctica concreta, real, sensible, transformadora. Entonces en la tesis 2°, cuando habla de verdad objetiva —“el problema de que al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva” (*gegenstengeli*, no como *objective*)—, estaría hablando de una verdad puramente escolástica, es decir, puramente teórica.

En la tesis 8° dice “la vida social es en esencia práctica”. Recuerden siempre la dialéctica. Cuando se habla de práctica no es meramente la transformación: no hay transformación si no hay un movimiento de consciencia; de lo contrario es solamente un movimiento mecánico. La práctica siempre tiene momento de consciencia, el momento teórico. Se dice, a veces, que una máquina hace una práctica; no, no hace una práctica, es solo un movimiento mecánico, no puede ser creativa. La creación solamente es propia del sujeto humano, porque la práctica siempre es una totalidad. Por eso puede ser definido como praxis, porque es un totalidad; no es primero una práctica y después una consciencia, sino que están juntas. Por esto puede hacer todas las prácticas que quiera el perro, pero no logra consciencia, porque no está desde el principio, entonces no puede estar. La consciencia está en el bebé que nace del vientre materno. Al hablar de consciencia entiendo también subconsciencia, inconsciencia, y todo lo que sabemos desde Freud en adelante. La consciencia en potencia o está desde el principio o no está nunca. Entonces “Toda vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarría la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esta práctica”.⁴⁴

¿Dónde está la verdad? La verdad no está solamente en la práctica como solemos entender; está en la práctica y en la comprensión de esa práctica, o sea,

43 Escolástico significa “de la escuela”, es decir, es una pregunta puramente académica. Si es puramente académica, no tiene que ver con la realidad; aunque lo académico verdadero tiene que ver con la realidad.

44 Marx entiende por “misticismo” todas las concepciones esotéricas en las cuales se mezcla el sentimiento y las consciencia y se trata de explicar a través de seres fantásticos o causas fantásticas.

está en la práctica y en la crítica de esa práctica. Por eso dice aquí “encuentra su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esa práctica”. Se suele decir: “yo tuve razón porque pasó esto”. Pero no es así; eso que pasó no es la verdad; si lo entendemos racionalmente, lo entendemos como un momento de la transformación.

Y esto culmina con la célebre Tesis 11^o, que para entenderla se debe haber entendido todas las tesis. Así dice: “los filósofos no han hecho más que interpretar de diverso modo el mundo pero de lo que se trata es de transformarlo”. La primera parte de la expresión de Marx, tomada al pie de la letra no es verdadera. Los filósofos han estado comprometidos con su mundo, con su realidad. Por ejemplo, Platón cuando produce *La República* está desesperado porque la *polis* se le viene abajo; Santo Tomás escribe la *Suma Teológica* porque quiere sistematizar y fundamentar el modo de producción feudal. No es que simplemente interpreta. Aquí a la afirmación de Marx no hay que leerla de modo fundamentalista, sino que Marx está acentuando que esta filosofía idealista —y se refiere sobre todo a los neohegelianos— está sosteniendo que la transformación se hace con la interpretación; es decir los neohegelianos dicen “con las nuevas ideas de reinterpretación de Hegel nosotros hacemos la revolución”. Apunta a eso fundamentalmente Marx, y entonces acentúa que “hay que transformar el mundo”. Es una realidad práctico-crítica; una actuación revolucionaria práctico-crítica, esa es la transformación del mundo. Toda esa epistemología está abierta a esa transformación, y culmina precisamente en ese objetivo.

Las Tesis en *La ideología alemana*

A veces se interpreta que aquí está la concepción de la ideología de Marx, o sea que ha hecho un tratado de la ideología; y esto no es así. *La Ideología Alemana* es el estudio de la ideología alemana que, en ese momento, es la filosofía de los neohegelianos; entonces, lo que Marx critica acá es la filosofía de los neohegelianos, de la que dice que es una falsa conciencia porque quiere interpretar a la realidad alemana sin partir de la realidad alemana, o sea, sin partir de la práctica; sin partir de la situación de Alemania, de las relaciones sociales, de la producción alemana, etc., o sea del contexto real, y, por lo tanto, quiere bajar del cielo a la tierra, en lugar de subir de la tierra al cielo. Esta es la crítica central y, por eso, él va a decir que es una falsa conciencia.

Esto es una aplicación de lo que ha venido desarrollando en las *Tesis sobre Feuerbach*. Lo aplica ahora a sus ex compañeros de militancia, de estudio, que han

sido los jóvenes neohegelianos, o los hegelianos de izquierda de los cuales él se ha separado. Estas tesis plantean precisamente la divisoria, porque ya no se trata de trabajar solamente con las ideas filosóficamente, sino de esta relación entre la práctica y la consciencia.

Basta fijarse cómo comienza para que se vea la ironía que utiliza para con los jóvenes hegelianos:

Según anuncian los ideólogos alemanes, Alemania ha pasado en los últimos años por una revolución sin igual. El proceso de descomposición del sistema hegeliano, que comenzó con Strauss, se ha desarrollado hasta convertirse en una fermentación universal que ha arrastrado consigo todas las “potencias del pasado”. (*La ideología alemana*, 12)

Todo esto es completamente irónico. Es decir, el gran sistema hegeliano se había dividido entre los hegelianos de derecha, los hegelianos de centro, los hegelianos de izquierda, y después distintos hegelianos de izquierda; o sea, que habían descuartizado el sistema.

Luego, dice Marx

las premisas (los fundamentos) de las que partimos no tienen nada de arbitrario, no son dogmas de ningún tipo, sino premisas reales de las que solo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción, y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con las cuales se han encontrado, como las engendradas por su propia acción (15)

Fíjense la aplicación que está haciendo de las *Tesis*. ¿De dónde partimos? no partimos de las ideas, no partimos de arriba, sino que partimos de individuos reales su acción, su praxis, su práctica, sus condiciones materiales de vida, y dialécticamente tomando aquello de que “el hombre es él y sus circunstancias”, porque dice: “tanto aquella con que se han encontrado, como las engendradas por su propia acción”. Es decir, dialécticamente: yo transformo a la sociedad, la sociedad me transforma a mí.

Otra aplicación de las *Tesis* se puede reconocer en la siguiente cita:

Podemos distinguir al hombre de los animales por la consciencia, por la religión o por lo que se quiera; [de hecho todo esto se hizo; y Marx dice, está bien, no me opongo]. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de

vida, paso éste que se haya condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material. (15)

O sea ¿dónde está la diferencia fundamental entre el hombre y los animales? En que el hombre se crea creando. Es decir, en la medida en que produce, se produce. Esto estaba ya en Hegel. Por eso es tan importante la posibilidad del trabajo: cuando a nosotros se nos niega la posibilidad del trabajo, se nos niega la posibilidad de ser sujeto, de crearnos, creando. Ser humano es ser creador, esto es lo que nos define, por lo tanto es praxis. Y esto va en contra tanto del idealismo, que lo definió simplemente por la razón, como del materialismo, que lo definió simplemente por los sentidos. El ser humano se define por su poder creativo, el ser humano es un ser que se crea, está siempre en proceso de autocreación, por lo tanto debemos decir que no es sujeto sino subjetualizarse, es decir hacerse sujeto. Y el hacerse es hacer.

Nosotros nos podemos crear solamente creando: esta es la relación dialéctica sujeto-objeto: yo no me puedo crear si yo no creo; pero al crear yo me creo, cuando yo hago algo yo me realizo; no me puedo realizar solo. Aquí está el germen de una antropología sumamente rica, a la que hay que traducir políticamente, socialmente.

La perspectiva de las *Tesis* vuelve a aparece en relación al modo de producción:

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida que encuentran en forma acabada y que pueden ser reproducidos. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de actividad de los individuos; un determinado modo de manifestar su vida; un determinado modo de vida de los mismos. Tal como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción tanto con *lo que* producen como con el modo *como* producen. (15)

Modo de producción es igual a modo de actividad. Modo de actividad es igual a modo de manifestación de la vida. Modo de manifestación de la vida es igual a modo de vida. Modo de vida es igual a modo de ser. De manera que modo de producción no es meramente la producción de los bienes: modo de producción es modo de creación. El modo de creación es el modo de crearse por lo tanto es la manera de manifestar la propia vida.

En cuanto a la relación intercambio-producción, Marx afirma: “Esta producción solo aparece al *multiplicarse la población*. Y presupone, a su vez, un *intercambio* entre los individuos. La forma de este intercambio se halla a su vez condicionada a su vez por la producción”. (15)

Obsérvese la dialéctica: aquí hay una producción-intercambio, y hay presuposición: la producción presupone el intercambio; el intercambio presupone la producción. Si uno pone la producción, presupone el intercambio, pero a su vez si uno pone el intercambio, presupone la producción. Producción e intercambio son dos momentos diferentes.

Los conceptos de condicionamiento y determinación también se vinculan con los aportes de las *Tesis*. En *La ideología alemana*, Marx afirma: “Los hombres son sus representaciones, sus ideas, etc. pero los hombres reales y actuantes se hallan condicionados por un determinado desarrollo de las fuerzas productivas”. (19)

Fíjense que dice “condicionados” y no “determinados”. La conciencia no puede ser otra cosa que el ser consciente y el ser de los hombres es un proceso de vida real. Es un polo de conciencia y el otro polo es la actividad.

Más adelante, habla sobre la ideología como la inversión. Dice “no es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (20). Se ha tomado a veces esta frase de una manera tergiversada. Acá hay que ver qué significa vida y qué significa conciencia. Por otro lado, si Marx puso “determinar” es porque aquí no es dialéctico. Donde hay determinación no hay dialéctica. La dialéctica siempre es una interrelación, un juego contradictorio y la dirección la establece precisamente el juego. Si hay una determinación, siempre es monocausal: hay una causa determinando, por lo tanto, no hay juego contradictorio. Si el socialismo va a venir porque la economía lo determina, bueno, pero no es dialéctico. Y esto fue lo que se interpretó: se esperaba la caída del capitalismo.

Pero las relaciones sociales son contradictorias, por lo tanto la dirección que toman dependerá de cómo se incide en el juego dialéctico; y porque es dialéctico se puede incidir y se puede cambiar. En cambio cuando hay determinación podemos hacer algo que la causa determine, no otra cosa. La dialéctica requiere intervención. Por eso es tan importante siempre hacer la reflexión sobre cuáles son las condiciones en la que nos encontramos, cuáles son las condiciones objetivas y subjetivas, para ver qué instrumentos hay que crear, cómo hay que incidir, cuáles son las acciones que hay que hacer en este momento. Todo eso depende de la lectura que nosotros podamos hacer para intentar el triunfo de un determinado proyecto sobre otro, apostar a un determinado proyecto que pueda cambiar la situación.

Debate

Dri: Yo les doy un tema: las condiciones objetivas-subjetivas y las propuestas que andan volando por ahí.

Participante: ¿Cuál es la visión y la opinión respecto de la actualidad, desde el punto de vista de las propuestas de cambio?

Dri: Por supuesto que parto de que nos han dado una paliza monumental, por lo que la situación es muy mala, pero de ninguna manera creo que esto no sea reversible, se puede revertir, se va a revertir. Creo que hay un proceso de lucha en el pueblo argentino en este momento que es disperso, muchas veces un tanto anárquico.

En muchas partes hay embriones de organización interesantes, pero no han sobrepasado demasiado la etapa de la lucha social, por eso no por nada se han llamado movimientos sociales. Hay redes interesantes de movimientos sociales, de movimientos de DDHH que llevan a cabo un tipo de lucha bastante amplio. Hay otros grupos también en un proceso de lucha.

Creo que esta es una etapa en la que, a partir de ese proceso que se está dando desde la base, desde el verdadero sujeto de transformación que es el pueblo, que es la clase obrera y los sectores populares, es necesario ir pasando a una etapa de más análisis y acción política. Esto implica, a su vez, mucho conocimiento de las luchas, de los trabajos, ir sintetizando las luchas, las experiencias que se van haciendo e ir construyendo ya más políticamente, al mismo tiempo que se sigue llevando esta lucha por intereses inmediatos. A mí me parece que nosotros estamos en esta etapa, y yo veo posible etapa de reconstrucción del movimiento popular.

Participante: ¿Cuál sería la base estructural para encarar un cambio?

Dri: La base estructural yo creo que estaría dada por los trabajadores que tienen trabajo y los desocupados, que son trabajadores. Creo que hay que recuperar esa categoría de trabajador para el desocupado.

Participante: ¿Hasta qué punto, hoy, un obrero se puede convertir en reaccionario cuidando justamente su trabajo?

Dri: Ese proceso es un hecho. Esos son los grandes condicionamientos que tenemos. Pero eso se puede revertir. No estamos hablando de cosas fáciles, sino de cosas difíciles.

Además, hay que considerar que ya no es el proletariado como lo pudimos pensar antes sino que es otra realidad en la que ahora todos estamos expoliados

por este capitalismo. Se trata de que ahora más que antes queramos convertirnos en sujeto. Los movimientos de desocupados se consideran trabajadores y tienen que tener la voluntad de convertirse en sujetos y, por lo tanto, no solamente llevar la lucha caracterizada por cortes de ruta, movilizaciones, etc., sino buscar que eso vaya dejando saldos organizativos y de construcción que vayan más allá de lo que es la lucha meramente territorial o grupal.

Participante: ¿El fracaso de las ideologías individuales puede llegar a potenciar el horizonte colectivo o lo aleja cada vez más?

Dri: Si comparamos nosotros la época de las privatizaciones menemistas con el presente, hay un nivel de conciencia distinto. Ahora no se puede hablar de privatización impunemente porque la gente no quiere saber nada más con ella. También es cierto que la aplanadora del plan implantado ha llevado a cierta pasividad y a cierta desesperanza. Pero todo esto depende mucho del trabajo que podamos hacer, tanto a nivel teórico como práctico.

Participante: ¿Cómo hay que trabajar con el tema de la identidad?

Dri: Hay que trabajar mucho sobre el tema de la identidad. La identidad del sujeto nunca es sino que siempre se hace: no hay una identidad sino un identificarse. Nosotros, al crearnos nos identificamos; y la identidad siempre es una historia; el sujeto es una historia: el sujeto es un historizarse.

Nosotros somos sujetos en la medida que nos identificamos y lo hacemos en una historia y por eso es que nosotros nos recordamos *en* una historia. No por nada en este país abundan tanto los psicoanalistas, porque las historias se fracturan y cuando hay fractura se pierde la identidad y cuando esto sucede el sujeto comienza a desaparecer, y ahí vienen todos los desequilibrios. ¿Qué es lo que trata de establecer el psicólogo primero? va primero a la raíz individual —porque el psicoanálisis en general es individualista— va directamente a ver a la familia, al padre a la madre, etc., es que la individualidad tiene que ver con la historia, por eso es que hay que recomponer las historias, las historias regionales, nacionales, de las luchas.

El tema de los desaparecidos tiene que ver con esto. Ese es un plan satánico porque se trata de destruir la historia de la lucha, por lo tanto la identidad del sujeto colectivo, los sujetos se oponían a este plan neoliberal y proyectaban una nueva sociedad. Y se trata de destruir plenamente ese sujeto, pero para destruir ese sujeto no basta la destrucción física, sino que hay que hacerlo desaparecer y hacerlo desaparecer de la memoria. No existieron. Y si existieron hay que condenarlos, de

manera que no entren propiamente en la historia ni en la propia historia. Se trata de que las luchas de hoy se reconozcan en las luchas del pasado, las de la década del 70, pero no solamente en ellas, también en las luchas de la Semana Trágica, las de la Patagonia, etc. Este pueblo ha luchado mucho.

Siempre que se construye un proyecto, se construye una historia. Esta historia está destinada a formar determinados sujetos. Por eso, cuando se estructura la nación después de la batalla de Pavón, se escriben los modelos de historia y se deja de lado las luchas que van en contra de ese proyecto y todos aquellos que han luchado contra ese proyecto son considerados bandidos o no se los recuerda. Este es uno de los temas muy importantes sobre los que nosotros tenemos que trabajar.

Participante: ¿Hasta qué punto Ud ve el problema de la corrupción como un tema estructural de la sociedad y no algo que atañe solamente a la dirigencia?

Dri: El tema de la corrupción es un tema fundamental del capitalismo y especialmente del capitalismo en esta etapa. Es decir, la corrupción está en los grandes negociados. La corrupción en el Senado, por ejemplo, es un epifenómeno de la megacorrupción con la cual se han hecho los grandes negocios y se ha transferido la riqueza de una manera escandalosa como nunca se había hecho en este país. Los senadores participan de la corrupción, pero por qué no van a participar, tienen derecho, si ellos son los que fabrican las leyes para que se hagan los grandes negociados.

Entonces, hay que denunciar eso y hay que pelear contra ello, pero el tema está en los grandes negociados. Para hacer riqueza en el capitalismo lo que hay que hacer es entrar en los grandes negocios (“nadie hizo la guita trabajando” dijo aquel filósofo del menemismo). Esto naturalmente después se expande por la sociedad, que se pregunta “¿Cómo me salvo yo? ¿Cómo puedo entrar al negocio? Si no entro de una manera voy a entrar de otra manera, armemos una banda y hagamos un asalto. Bueno, también yo tengo derecho, ¿por qué no tengo derecho también yo a participar?”. Esta otra manera de entrar en la corrupción es una manera de entrar en la destrucción.

Pero no se va a solucionar nada ni metiendo fierros y mano dura; ni haciendo más cárceles. Además, cuál es la finalidad de la cárcel en este momento: en el momento de expansión del capitalismo era el disciplinamiento; en la época de la dictadura, la destrucción; y ahora es el almacenamiento. Porque se los almacena: no había perspectiva cuando estaban afuera, cuando están adentro, menos. Y va a ver cada vez más mano dura que solo servirá para que haya cada día más violencia.

Participante: Volviendo a la cuestión del materialismo burdo, cuestión en la que veíamos la alta responsabilidad del marxismo ortodoxo al stalinismo ¿no te parece que también la Doctrina de la Seguridad Nacional trabajó el tema mucho con eso de que “iba a combatir a la subversión internacional, que es materialista y viene a destruir al ser nacional”?

Dri: Al marxismo se lo ha satanizado de parte de la iglesia y de parte de los grandes centros de poder, pero la manera de provocar una reacción en contra es poner una gran amenaza. Por ejemplo: “yo o el caos”. Se dice que el materialismo va contra todos los valores humanos, religiosos, de libertad, etc. Pasa a ser entonces un símbolo. En todos los documentos de la Iglesia que hablan del marxismo, no hay ninguno que se esfuerce por entender lo que es el marxismo. Lo que hay interés es en decir: “el marxismo es odio, es violencia, es materialismo”, que significa estar en contra de todos los valores espirituales, humanos, en contra de la libertad; o sea que transforma al ser humano en un insecto. “¡Ah, y además nos quitan la propiedad, entonces a vos te van a quitar la casita!”. Entonces se ha creado un monstruo, que es la manera de poder paralizar.

Pero muchas veces no se ha sabido responder. Ha faltado la inteligencia para dar una respuesta. El tema de la propiedad creo que no ha sido bien tratado: se dice que el marxismo va en contra de la propiedad. Esto no es cierto: el marxismo quiere que todos seamos propietarios. Con la historia de abolir la propiedad privada de los medios de producción termina siendo entendido como que yo no voy a poder tener mi casa, entonces se dice; yo a mi casa la voy a defender.

Tampoco se ha sabido enfrentar a la propaganda atea. Para Marx, el problema no era la religión, sino transformar la realidad, crear nuevas relaciones sociales en una sociedad completamente liberada. Marx veía que esa religión, esa Iglesia era completamente alienada y estaba en contra de su propósito; pero transformar eso en un dogma operó en contra de una posibilidad de transformación masiva. Le privó de reconocer experiencias religiosas liberadoras, y haciendo una lectura de la Biblia se pueden encontrar ideologías antagónicas.

EEUU se ha dado cuenta perfectamente de que el enemigo fundamental en América Latina era la Teología de la Liberación y Gramsci. Eso está en los dos Documentos de Santa Fe con los que se prepararon las presidencias de Reagan y de Bush. Ellos veían que desde ahí sí se podían concitar voluntades colectivas; Gramsci por estos nuevos instrumentos que aporta: la construcción de la hegemonía, la lucha por la cultura, etc.; y la Teología de la Liberación porque podía llegar a las bases cristianas. Este documento decía que había que adelantarse a la Teología de la Liberación y vino el ataque desde el Vaticano y desde la Casa Blanca y el Pentágono.

Participante: Yo quisiera preguntarle si con la cuestión del marxismo dogmático no tiene que ver la posición del Partido Comunista en la década del 60: ellos hablaban que el socialismo era el primer paso para llegar al comunismo. Creo que ahí está el error: no había claridad en los tiempos.

Dri: Sí, el PC no expresaba una concepción dialéctica. Además ideológicamente y políticamente dependía del stalinismo. Mariátegui fue condenado por Codovila, del PCA. Mariátegui expresaba un marxismo real en este sentido: entendía dialécticamente cómo había que reinterpretar el marxismo desde la perspectiva de la realidad peruana y latinoamericana. El marxismo no es una doctrina que hay que aplicar. Lo que existe son los grandes ejes de análisis que vos tenés que saber utilizar para descubrir cuáles son las contradicciones reales en tu sociedad. No se trata de hacer un partido marxista o partido comunista, o como se llame, eso depende del contexto, de la gente, del pueblo; además los símbolos deben ser símbolos atrapantes, símbolos que le digan algo a la gente, por eso Marcos toma esa parte del zapatismo, no dice el marxismo, dice el zapatismo, porque eso le dice algo a esa gente. Por qué seguir utilizando la hoz y el martillo, aunque yo personalmente no tengo nada contra la hoz y el martillo, pero a la gente hoy no le significa nada.

Participante: En el fondo es ideológico el problema: no se hace política de masas por un problema ideológico.

Dri: Tiene razón. Cuando Lenin crea esos símbolos, ahí sí realmente respondían a esa cultura, a esa realidad, etc. Pero no lo podés transportar mecánicamente. Es lo mismo que el estandarte de Mao. Pero tiene que ver con lo que se dijo recién: cuando realmente hay una práctica con pueblo, desde el pueblo, desde la base, desde la masa y no cuando se hace desde afuera. Por eso yo decía que hay que partir desde la gente que está trabajando, que se está movilizándose. Veo como falsas esas pseudopciones que se están pergeñando ahora, como el "Polo Social" de Farinello.

Participante: ¿Ud cree que la lucha electoral construye?

Dri: A veces la lucha electoral actúa en contra. Para dar la lucha electoral hay que tener en cuenta las condiciones: si vos la hacés no a partir del trabajo, de una construcción real, eso termina siendo un engaño. Se dice que se va a negociar, pero vos ¿cómo vas a negociar si no tenés fuerza de nada? No tenemos que hacer un dogma "no a las elecciones", "sí elecciones", etc. Yo digo elecciones según las condiciones. En la actualidad yo no me juego por la lucha electoral. Creo que es un engaño más.

Participante: ¿Podemos hacer otra cosa? Sí, podemos hacer otra cosa. Pero hay que luchar contra lo paralizante. Se dice que no se puede hacer, lo que quiere decir no poder crear.

Dri: Muy importante eso. Cuando realmente se nos convence que no podemos hacer nada es porque nos han liquidado, nos han objetualizado. Eso es lo que uno tiene que reconquistar: siempre es posible. Siempre hay condiciones objetivas y subjetivas. Este es un momento muy difícil. Realmente nos han zarandeado de arriba abajo; los poderosos han tenido un éxito enorme, pero siempre es posible.

Bibliografía

BACON, Francis. *Novum organum*. Buenos Aires: Losada, 1961.

ENGELS, Federico. *Las guerras campesinas en Alemania*. México: Grijalbo, 1984.

FEUERBACH, Ludwig. *Aportes para la Crítica de Hegel*. Buenos Aires: La Pléyade, 1974. [Contiene los siguientes trabajos de Feuerbach: *Apuntes para la crítica de la Filosofía de Hegel*, *Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía* y *Principios de la Filosofía del porvenir*.]

GUEVARA, Ernesto. "Que debe ser un joven comunista" *Obras completas*. Buenos Aires: MACLA, 1997. 99-112.

HEGEL, Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. México: F. C.E., 1973.

KOSIK, Karel. *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y del mundo*. México: Grijalbo, 1967.

MARX, Karl. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza, 1977.

_____, *Tesis sobre Feuerbach*. Obras Escogidas TI. Ed. Cartago. Bs.As. 1987.

MARX, Karl y Friedrich Engels. *La ideología alemana. Obras Escogidas* Tomo I. Buenos Aires: Cartago, 1987.

Anexo

Tesis sobre Feuerbach

- 1- El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que solo concibe el objeto, la realidad, la sensorialidad, bajo la forma de *objeto {objekt}* o de contemplación, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero solo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* solo considera como auténticamente humana la actitud teórica, mientras que concibe y plasma la práctica solo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actividad “revolucionaria”, “práctico-crítica”.
- 2- El problema de si se puede atribuir al pensamiento humano una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento aislado de la práctica es un problema puramente *escolástico*.
- 3- La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por lo tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que son los hombres quienes cambian las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ejemplo, en Robert Owen). La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana solo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.
- 4- Feuerbach parte del hecho de la autoalienación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve

que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, solo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por lo tanto, lo primero que hay que hacer es comprender esta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, por ejemplo, en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquella.

- 5- Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto*, apela a la contemplación *sensorial*; pero no concibe la sensorialidad como una actividad práctica, como actividad sensorial humana.
- 6- Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.
Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por lo tanto, obligado:
 - 1) a hacer caso omiso de la trayectoria histórica, enfocando de por sí el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto *aislado*;
 - 2) en él, la esencia humana solo puede concebirse como “género”, como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos.
- 7- Feuerbach no ve, por consiguiente, que el “sentimiento religioso” es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una forma determinada de sociedad.
- 8- La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.
- 9- Lo máximo que logra el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensorialidad como actividad práctica, es contemplar a los distintos individuos dentro de la “sociedad civil”.

- 10- El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad “civil”; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la humanidad socializada.
- 11- Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*.

Escrito por Carlos Marx en la primavera de 1845. Publicado por F. Engels, por primera vez, en 1888 como apéndice de su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Aquí se publica de acuerdo con el texto de la edición de 1888, cotejado con el manuscrito de Marx. Traducido del alemán.

De: Carlos Marx, Federico Engels, *Obras Escogidas*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1987.

Walter Benjamin: tesis acerca del concepto de la historia⁴⁵

Sebastián Scolnik

Me gustaría comenzar leyendo tres citas de Walter Benjamin⁴⁶ sobre la historia, que me parecen oportunas, en primer lugar por la belleza que encierran, en segundo lugar porque son los pilares básicos de su teoría de la historia que recorrerán todas sus reflexiones al respecto, y en tercer lugar porque me parece que estas tres citas condensan de un modo neurálgico toda la concepción de la historia de Benjamin.

45 Conferencia de Sebastián Scolnik dada en la cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, el 2 de junio de 2002. Publicada en el Boletín de la Cátedra N°11. El grupo organizador de la cátedra promovió talleres de trabajo sobre el mismo tema, el 14 de mayo de 2004.

46 Walter Benjamin nace en Berlín en 1892. En 1902 comienza su formación en el Kaiser Friedrich Wilhelm Gymnasium de Berlín. Antes había recibido sólo enseñanza particular. En 1905 fue enviado por razones de salud a Thüringen, al instituto Pedagógico de Hünfeld dirigido por el pedagogo revolucionario Gustav Wyneken. De esta época son sus dos primeros *Diarios*.

En 1912 comienza a estudiar filosofía en la universidad de Freiburg, después lo hará en Berlín y Munich. En este período aparecen sus primeras publicaciones. Benjamin se suma a las ideas más radicales, en defensa de una educación libre y autónoma de la juventud frente a la sociedad burguesa. En 1915 conoce a Gershom Scholem, con quien mantendrá una larga amistad. Scholem es quien introduce a Benjamin en la teología judía. En 1917 se casa con Dora Pollack, y se trasladan a Berna, en una actitud de rechazo a la posición de Alemania en la guerra. Allí presenta su tesis doctoral: *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, en octubre de 1919.

En 1920 retorna a la casa paterna; sus relaciones son difíciles, y “consumen toda capacidad de trabajar y toda alegría de vivir”. En este período escribe para periódicos y revistas. Uno de los textos más relevantes, escrito en 1922 (publicado en 1924), es sobre *Las afinidades electivas* de Goethe, y está dedicado a Julia Cohn, de quien entonces estaba enamorado. Por esta época escribe su tesis de habilitación para la universidad, *El origen del drama barroco alemán*, y entra en contacto con el pensamiento marxista. Había conocido a Ernst Bloch en 1919. En 1924, en Capri, lee a Lukacs y

Nada de lo que alguna vez aconteció puede darse por perdido para la historia. Solo para la humanidad redimida puede volverse citable su pasado... (Tesis III)

La verdadera imagen del pretérito pasa fugazmente solo como imagen que relampaguea en un instante de peligro. Esa imagen desaparece y no puede ser aferrada por un presente que no se reconoce en ella (Tesis V)

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo como verdaderamente ha sido. Significa apoderarse de un recuerdo tal como este relampaguea en un instante de peligro. Al materialismo histórico le concierne aferrar una imagen del pasado tal como esta sobreviene de improviso el sujeto histórico en el instante de peligro. El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a quienes han de recibirlo. Solo tiene el don de encender la chispa de la esperanza aquel historiador que esté traspasado por la idea de que tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo cuando éste venza, y este enemigo no ha cesado de vencer (Tesis VI)

Esta última cita es muy importante porque es una especie de ataque directo de Benjamin a toda la idea de la historiografía que supone poder conocer el pasado tal cual ha sido, a una idea de conocimiento objetivo del pasado. Esto para Benjamin es una especie de mito no deseable. Para él el pasado es una especie de imagen

también entabla una relación sentimental con Asja Lacis; “una revolucionaria rusa de Riga”.

Su tesis de habilitación es rechazada en 1925, se le cierran las puertas de la universidad y las de su casa paterna. Junto a Asja Lacis y el director teatral Bernhard Reich está durante enero de 1927 en Moscú. En 1928 se vincula al Instituto de Investigaciones Sociales, en el cual trabajan, entre otros, Adorno y Horkheimer. En mayo de 1929 Asja Lacis le presenta a Bertolt Brecht. Durante el largo proceso de su divorcio, que culmina en 1930, comienza a encontrarse intelectualmente aislado y la situación política y económica se deteriora. Comienza a crecer el fascismo.

En 1932 viaja a Ibiza, donde permanece un tiempo, en el cual escribe profusamente. Luego viaja por Francia e Italia. Vuelve a Berlín, su ciudad natal, en 1933, con el tiempo justo para darle el último adiós. Sale para París el 17 de marzo de ese año: ser judío y marxista en la Alemania de 1933 no era precisamente una ventaja. Envía a Scholem, quien ya residía en Palestina, sus escritos para que los archive. La mayoría de los materiales que quedan en su casa de Berlín desaparecen.

Desde París sigue colaborando con el Instituto de Estudios Sociales, a pedido de Horkheimer. En 1934 pasa una temporada con Bertolt Brecht en su exilio en Svendborg. En 1936 escribe *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*. Este escrito central en su obra pondrá de manifiesto las tensiones que desata su pensamiento (que está siempre en el cruce de caminos) en las tres personas a las que lo unen fuertes lazos intelectuales y de amistad: Brecht lo rechaza por la presencia mística, Scholem por contaminar de marxismo el mesianismo judío y Adorno por “hacerle un flaco favor al

escurridiza, centelleante, que aparece en esos instantes de peligro en los cuales se encarnan las luchas de emancipación.

Pero esta aparición fugaz del pasado tiene para Benjamin una importancia capital en la medida en que es un desencantado de su época. El decía que “no existe documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”. Esto quiere decir que todo orden social, incluso esa idea de progreso positivista que inundaba aquellos años, tanto para la socialdemocracia europea como para el liberalismo, es una suerte de barbarie en la medida en que se asienta sobre la pila de muertos de los vencidos. Por eso mismo todo intento del establecimiento de una cultura, de un orden, más que un ascenso progresivo hacia la liberación de la humanidad constituye para Benjamin en un hecho de barbarie, en la medida en que había una especie de perpetuidad de un presente que estaba sostenido sobre los muertos, sobre los vencidos, sobre los derrotados.

Es por eso que critica a la izquierda tanto por su confianza ciega en el progreso como por su confianza ciega en la justicia y también por su confianza ciega en la propia fuerza del proletariado.

Comparte la crítica al Programa de Gotha que hace Marx. Este programa planteaba que el trabajo es la fuente del progreso, la riqueza y la cultura, y planteaba una concepción del trabajo muy tecnocrática. En este sentido Benjamin

marxismo”. En 1938 está nuevamente con Brecht en Svendborg.

En febrero de 1939 la Gestapo lo priva de la ciudadanía alemana. En marzo le pide ayuda a Scholem para refugiarse en Palestina. Éste le sugiere que emigre a EE.UU. En abril Benjamin insiste, pero finalmente Sholem, en junio, le escribe para decirle: “no tengo el valor de invitarte a venir con nosotros”. Benjamin no volvió a insistir.

En setiembre es internado en un “campo de trabajadores voluntarios” en Nièvre, hasta fines de noviembre, cuando sale a causa de la influencia de importantes intelectuales franceses. Sus amigos quieren convencerlo de que se exilie en EE.UU., como lo habían hecho muchos integrantes de la Escuela de Frankfurt. Benjamin se niega.

Abandona París ocupada a fines de mayo de 1940, para refugiarse en Lourdes. Sus escritos y notas quedan en la Biblioteca Nacional de París al cuidado de Georges Bataille, su director. A finales de agosto llega a Marsella. Consigue el visado para EE.UU. y el de tránsito por España para alcanzar Lisboa, donde embarcaría.

El 25 de septiembre se une a un grupo de refugiados que cruzan con gran dificultad los Pirineos. Llevaba una pesada maleta con gran cantidad de papeles, entre ellos tal vez las tesis *Sobre el concepto de historia*, su último escrito, y quince tabletas con compuestos de morfina. El gobierno de Franco ordena devolverlo a la Francia ocupada. Tras esta noticia, no duda en ingerir la morfina que llevaba. Murió en la noche del 26 de septiembre. Conmovidos por la decisión de Benjamin, los oficiales dejan pasar al resto del grupo. “No nos ha sido dada la esperanza sino por los desesperados”, había escrito alguna vez. (Fernández Martorell, Concha, 1996)

pensaba que el trabajo embrutecía a los hombres convirtiéndolos en autómatas intelectuales.

Benjamin se pregunta: ¿quién es el que conoce en la historia? En la historia conoce aquel sujeto histórico, aquella clase o aquel grupo de oprimidos que lucha por su liberación. En este sentido, Benjamin, en sintonía con el marxismo, planteaba que la clase obrera iba a ser la vengadora de la historia, porque iba a ser la última en vengar a los oprimidos, a los muertos, a los derrotados. Iba a ser la portadora de la redención de la humanidad, y permitiría que todas esas injusticias, todas esas masacres, fueran realmente reparadas en una justicia redentora.

Es por eso que Benjamin plantea que las luchas no están tan orientadas por un modelo o por una promesa de sociedad futura, sino con una especie de solidaridad con los oprimidos y los vencidos de otras épocas. El rescata fuertemente una imagen, una frase famosa de la época de la revolución rusa que decía que no correspondía ninguna gloria para el vencedor, pero tampoco ninguna piedad para el vencido. El veía esta frase como la muestra de que en aquellos procesos revolucionarios lo que prevalecía era la solidaridad con los hermanos muertos antes que con los hermanos póstumos o aquellos que vendrían.

Esto es muy interesante, porque si uno piensa en la lucha de los '80 y principios de los '90 en la Argentina, se puede ver que el compromiso con los desaparecidos era mucho más potente que cualquier idea de sociedad futura que tuviera cada uno de nosotros. Es decir, uno se sentía mucho más movilizado con un compromiso con los desaparecidos que por una felicidad que llegaría en un futuro impreciso.

La crítica a la socialdemocracia era una crítica a esta idea de un progreso lineal de la historia, esta idea según la cual la historia era una especie de teleología, o una especie de movimiento ascendente en el cual la liberación del hombre llegaría de algún modo irremediable. El futuro liberado de la humanidad llegaría de manera inexorable más o menos tarde, pero indudablemente la humanidad marchaba hacia allí.

Esta concepción del tiempo lineal implicaba necesariamente un recorrido por un tiempo homogéneo y vacío. Un tiempo de la espera, un tiempo en el que se esperaba ese futuro aunque fuera aproximándolo un poco. Pero esta idea de linealidad es la idea que caracteriza al positivismo, es la idea que caracteriza al orden, es la idea que caracteriza a la socialdemocracia de la época en la cual Benjamin centra sus críticas.

Por lo tanto el conocimiento crítico para Benjamin es la crítica a la representación del tiempo, a cómo el conocimiento se representa ese tiempo en forma lineal. Benjamin propondrá un tiempo-ahora, que es una especie de salto en el con-

tinuo histórico, en esa linealidad repetitiva. Un tiempo-ahora que no es más que una aceleración del tiempo. Una aceleración del tiempo que no está dada por los pasos de la historia según los planteaba el positivismo en la cual una etapa vendría detrás de otra. Para Benjamin en todo caso no habría etapas, y las posibilidades revolucionarias estaban justamente en interrumpir esa linealidad del tiempo.

Por eso es que Benjamin ve una potencialidad enorme en el pasado. Ese pasado que él ve como un tiempo cargado, como una bomba que está por estallar, en el cual cada instante trae su chance revolucionaria. En todo caso la función del conocimiento crítico, de las vanguardias político-culturales de la época sería acercar una mecha a esa bomba, a ese tiempo cargado que está por estallar. Con esa metáfora planteaba cómo recuperar el pasado, cómo hacer estallar esa bomba cargada, que es la bomba del tiempo, de un pasado que quiere hacer estallar ese presente construido sobre los cuerpos de los derrotados.

Benjamin plantea que hay dos tipos de tiempo: el tiempo del reloj y el tiempo del calendario. El tiempo del reloj es ese tiempo homogéneo y vacío en el cual cada minuto es igual al que le sigue. Es el tiempo repetitivo del capitalismo. El tiempo del calendario es un tiempo con pliegues, con fisuras, un tiempo donde hay días feriados, donde hay una interrupción de ese continuo.

Ustedes saben que la concepción del tiempo como reloj es uno de los pilares del capitalismo porque permite prever el proceso de producción. Esa concepción del tiempo permite al capitalismo calcular y prever el trabajo como valor de cambio.

Romper la determinación

Pero Benjamin también critica al historicismo por esa concepción de pasado eterno en el cual funciona el conocimiento como un principio aditivo: cada hecho es un hecho que pertenece al pasado y el historicismo los recoge en tanto hechos del pasado como suma aditiva de hechos.

El presente sería la constitución de una adición interminable de hechos. Por eso Benjamin lo critica, porque para él el tiempo-ahora es una indeterminación de lo determinado. Esto quiere decir que el historicismo vería que lo que vivimos hoy es una especie de determinación de toda esa operación aritmética de sucesos históricos. Hoy estamos así por todo lo que nos pasó a lo largo de la historia, diría el historicismo. Benjamin diría que el tiempo-ahora es esa aparición fugaz del pasado que permite interrumpir ese continuo histórico y por lo tanto permite romper con la idea de tiempo cronológico o con la idea contemplativa del tiempo en la cual yo soy absolutamente impotente y miro como las cosas me pasan, estoy determinado

a contemplar el mundo, a padecerlo. Benjamin planteará que hay algo que puede hacer que nosotros indeterminemos lo determinado, que rompamos esa determinación que hay sobre nuestros cuerpos y nuestras vidas para pasar a indeterminarla, a liberar espacios.

¿Cómo se busca en el pasado? es la pregunta entonces. Benjamin dirá que la memoria es un ejercicio de pensamiento que se vuelve sobre lo sido, aquello que aconteció. Entonces este ejercicio de pensamiento implica necesariamente un pensar rememorante. Ese pensar rememorante es una operación productiva y selectiva, es una selección que uno hace. No se trata de agarrar el pasado, de tomarlo como un paquete, se trata más bien de una operación en la cual el que hoy está encarando las tareas de la emancipación hace una operación selectiva sobre el pasado visualizando a partir de una afinidad electiva que se da con elementos del pasado, visualizando qué elementos de lo sido hay que presentificar, cuáles elementos de lo que ha ocurrido hoy continúan teniendo presencia en nuestros cotidianos, en nuestro presente. Por eso Benjamin habla de presentificar lo sido, es decir, de traer al presente eso que ha ocurrido y que aún continúa irresuelto o que tiene esa potencialidad de la bomba que está por estallar.

La proyección hacia el pasado no es una nostalgia rememorativa improductiva, podríamos decir, no es una mirada hacia el pasado en la cual nos entristecemos por lo que ya no es, sino que esa operación de rememoración trae consigo una utopía libertaria, una especie de recuperación de aquella injusticia que no está reparada y que nos permite, lejos de construir la utopía libertaria como un estado de realización, un estado a alcanzar, interrumpir el continuo histórico, es decir esa serialidad del tiempo en la cual cada minuto es igual al que le sigue. Esa operación de rescate lo que hace es traer aquello que no fue resuelto para interrumpir el presente a través de esa operación selectiva de aparición de lo ocurrido, de lo sido.

Esto es lo que Benjamin llama una presencia mesiánica, porque uno de los elementos fundamentales en su pensamiento es el mesianismo judaico. Benjamin, al igual que otros pensadores de Europa oriental como Lukacs, Fromm, y otros, venían de la comunidad judía. Él tenía una afinidad muy grande, sobre todo en sus años de juventud, con el tema de la Cábala judía, en cuyos textos encontraba gran productividad. Benjamin era un filósofo odiado por la Filosofía, un judío odiado por el judaísmo, un pensador de los márgenes.

Retomando lo que veníamos desarrollando, Benjamin encontraba en ese hecho el mesías de la historia, era aquel hecho irredento, aquel hecho inconcluso que tocaba las puertas del presente y hacía estallar ese continuo histórico, hacía estallar el tiempo, la linealidad del tiempo del presente.

Expresión y representación

Aquí hay algo que es muy importante en Benjamin. Este tiempo del pasado es un tiempo monadológico. La monadología es un concepto que pertenece al filósofo Leibnitz. Leibnitz le llama monadología, Espinoza le dirá modos. En todo caso se trata de una filosofía de la expresión, opuesta a la filosofía de la representación.

En la modernidad la filosofía dominante fue la filosofía de la representación, encarnada en el cartesianismo, en cierta medida en el hegelianismo aunque esto es materia discutible o reinterpretable, pero en todo caso hubo una corriente minoritaria en la modernidad que fue la filosofía de la expresión.

En ella la sustancia, Dios o la vida se expresaba en sus modos concretos de existencia. Esto es muy importante porque modifica la percepción que la modernidad tuvo entre la parte y el todo. Las corrientes mayoritarias de la modernidad pensaban que la parte era un fragmento de un todo mayor. Esto tiene consecuencias muy importantes como por ejemplo que una experiencia social necesita de algo que sería la política para poder representarse en el todo, que sería el Estado.

Por el contrario la filosofía de la expresión dirá que el todo solo existe en la parte. El todo, la naturaleza, la vida, la sustancia, el comunismo, llamémosle como queramos, eso existe en cada parte, sólo existe en cada parte. Ésa es la idea de monadología. Un cuerpo cerrado que no necesita nada de afuera. Recibe información y produce lazos, pero como un cuerpo cerrado autosuficiente.

¿Cómo es en Benjamin el tiempo monadológico? Ese tiempo que vuelve sobre el presente es un tiempo que es de una singularidad irreductible, un tiempo único, un fragmento de un pasado irresuelto, pero que vuelve como singularidad única, como un todo, como una mónada, como un modo de existencia de algo que no fue resuelto. Esa es la aparición de la mónada, del tiempo como singularidad, como un fragmento que quedó y que lo que hace al aparecer es cuestionar justamente esa totalidad, porque la totalidad justamente se cierra sobre la apariencia de que todo está bien. Y aquello que ha quedado irresuelto, aquel fragmento suelto que ha quedado barrido debajo de la alfombra para el orden, para la civilización o para la cultura dominante, justamente es el que vuelve y cuestiona esa totalidad, es un fragmento disruptivo, aparece rompiendo ese continuo histórico, y aparece rompiendo también el mito del eterno retorno. Porque el mito del eterno retorno planteaba que el pasado es una especie de castigo que se cierne sobre los hombres, es decir que siempre volveremos a una circularidad del tiempo como castigo.

En cambio para Benjamin ese fragmento, esa mónada, esa singularidad tenía un poder liberador que era el tránsito de ese pasado irresuelto a través de la

operación selectiva que habíamos mencionado: traerlo al presente, presentificarlo y eso es lo que para Benjamin abría unas potencialidades revolucionarias enormes, era el mesías que llegaba a redimir a la humanidad.

Por eso para Benjamin el conocimiento es como el relámpago centelleante, es como esa aparición de ese tiempo pasado. Y el texto que quedaría de ese conocimiento sería un trueno que sigue resonando. Pero ese pasado solo puede aprehenderse a través de la construcción de un andamiaje filosófico con el cual acercarse a los elementos más actuales del pasado. Para Benjamin, es necesario construir una especie de marco interpretativo acorde con los problemas del presente que nos permita realizar esas operaciones selectivas sobre el pasado, que nos permita hurgar en ese pasado para ver selectivamente cómo hacemos esa operación de traer lo sido hacia el presente.

Decíamos que el rescate de la historia aparece como un salto, como una operación y como una imagen. Esa mónada, para Benjamin es una imagen. Pero no una imagen porque sea una representación, sino una imagen porque es la forma concreta de existencia en la que ese pasado se nos aparece a nosotros. Aquello que aparece no es un pasado objetivo sino la imagen que yo tengo hoy de él. Es la imagen, por ejemplo, del 17 de octubre, del Cordobazo, de la lucha de las Madres de Plaza de Mayo, todo ese pasado aparece como una imagen, con esa singularidad de una imagen, como esa mónada, ese elemento único e irreductible que aparece representado (para hablar con más propiedad digamos *expresado*) en esa imagen que hoy yo construyo a partir de esa operación selectiva.

Por eso esa imagen, esa singularidad, ese fragmento de la historia lo que hace es poner a la dialéctica en suspenso.

Ustedes saben que contra la idea de la totalidad fija, algunos pensadores, Sartre entre ellos, planteó la idea de totalización, es decir que no hay un orden que existe, sino un orden que se hace y rehace todo el tiempo. La dominación necesita rehacerse todo el tiempo. Todo el tiempo surgen resistencias, desde apagar el despertador para llegar más tarde al trabajo hasta una insurrección. Todo el tiempo surgen resistencias que el capitalismo, el orden, la dominación, necesitan retotalizar, volver a establecer ese orden.

La imagen que rompe el círculo

Entonces Benjamin dice que lo que hace ese fragmento, esa mónada, esa singularidad, esa imagen que nos aparece del pasado es poner a la dialéctica en suspenso.

Pero para Benjamin la clave está justamente en cómo leer esa imagen que se nos aparece. No se puede hacer una lectura formal de ese pasado porque cuando esta imagen se nos presenta no nos dice que perteneció a un pasado determinado, sino que viene para ser leída ahora. Esa imagen cuando viene, viene a decirnos: léanme ahora, a la luz de los acontecimientos presentes.

Y por eso es que Benjamin piensa que no se puede hacer una lectura formal de la imagen del pasado que se nos aparece, sino justamente hay que hacer una lectura crítica que pueda ayudar, que pueda participar de ese tránsito de lo que ha sido a lo presente, al ahora.

La lectura crítica sería realizar, una operación que permita ver cómo leo desde hoy ese fragmento del pasado conforme a las circunstancias, a las urgencias, a las necesidades actuales.

Una de las virtudes que tiene esa singularidad, esa imagen que Benjamin propone es esa especie de ruptura del continuo histórico. Esa ruptura del continuo histórico se da porque aparece en el medio de las cosas muertas, es decir, de la sociedad alienada. Esa imagen que viene del pasado se instala en el mundo del fetichismo de la mercancía, en el mundo del trabajo alienado, en el mundo de la sociedad de consumo, en el mundo de la industria cultural, como diría la escuela de Frankfurt, en el mundo del ocio alienado, en el mundo de la animalización de la vida, de la producción de estos autómatas espirituales.

Esa imagen rompe el círculo, por eso Benjamin era más optimista que Adorno y Horkheimer y los demás integrantes de la escuela de Frankfurt. Porque él ve que en ese pasaje de lo que ha sido a lo presente hay una ruptura del círculo alienante de la totalidad capitalista.

Esta forma singular de la Historia, esta forma singular de la remembranza requiere, como decíamos, la operación selectiva, pero esta operación selectiva implica una subjetividad que permita aprehender ese fragmento de la historia. Tiene que hacer una experiencia de conocimiento, una experiencia crítica sobre el pasado.

Y esto es lo que nunca puede hacer la ciencia, porque la ciencia produce una naturalización contemplativa en la cual lo único que ve es la repetición. No puede ver esa disrupción del continuo histórico, no puede ver ese elemento que aparece rompiendo la forma que da el continuo histórico en el presente como presente perpetuo, como presente naturalizado, como si el hoy fuera el único de los mundos posibles.

Pero además, esa operación creativa de rescate, esa operación ética de rescate del pasado, para Benjamin tiene una significación muy importante. Esta idea

de descomponer la historia en imágenes tiene para él un sentido primordial, que consiste en tomar la multiplicidad de la historia, y tratar de rescatarla de aquellos elementos que la ponen en una sola dimensión. Él dice que en la historia o en la forma en la cual desde el presente alienado se vive la historia, lo que hay es una unidimensionalización, la toma de uno de los elementos como si fuera toda la historia. Y lo que permite esta operación de rescate crítico es ver todos aquellos elementos que quedaron tapados en la historia.

Si la historia oficial es la historia de los vencedores, la operación crítica de rescate vería por debajo de eso toda la multiplicidad de la historia, todo aquello que ha quedado borrado bajo una marca, un sello, una etiqueta, bajo una única dimensión. Esto le serviría mucho a las izquierdas porque donde hubo lucha obrera hubo mucho más que lucha obrera y hubo elementos que la misma izquierda en sus operaciones selectivas unidimensionalizó.

La intensidad mesiánica

Esta imagen singular de la historia que se nos aparece, tiene dos aspectos fundamentales. Uno es su extensión, es decir, su naturaleza física, la dirección de la imagen que aparece y su proyección sobre el ahora. Pero también tiene una dimensión que es intensiva y que tiene que ver con el grado de potencia que esa imagen tiene para nosotros. Benjamin llamará a esto la intensidad mesiánica del corazón, es decir, la capacidad de conmover el presente que esa imagen tiene, la capacidad de conmover las estructuras, la forma lineal del tiempo, la forma repetitiva del tiempo: esa imagen tiene un grado de intensidad. Por dar un ejemplo, el pañuelo blanco de las Madres de plaza de Mayo es una imagen del pasado que tiene una intensidad tal que es imposible no conmoverse frente a su presencia.

De la potencia de esa imagen depende en buena medida la capacidad de afectar el tiempo lineal del presente.

La crítica fundamental de Benjamin a la filosofía tradicional es que la filosofía tradicional se hace una representación de la verdad y olvida las motivaciones de la investigación. Para él, entre las motivaciones de ese rescate histórico del pasado se encuentran el peligro, el deseo, la injusticia no reparada. En todo caso la verdad sería para Benjamin una consecuencia absolutamente secundaria del deseo que motiva la investigación. Por lo tanto la motivación o el deseo de conocimiento está vinculado al conocimiento de la experiencia de los que nos antecedieron. Y el conocimiento de esa experiencia es el conocimiento de aquella imagen singular que aparece o sea un conocimiento de lo concreto. No una representación de lo

que aquello fue, sino un traer al presente aquella experiencia concreta a través de esa imagen singular.

En otras palabras, la ciencia o la filosofía tradicional lo que hace es representarse la verdad, representarse como fueron las cosas, representarse los elementos de verdad. Benjamin diría que la imagen dialéctica del pasado, la imagen del fragmento, es una imagen que no representa la verdad sino que conoce la esencia del fenómeno, no en la medida en que lo conoce objetiva o perfectamente, sino en la medida en que revitaliza esa experiencia dada por muerta y la trae a este presente. Si el conocimiento no reclama justicia, dice Benjamin, para lo conocido no hay verdad.

Justamente representarse la verdad como hace la filosofía tradicional impide realmente acceder a la verdad, porque la verdad está muy ligada a la justicia con lo que se conoce. Es decir que el conocimiento puede acceder a la verdad (y recordemos que esto además es un fin secundario para Benjamin) si lo principal es tener el deseo de conocer, o sea el deseo de emparentarse, de establecer una afinidad selectiva y electiva, de elección, además, en la cual uno elige solidarizarse con aquel movimiento de los oprimidos que no fue resuelto, que no fue redimido. Ese emparentamiento con la historia lo que hace es producir la verdad porque uno está reclamando la reparación de aquel daño, de aquel fragmento barrido debajo de la alfombra y por lo tanto su resolución positiva en un presente redimido, en un presente liberado.

No dejar atrapar lo múltiple

Esto plantea un problema importante para Benjamin, que es el problema del lenguaje del conocimiento. Él dice que al lenguaje hay que rescatarlo tanto del mecanicismo empirista, que establece un lenguaje descriptivo (“como fueron los hechos”) como del mercantilismo, del lenguaje como valor de cambio. Toda la escuela de Frankfurt, pero en particular Benjamin, rompe con la identidad entre presencia y categoría, entre objeto y categoría, entre lo que se conoce y la categoría que se le pone.

Benjamin propone la idea de una categoría que exprese esa presencia pero que no la represente, una categoría que contribuya a expresar el sentido más profundo de aquel elemento dislocante del presente que tiene eso que se conoce.

Se produce esa identidad entre la categoría y lo que se conoce y es una identidad que en general cierra, unidimensionaliza, porque cuando conoce lo que hace es clasificar: este hecho esa insurrección de masas, este otro hecho es huelga estu-

diantil. La filosofía representativa lo que hace es jugar un determinado número de etiquetas para cada hecho y meter los hechos a patadas adentro de esas categorías. Lo que hace ese elemento de categorización de lo vivido, de lo experimentado es borrar la multiplicidad que hay en cada experiencia y tomar una única dimensión, tomar la parte por el todo. La etiqueta nos dirá qué es lo que sucedió. Tomemos por ejemplo la palabra *piquetero*. Se supone que describe el fenómeno piquetero y en realidad es algo que tiende más a capturar la potencia y la multiplicidad que se juega en una experiencia piquetera que a expresarlo fielmente.

Afinidades electivas

Entonces el conocimiento para Benjamin solo tendría valor en la medida en que piense intensivamente el vértigo de la experiencia singular, no que se coloque como un observador externo de aquel suceso, de aquel fragmento, de aquella imagen que aparece de la historia, sino en la medida en que pueda ser fiel con esa experiencia y este ser fiel es experimentar intensivamente tanto aquella experiencia como la experiencia actual. Esa es la hermandad o la afinidad electiva que hay entre lo pasado y lo presente. Es esa empatía, esa relación por la cual yo cuando participo del 19 y 20 de diciembre me emociono con el Cordobazo pese a sus diferencias. Hay una especie de hermandad ética, por decirlo de algún modo, de experimentación ética en la cual participar del 19 y 20 me permite recobrar la intensidad del Cordobazo.

El problema para Benjamin es no dejar atrapar la intensidad de ese shock experiencial en un sistema de categorías. Ese es el problema fundamental que plantea Benjamin para el conocimiento. No dejar atrapar en la rigidez de las categorías filosóficas la multiplicidad, la intensidad puesta en juego en cada una de las experiencias históricas.

Esto lo plantea Benjamin porque es un pensador de fronteras, alguien que piensa entre la premodernidad y la modernidad, entre la técnica y la mecánica, entre la filosofía y la teología. Incluso su propia existencia física, su vida y su muerte, se debaten en una frontera geográfica. La idea de frontera aparece atravesando todo el pensamiento de Benjamin. Nunca terminó de ser asimilado por la comunidad académica de Alemania, nunca fue aceptado del todo en la Escuela de Frankfurt, nunca fue considerado totalmente como miembro de la comunidad judía, en el comunismo internacional o por la URSS, por el estalinismo. Todo el tiempo está en esa frontera, en ese lugar de incomodidad, en ese lugar de suspenso.

Fundir las capas de la memoria popular

Para Benjamin la esperanza, lejos de ser un elemento reaccionario, un elemento que paraliza, que congela la espera, sólo es posible como una imagen que adelanta el futuro. Pero ¿cómo lo adelanta?. Lo hace a través de un suministro material que proporciona la imagen del pasado. La posibilidad de la presencia de la esperanza, la posibilidad de ver en ese pasado, un pasado de remembranza de lo que alguna vez fue algo, de ahí el contenido teológico, mesiánico de Benjamin, porque el siente que hubo un pasado idílico, un pasado de Edén, un pasado del hombre reencontrado con la naturaleza y consigo mismo. La esperanza sería sólo posible como un elemento del presente pero a través de incorporar una imagen de ese pasado idílico.

Algo no muy distinto planteaban dos pensadores latinoamericanos como John William Cooke y José Carlos Mariátegui con la idea del mito, que trabajaron Sorel y Gramsci. Ambos planteaban esta idea de que el pasado no es raíz sino programa. Es decir que de lo que se trata es de traer el pasado al presente pero como una operación práctica, selectiva, y el mito justamente sería, para ambos, un elemento que aglutina una voluntad colectiva. Sería una especie de fusión de elementos, de capas, de napas de la memoria popular que se fusionan en una actividad presente, en una lucha presente. Mariátegui lo plantea en relación al comunismo incaico, una forma de vida comunista que existió en el Perú, que para Mariátegui funcionaba como un dispositivo práctico, productivo y político que producía una apertura en el presente. Cooke dirá lo mismo con la idea de el peronismo proscrito y el 17 de octubre. Dirá que aquella rememoración del líder que se comunicaba con las masas en la plaza y les hablaba como si fuera un padre, etcétera, etcétera, actuaba como una galvanización de la voluntad colectiva que permitía soldar estas capas de rememoración imprecisa sobre un pasado idílico y dirá que ese fenómeno tenía una gran productividad política porque permitía una apertura de las luchas en el presente.

Está aquí también esta idea benjaminiana de que hay un compromiso con lo pasado antes que con la sociedad futura. Hay una idea de recuperación de las capacidades populares que viene de aquel pasado idílico. Pero Cooke decía que esa operación del pasado no podía consistir en volver al imaginario de la estancia rosista, volver al conservadurismo historicista de querer ver al pasado “tal como fue”, sino que estaba sometido a una operación de actualización conforme a las situaciones presentes.

Para Benjamin esa operación de rescate sería una especie de haz de luz que ilumina aspectos del pasado que se encuentran presentes hoy, como si uno tuviera

un reflector que hurgara en el pasado y tocara esos puntos que hoy resuenan como puntos vigentes, que figuran en la agenda del día de la lucha por la emancipación. Detectar aquellos puntos que hoy tocan problemas irresueltos. Esto después vamos a verlo con respecto al 19 y 20 de diciembre.

Empezando a resumir la idea benjaminiana podemos decir que el proyecto filosófico de Benjamin se resume en la introducción de una discontinuidad en la historia, en la fisura del presente y en producir una apertura en ese presente que produce una exigencia de ser recorrida para quienes lo transitamos o lo habitamos. Por lo tanto el conocimiento de esa historia para Benjamin no es ni teóricamente necesario ni lógicamente necesario, es un conocimiento que se da por lo apremiante, por lo urgente, porque es una cuestión de vida o muerte, porque en ella se juega el peligro, se juega una necesidad existencial. Hay como un vitalismo en Benjamin muy ligado a la emancipación-ahora, a la emancipación presente, que lo lleva a conocer. Es curioso, porque siendo filósofo él se desprende de todas las motivaciones por las cuales la filosofía, la historia o la ciencia querrían hurgar en el pasado. Para Benjamin es una necesidad existencial que solo la puede experimentar aquella clase que está luchando por su liberación, aquel sector oprimido que lucha por su emancipación. Ahí el conocimiento del pasado aparece como un vértigo, como un manojo de palpitaciones, como un estado de latencia que sólo es posible de ser entendido a través de la urgencia que convoca a hacer esa operación selectiva sobre el pasado.

Por lo tanto la vuelta de Benjamin hacia la historia intenta volver vivo aquello que fue muerto para la historia. Es la idea de que en cada instante singular de esa historia hay una carga de eternidad. Es la idea de que hay que rescatar de la tela de araña de las categorías filosóficas la multiplicidad de esa historia que quedó escondida bajo la alfombra. Por lo tanto Benjamin hace un modo particular de filosofía que en realidad es una filosofía contra la filosofía para rescatar aquella intensidad experiencial del pasado, para no clasificarla, para no petrificarla en categorías, como modo de sabotear lo infinitamente igual, la repetición perpetua del presente.

Los escraches de H.I.J.O.S. -19 y 20 de diciembre de 2001

Me gustaría tocar dos temas en los cuales podemos pensar a Benjamin. Uno es el 19 y 20 de diciembre y otro es la experiencia de H.I.J.O.S.

Respecto del 19 y 20 de diciembre, lo que se produce en esas jornadas es un estallido del tiempo. Estando ahí uno podía ver cómo emergían esas luchas pasa-

das. Incluso aparecían cosas que para la izquierda eran muy incómodas, como el tema de Malvinas, que es un tema que ninguno de nosotros tiene resuelto, y que siempre apareció como uno de los temas a ser barrido bajo la alfombra. En todo caso siempre el tema Malvinas se resolvía en una solidaridad con los combatientes y en el repudio a la dictadura, pero eran como frases de ocasión que nos permitían tranquilizarnos un poco en un tema que sigue siendo incómodo.

También aparece el tema de los desaparecidos. En realidad, si uno piensa un poco más crudamente, a los desaparecidos los desaparecemos todos los días para poder existir nosotros, en la medida en que es una injusticia irreparable, que nosotros negamos todo el tiempo cuando nos hacemos una representación de los desaparecidos para poder ir a trabajar, para poder levantarnos, para poder amar, para poder reír.

Era notable el 19 y 20 como aparecieron todos esos elementos, el de los desaparecidos es quizá más evidente, más obvio, más trabajado, más presente incluso por la lucha de las Madres, de H.I.J.O.S. etc, pero también otros elementos y otros saberes y otras memorias, y otras luchas fracasadas. Saberes de gente que tenía 50, 60 o 70 años y que aportaba sus experiencias pasadas organizando esas manifestaciones espontáneas, esas barricadas donde se combinaban saberes colectivos espontáneos, el saber del piquetero, el saber del escrache, el saber de aquel que participó en una insurrección de las anteriores. Lo que se da es este estallido del presente perpetuo en el cual se pasa de sufrir los imperativos del tiempo a crear un tiempo propio, a empezar a crear una forma propia de habitar el presente. Si uno mira incluso las asambleas puede visualizar en ellas un intento de responder a aquella pregunta ética de “qué hacer con esto que hicimos el 19 y 20”. Las asambleas en sus principios fueron una especie de continuidad del 19 y 20. Era como decir: “aprendí lo que es el tiempo estallado y no quiero volver a habitar el tiempo rutinario, el tiempo cronológico, el tiempo seriado del capitalismo”. La pregunta ética sería ¿como hago yo para habitar el tiempo de un modo diferente que me permita recuperar mis capacidades productivas y creativas? ¿cómo pasar de aquel agobio alienante a un presente denso, un presente ensanchado en sus capacidades, con más dimensiones de vida?

Con respecto a H.I.J.O.S. hay una cosa que es muy importante: es la forma en la cual ese pasado se hizo presente. Podríamos decir que H.I.J.O.S. inicialmente comienza sus luchas por una justicia que no está reparada, porque sus padres fueron asesinados y la justicia argentina no condenó a los culpables. Sin embargo hay algo muy interesante que nosotros llamamos eficacia paradójal. La eficacia paradójal es aquello que surge y que no está planificado por la conciencia. A modo

de ejemplo está el del antropólogo que investigaba cómo las tribus indias en África bailaban para que lloviera. Desde el punto de vista del programa consciente, la idea era causa-efecto, la linealidad causa-efecto de la conciencia : “bailo para que llueva”. Pero nunca iba a llover porque bailaran. Ante eso podemos hacer dos cosas: o los tratamos de estúpidos o vemos que paradójicamente se van produciendo una serie de consecuencias políticas, culturales, nuevos lazos, nuevas relaciones sociales en cada uno de esos bailes. Ahí estarían todas aquellas consecuencias que la conciencia no puede ver pero que realmente son constitutivas del ser, de la vida.

Con H.I.J.O.S. pasa algo parecido. Ellos comienzan una lucha que tiene que ver con la reparación de aquella justicia irredenta, con exigirle a la justicia que haga lo que tiene que hacer y termina con una serie de consecuencias paradójales enormes, como por un lado la recuperación de la potencia de obrar. Los Hijos fueron descubriendo que en la práctica, con los escraches, iban produciendo un dispositivo concreto de justicia popular, una justicia que era mucho más potente que las justicia representativa, que la justicia de los juzgados, que la justicia carcelaria. Es la condena social, de esa idea de condena social que nace como eficacia paradójal, porque no estaba planificada en el primer movimiento que la conciencia me llevó a hacer el escrache. Esa operación de justicia popular es más potente que cualquier otra justicia, porque implica involucrar el cuerpo, porque implica poner en acto la condena social, porque implica dejar de pensar la autonomía como una oposición a algo, es decir soy autónomo porque soy independiente a un poder, para empezar a pensar esa autonomía como producción de subjetividad, como producción de prácticas emancipatorias, como producción de justicia popular, en este caso.

En su andar el escrache va descubriendo muchas cosas, entre ellas que hay una mutación en el tema de la identidad. La identidad hijos es una identidad que hablaba de alguien que tenía una propiedad: hijo de, hijo de desaparecido. Una propiedad o una carencia, como cuando uno habla de un desocupado. Esa identidad que en general cerraba, atrapaba esa potencia productiva que tienen los hijos, atrapaba esa identidad, esa riqueza y esa multiplicidad en una propiedad derivable del conjunto. Es decir, se tomaba un conjunto, se derivaba de ahí una propiedad (hijo de) y por lo tanto se establecía una categoría o una identidad que cerraba más de lo que abría.

Sin embargo, lo que se fue produciendo con el devenir de los escraches es un pasaje de aquella identidad hijos a una identidad H.I.J.O.S. En los hijos (con minúscula) había toda una evocación de la lucha de los padres con un corte de homenaje santificador, podríamos decir. Es complejo hablar de este tema porque el homenaje es absolutamente justo, pero visto lo que ha pasado como consecuencia

paradojal lo que ocurre es que los escraches van descubriendo una forma práctica afirmativa del presente de mitigar las consecuencias de la dictadura. ¿A través de que dispositivo?. Si la dictadura, el neoliberalismo, el capitalismo, destruyen el lazo social, los escraches fueron también encontrando la forma de reconstruir el lazo social. Porque el escrache abandona la sociedad del espectáculo, abandona el escrache mediático a un represor importante en el centro de la Capital Federal para pasar a concentrarse en escraches en los barrios, que son trabajados tres meses antes, y son trabajados también después de producido el escrache, con las organizaciones populares de los barrios, con los vecinos, y que logran que ese mismo barrio ejerza la condena social sobre el represor. Que el quiosquero no le venda cigarrillos, que esté su foto en todos lados, bueno, ya sabemos como trabajan los escraches. Lo que hace el escrache en su afirmación es pasar de ser víctimas (hijo de) a ser una afirmación productora del lazo social. Por eso es que esa imagen del pasado produce la apertura. No ya porque “haya que” repetir la lucha de los padres, ni porque “haya que” homenajearlos, si no porque esa apertura de la imagen del pasado produce en los hijos un efecto muy particular.

Bibliografía

- BENJAMIN, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1998. 59-74.
- _____, “El problema de la sociología del lenguaje”. *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*. Madrid: Taurus, 1998. 157-195.
- _____, *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: ARCIS, 1997.
- _____, *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal S.A., 2005,2007.
- BUCK-MORSS, Susan. *Dialéctica de la mirada Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La balsa de la medusa, 2001.
- _____, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona editora S.A., 2005.
- COOKE, John William. *Peronismo y revolución*. Buenos Aires: Granica, 1973. 18-21

- _____, *La lucha por la liberación nacional*. Buenos Aires: Granica, 1973.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores, 1999.
- FERNÁNDEZ MARTORELL, Concha. "Introducción". *Escritos autobiográficos* Walter Benjamin. Madrid: Alianza, 1996. 11-40.
- LEIBNIZ, G.W. *Monadología. Principios de filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- LÖWY, Michael. *Redención y utopía*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1997.
- _____, *Aviso de Incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Montevideo: Biblioteca de Marcha, 1970.
- MARX, Carlos. *Crítica al Programa de Gotha. Obras Escogidas* Carlos Marx y Federico Engels. TII. Buenos Aires: Cartago, 1987. 416-436.
- SARTRE, Jean Paul. *Crítica a la razón dialéctica*, Libro I. Buenos Aires: Losada, 1963.
- SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza, 1999.
- Situaciones, Colectivo. *Genocida en el barrio. Mesa de escrache popular*. Buenos Aires: De mano en mano, 2002.
- _____, *19 y 20. Apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: De mano en mano, 2006.

Los anarquistas en La Pampa⁴⁷

Jorge Etchenique

El Che no es un emergente descolgado y solitario de la historia de los movimientos de izquierda del siglo XX. El humanismo revolucionario se amalgamó en él a través de su innovación intelectual y experiencia revolucionaria, tal es así que “El socialismo y el hombre en Cuba” es considerado como uno de los aportes teóricos más valiosos. Pero también es cierto que su concepción del hombre es la desembocadura de esos cruces históricos. El anarquismo, en Argentina y en esta última franja de la pampa húmeda, tuvo su cuota de aporte con su legado de luchas, pensamientos, dudas y discusiones que se proyectan hasta hoy. Aunque las perspectivas marxistas y anarquistas conduzcan a perspectivas similares en algunos casos, diferentes en otros, hay terrenos de preocupaciones comunes entre el Che y aquellos luchadores. La dimensión individual de la libertad, la generación de nuevos valores y la necesaria desburocratización de las instituciones son algunos de ellos.

No hay tema en que el anarquismo haya tenido una posición uniforme, unánime. En todos hubo desde matices hasta diferencias importantes, aunque para Enrico Malatesta hay una idea en común, quizá una sola: “la negación de la fuerza física empleada como factor de orden y de evolución social” (*La Pampa Libre*, 5 de agosto de 1927). Por lo menos el anarquismo se dividió en dos grandes ramas argentino: las que se expresaban a través de los periódicos *La Protesta* y *La Antorchita*, o sea a través del organizacionismo (en torno a la FORA, Federación Obrera Regional Argentina) y del antiorganizacionismo (en torno a las agrupaciones li-

47 El presente artículo fue escrito por el autor para el *Boletín de la Cátedra Ernesto Che Guevara*. Año I, N° 2, 1999 y sintetiza los principales aspectos planteados en la segunda clase del módulo “Antecedentes históricos del pensamiento del Che”, realizada el 21 de mayo de 1999.

bertarias que negaban la función libertadora de esa y de cualquier organización sindical). Habría una tercera, de menor importancia numérica pero de gran presencia “mediática”: la de los anarquistas expropiadores. En La Pampa, dirimieron influencias las dos primeras y se produjeron contactos esporádicos con la tercera.

Con el antecedente inmediato de la gran huelga ferroviaria de 1917, en los dos últimos años de la década de 1910, La Pampa registró una serie de huelgas y boicots que acompañaron los movimientos de hachadores en Guatraché, Conhelo, Gamay, Anzoátegui, etc., seguido por los fuertes reclamos de estibadores o bolseros en Alpachiri, Darragueira, Jacinto Arauz, en 1921. Los anarquistas que condujeron estas luchas se identificaban con la FORA del V Congreso, es decir, de aquel que recomendaba la difusión del comunismo anárquico junto a la actividad sindical, de tal modo que sindicato y exposición doctrinaria eran inseparables. Por tal motivo, hasta ese año 1921, no se registra el nacimiento de agrupaciones anarquistas con independencia de la actividad sindical. La organización descansaba sobre la unidad más simple, la sociedad de resistencia por oficio o de oficios varios, hasta llegar a las federaciones pero todas esas instancias eran autónomas, pues toda dependencia normativa atentaba contra los principios anarquistas. Por otra parte, el objetivo consistía en que las cuestiones de la organización estuvieran en manos del mayor número de militantes y esas fueron las claves del rápido crecimiento de la FORA, en las zonas más alejadas de grandes centros urbanos.

Otra característica fue la aplicación de la “acción directa”, es decir, que la disputa de los obreros contra los patrones no fuera mediatizada por instituciones del Estado, como el parlamento u oficinas de arbitraje que terminaban usurpando y distorsionando los logros tras largas las luchas y cuando estas ya habían triunfado. Pero la acción directa apunta hacia otras dimensiones como la necesaria autonomía con la que los obreros deben transitar al margen de la institucionalidad del sistema y tratar de imponer (este es el verbo preferido) mejoras a los patrones pues si hay leyes, ellas no serán respetadas en tanto los obreros sean débiles y si no hay leyes, no hay que mendigarlas. En consecuencia, solo tiene valor lo que se consigue por la propia fuerza del movimiento obrero, concepto extensible al terreno de las libertades. En este caso, se trata de constituir una fuerza capaz de “imponer” el derecho a la palabra y de reunión, no buscar en la justicia o en el congreso un salvavidas que, a la larga, será de plomo. Se considera que la “legalidad” garantiza esa institucionalidad y está diseñada para frenar la lucha revolucionaria, motivo por el cual “cada libertador ha sido un ilegal”, como dijo un anarquista de aquellos años. La disputa estaba planteada como una relación de fuerzas en la que la burguesía usa los tres poderes que creó precisamente para perpetuarse. Buscar espacios en

ellos, tanto en función de auxilio como para ocupar cargos electivos, significa desconocer la naturaleza del Estado. En cambio, transitar el camino de la autonomía es fijar una perspectiva revolucionaria.

Luego de estos años iniciales de anarquismo, cuando la actividad estuvo en especial focalizada en el sur, la acción se trasladó al norte pampeano debido, en parte, al calor que irradió el grupo editor del quincenario *La Pampa Libre* (1922-1930), inicialmente órgano de la Federación Comercial y luego de la agrupación “Pampa Libre”, con sede en General Pico. Los dos primeros años del periódico son quizás los productores de conceptos que cobran mayor actualidad, tanto por el giro político que realizó como por las reacciones que produjo. Diseminada en localidades como Eduardo Castex, Metileo, Caleufú, Trenel, Winifreda, Quemú, etc. la Federación Obrera Comercial estaba adherida inicialmente a la FORA pero defendía un sindicalismo “espontáneo” contrario al “sistemático” al que calificaba de artificial. Sistemático era equivalente a una organización que, con sus normas, asfixiaría la autonomía y libertad y daría lugar al mayor peligro: la burocratización, enemiga mortal de la generación de valores libertarios como de su destrucción una vez establecidos. La espontaneidad como concepto estaba ligada a la actividad del sujeto social del anarquismo que predominaba en La Pampa en ese entonces: el estibador, el bolsero, el que más enfrentaba a los patrones con una práctica gremial que cambiaba de sitio año tras año y con una visión revolucionaria. Había otros obreros como ladrilleros, hachadores, braceros, pero el estibador era el centro de la conflictividad y de la atención de los anarquistas. Por otra parte, estos descartaban —como sector, no a nivel individual— a docentes, periodistas, empleados de empresas del Estado, en general, por su actividad reproductora del sistema. También quedaban fuera de su atención sindical los colonos o chacareros pues si bien eran explotados, no dejaban de ser explotadores. Coherente con ello, el concepto de pueblo que sustentaba uno de los máximos responsables de *La Pampa Libre* lo asimilaba al “conjunto de oprimidos y desheredados”, los únicos que estaban en condiciones de comprender el comunismo anárquico.

¿Cómo se define un sujeto social? En este caso, debía estar en la clase obrera y dentro de ella. El sector que manifestara un mayor nivel de conciencia se constituía en fuerza motriz.

Podemos vincular este tema del sujeto social con la temática de la Cátedra y preguntarnos ¿Qué llevó al Che a definirse por el campesinado? En mi criterio, él partía de privilegiar las ventajas militares de las zonas rurales para el enfrentamiento con un ejército regular y para la futura evolución del foco, de tal manera que sus integrantes se tenían que relacionar con los ocupantes de ese espacio, los

campesinos que, por otra parte, serían abastecedores de la guerrilla, no “sujeto social” propiamente dicho. Por otra parte, si obviamos la discusión y damos por sentada la necesidad de definir siempre el sujeto social, ¿debe tener un contenido de “clase”?

Pocos años después, la intensa represión policial que se perfeccionó tras los sucesos de J. Arauz, determinó un decaimiento de la conflictividad de los bolseros y la atención del anarquismo se centró en los braceros, pero desechaban ya la sindicalización. Esta disminución de la conflictividad condujo a los anarquistas de aquella época —y nos conduce— a dos problemas relacionados con la decepción por la actividad sindical y por la noción misma de organización.

Junto a las efímeras mejoras que pudo imponer el “espontáneo” y migratorio bolsero, se fue forjando en el anarquismo de La Pampa una fuerte discusión acerca del valor del sindicalismo en la generación de conciencia. Las páginas de *La Pampa Libre* y de *La protesta* fueron portavoces de pampeanos que defendían o denostaban a la FORA. Por un lado, se indicaba que, para el proletariado de estas tierras, los lazos de afinidad sindical eran indispensables para forjar ideas de emancipación en tanto que las conferencias hacían el mero efecto de un relámpago. Esta última referencia se debe a que *La Pampa Libre* empezó a volcar sus preferencias en la propaganda, otorgando —no sin dudas— mayor impulso a la de carácter oral. La desconfianza estaba centrada en el pobrísimo saldo que quedaba de las grandes huelgas, por ejemplo La Forestal. El tema era que la reivindicación inmediata “estomacal” no conduce a forjar valores diferentes a los que predominan en la sociedad burguesa y en consecuencia la propaganda pasó a ser el arma concientizadora principal. En este contexto, el sindicalismo fue visto como una vertiente más del reformismo, junto al parlamentarismo. Desde esta óptica, cuando decimos “conciencia” nos referimos a la destrucción de viejos valores y a la asimilación de nuevos, para lo cual el sindicato no debía extinguirse sino convertirse principalmente en un centro de cultura obrera. Para esta vertiente del anarquismo asentado en el norte pampeano, decir nuevos valores era decir “pensar por sí mismo”, tener un pensamiento crítico, no dejarse “arrebatar”, pues los pilares capitalistas a destruir eran no solo el de la propiedad privada sino también el de la “autoridad”, al mismo nivel. De ahí la necesaria abolición del Estado y su reemplazo por comunas libres y el libre acuerdo entre los hombres, postura que concebía a la dictadura del proletariado como una prolongación del autoritarismo capitalista. Esta posición no solo hacía hincapié en la ineficacia del sindicato, al que no le da ningún papel luego de la revolución social, a diferencia del anarcosindicalismo, sino que también ponía en tela de juicio a toda organización.

La Pampa Libre se hizo una pregunta clave en 1924: ¿es perniciosa la organización en sí o es que hay malos dirigentes? La clave —responde— “está en capacitar a los hombres que componen la organización pues si carecen de iniciativa propia serían presa fácil de los autoritarios”. O sea, no hay sindicatos revolucionarios o retrógrados, sino que existen individuos que son lo uno o lo otro. Entonces, al tema de los nuevos valores se agregan otras dimensiones: la individual, muy relacionada con otras como la libertad y su delicadísimo equilibrio con la igualdad social para que no se asfixien mutuamente. Estamos haciendo referencia a la dimensión individual y de hecho el Che se ocupó del individuo, un aporte infrecuente que articuló dialécticamente la dimensión personal con la colectiva-comunitaria, que valorizó la auto-educación, como afirmaba Rubén Dri, en esta misma cátedra, cuando hablaba de “El humanismo revolucionario del Che. Dice el Che en “El plan y el hombre” que si el hombre continúa alienado “no realizará algo propio, algo nuevo hecho en libertad”. El tema está unido a su vez a la necesidad de destrabar la tensión entre condiciones objetivas y subjetivas, un clásico.

Además de la referencia común a la libertad individual, hay también una preocupación común por despegar el término del liberalismo. La libertad no tiene para el Che el significado del “libre juego” de individuos en el mercado sino que se alcanzará cuando el hombre se vea libre de la enajenación, que es la lucha en el terreno de la conciencia, de la subjetividad. El anarquismo tampoco entendía la libertad como facultad ilimitada de explotar, pero por sus propias concepciones diferentes a las del marxismo, no vinculó la libertad individual con derrumbar la enajenación sino con la “acción espontánea de las personas”, que es su forma anti-burocrática y antiautoritaria de concebir la nueva sociedad.

Si la persona como ser individual no siente los nuevos valores, hasta el trabajo voluntario le será alienante, nos advierte el Che. Como la alienación no se esfuma con la abolición de la propiedad privada, como una relación causa-efecto, queda pendiente un aspecto clave para evitar la burocratización y la consecuente involución a formas capitalistas dentro del socialismo. El hombre nuevo del Che apunta en esa dirección, pero lo ubica “simultáneamente” a la construcción de la base material del comunismo. El anarquismo, como vimos, señala la necesidad de su forjamiento previo. Son simultaneidades planteadas en momentos distintos.

La burocratización se presenta, según se dijo, como una seria amenaza a las organizaciones —y no solo las sindicales— antes y después de la revolución y como un tema en permanente debate. *En la calle*, órgano de agrupaciones anarquistas de Rosario, La Plata y Buenos Aires planteó en marzo de este año que “la degeneración de las organizaciones obreras ha ido de la mano de la buro-

cratización, es decir, de constitución dentro de ellas de una capa de dirigentes inamovibles e incontrolables. Y la política de las organizaciones expresa, desde ese momento, los intereses y aspiraciones de esa burocracia”. Por ello, la organización revolucionaria debe poner en práctica hoy en su estructura cotidiana los procesos de funcionamiento que desea para una futura sociedad libertaria. Por ejemplo, la democracia directa. ¿Cuál es la realidad de muchas organizaciones? Que su democracia, que debiera significar que dirija la mayoría, está limitada a que la mayoría designa a los dirigentes, es decir, está calcada del modo burgués de democracia parlamentaria.

El Che anudó la burocratización a los estímulos materiales como única forma de incentivo, pero si los nuevos valores no están asumidos, hasta los incentivos morales terminan convirtiéndose en materiales. Sabemos que para el Che, era la superación de las contradicciones de clase que subsisten en el socialismo, pese a la propiedad común. A más de diez años de la revolución cubana, opinaba que las “comisiones de arbitraje” que representaban el interés general eran más confiables que el sindicato, donde el “burócrata” seguía existiendo. En “El plan y el hombre” se propone “no lesionar sensibilidades” pero discutir “cómo construimos un aparato más adecuado”.

Si bien el abandono de la actividad sindical como práctica reivindicativa dio lugar al nacimiento de “agrupaciones libertarias” en La Pampa, esto no significó su conversión en partido político pues ello implicaba entrar en una institucionalidad que repudiaba. La prédica formaba parte de la disputa ideológica con el reformismo en general; y, en particular, con el Partido Socialista. Para el anarquismo, el sistema eleccionario dejaba al pueblo indefenso frente al poder económico, lo que convertía a la “soberanía popular” en una ficción. Por lo tanto, participar en elecciones era ser cómplices de esas maniobras. Más aún, la no participación era solicitada también a los trabajadores en, es decir, se solicitaba su abstención en cuanto votantes. Para ello, se intentaba instalar en el centro del debate la autonomía obrera, la generación de nuevos valores, etc.

Una breve referencia al papel de la acción. Como los asistentes a esta cátedra quizá recuerden, Luis Mattini afirmó en septiembre pasado que el Che y otros revolucionarios habían planteado que las condiciones subjetivas también se crean, no aparecen solas. Este es el rol partero de la acción; y si bien el Che la identificó con el foco, mientras otros optaron por otros horizontes activos, se pueden tender puentes con esta frase de “Pampa Libre”: “Los anarquista no esperan una hipotética madurez de los tiempos o de la evolución para obrar, porque saben que acción es lo que mejor hace madurar la evolución y los tiempos”.

Si hablamos de acción, es inevitable la referencia a una parte de la acción revolucionaria: la violencia. Contrariamente al “sentido común”, la mayoría del anarquismo rechazaba la violencia sistemática y colectiva para alcanzar el poder y más aún para imponer la nueva sociedad. La violencia concebida y justificada por el anarquismo en La Pampa era de carácter individual, espontánea y justiciera, es decir, a la medida de los actos que realizaron Simón Radowitzky⁴⁸ y Kurt Wilkens.⁴⁹

Si bien se consideraba un derecho el uso de la violencia como defensa, debía elevarse el nivel de sacrificios, de heroísmo: la violencia del mártir. Aún cuando “no son los anarquistas los violentos sino los hechos” como afirmaba un dirigente anarco de esos años, se consideraba que la revolución debía hacerse antes de que los incidentes finales de violencia popular, en el terreno de la conciencia, pues el choque bélico no produce valores *per se*, no mejora a nadie.

El anarquismo en La Pampa fue perdiendo influencia a medida que avanzaba la década de 1920. Es evidente que la conexión que estableció entre sindicato, propaganda doctrinaria y autonomía de las organizaciones brindó a la militancia una fuerza que luego se diluyó al no encontrar o buscar alternativas de reemplazo a esa trilogía, en función del giro político que experimentaron sus dirigentes. A esto debe sumarse que la represión se hizo mucho más “preventiva” y que la acción directa y su compañera, la autonomía obrera, fueron cada vez más difíciles de aplicar y hasta de explicar a las masas. El anarquista Ricardo Mella reflexionaba sobre estos temas en 1911; este fragmento parece recorrer todo el siglo:

Acaso la dificultad consiste en que siempre razonamos en vistas al fin, al fin absoluto del ideal. Las soluciones transitorias se nos escapan por temor al oportunismo y al reformismo. Y sin embargo, son necesarias. La meta no es lo mismo que el camino a recorrer. La exposición doctrinal no basta. Es preciso además impregnar de acción social el espíritu libertario (“Táctica libertaria”).

48 Simón Radowitzky llevó a cabo el atentado con una bomba que mató al jefe de policía Ramón Lorenzo Falcón, responsable de la brutal represión denominada semana roja, en 1909, en la ciudad de Buenos Aires.

49 Kurt Wilkens fue un militante anarquista alemán; se lo considera vengador de la represión de la “Patagonia rebelde”, al matar al teniente coronel Héctor Benigno Varela, responsable de esos hechos.

Bibliografía

En la calle. Órgano de difusión del Anarquismo (marzo de 1999).

ETCHENIQUE, Jorge. *Pampa Libre. Anarquistas en La Pampa*. Santa Rosa: Universidad Nacional de Quilmes-Amerindia, 2000.

GUEVARA, Ernesto. “El Socialismo y el hombre en Cuba”. *El socialismo y el hombre nuevo*. México: Siglo XXI, 1979. 3-17.

_____, “El plan y el hombre”. *El socialismo y el hombre nuevo*. México: Siglo XXI, 1979. 53-77.

MELLA, Ricardo. “Táctica libertaria”. *Acción libertaria*. 14. Gijón (17 marzo de 1911). ricardomella.org. Web. 16 de julio de 2014.

Marxismo y feminismo: Flora Tristán y origen de *La familia, la propiedad privada y el Estado* de Federico Engels⁵⁰

Alejandra Ciriza

Introducción

Nilda Redondo

Durante los 15 años de desarrollo de la Cátedra del Che, una de las aristas que trabajamos fue la recuperación de distintas perspectivas del marxismo y, por ello, se han ido presentando distintos invitados y han hablado en torno a, por ejemplo, José Carlos Mariátegui, a los *Manuscritos Económico-Filosóficos* o a *Las Tesis sobre Feuerbach* —en esa oportunidad estuvo con nosotros, Rubén Dri—. Hemos buscado también recorrer las distintas tradiciones, en particular, de la nueva izquierda revolucionaria de Argentina y por eso hemos hablado de diferentes organizaciones o tendencias, tal el caso del PRT (Partido Revolucionario de los Trabajadores), de cómo se expresaban las distintas vertientes del maoísmo, de lo que significaron algunos pensadores de líneas heterodoxas dentro del trotskismo, como, Silvio Frondizi.

En los últimos años, comenzamos a pensar no solamente en relación al pasado reciente y bastante oculto —debido a las prácticas genocidas— sino también a revisar en el presente; sobre todo los denominados movimientos sociales, que constituyen distintas vertientes de los movimientos emancipatorios. A partir de ese cruce, consideramos muy importante la presencia de Alejandra Ciriza. En esta oportunidad, ella planteará el vínculo entre feminismo y marxismo —una de las disociaciones mantenidas durante mucho tiempo—. Nos interesa entonces el cruce del pensamiento emancipador que provenga del marxismo, del socialis-

50 Conferencia de Alejandra Ciriza en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam el 12 de Octubre de 2012.

mo utópico, del anarquismo con la lucha actual contra el patriarcado. Por esto le hicimos la invitación a Alejandra que es una significativa estudiosa y a su vez militante —una combinación que a nosotros nos gusta mucho—Ha sido militante en organizaciones feministas y de defensa de los derechos humanos; además, es una persona que teoriza profundamente, que trabaja desde una perspectiva filosófica y que da vitalidad a los pensamientos marxistas a partir de una práctica. En esta oportunidad, ella nos propone abordar el tema del feminismo y el marxismo tomando nuevamente uno de los clásicos del pensamiento del marxismo (en términos generales) que es *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* de Federico Engels y también recuperar el legado de Flora Tristán. Para el desarrollo de este tema, le doy la palabra a Alejandra, a quien agradezco mucho que haya aceptado nuestra invitación ya que aceptar esta invitación ha sido de algún modo una opción militante y se la agradecemos profundamente. Nosotros queremos que la Cátedra del Che sea un lugar para el desarrollo del debate, la posibilidad de la crítica y el conocimiento desde una perspectiva emancipatoria.

Marxismo y feminismo

Alejandra Ciriza

Quiero agradecer a Nilda, a su compañero Ale y a los integrantes de la Cátedra de la UNLPam que me hayan invitado y también a las compañeras de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito que me acompañan en esta oportunidad, así como nos acompañamos mutuamente en la calle reclamando por un derecho que aun las mujeres no tenemos. En realidad, me gustaría empezar pensando en una cuestión que ha pasado en estos últimos días, en La Pampa. Sucede que una joven de 18 años, Carla Figueroa, es asesinada a partir de la oportunidad que un juez, Flores, le da a quien fuera su marido y asesino, en función de un dictamen basado en la figura del “avenimiento”. Me parece que es importante empezar por ahí porque creo que hay cuestiones que no se entienden si no empezamos a pensar a partir de lo concreto.

Mucha gente me pregunta por qué tengo este interés en pensar una tradición como la del marxismo, si se quiere derrotada, muchas veces derrotada, una tradición que, se supone, las feministas no necesitamos para pensar. Sin embargo, yo creo que es un desafío tratar de pensar desde el lugar en el que una está. A mí me interesa pensar la relación entre feminismo y marxismo desde este lugar, desde

este país en el que suceden estas cosas; un país en el cual la ruta de la soja y la ruta de la trata son la misma; un país en el cual las mujeres no tenemos aún derecho al aborto legal y esto significa que muchas jóvenes sobre todo de clases populares mueren debido a prácticas inseguras en la interrupción del embarazo; un país en el cual los poderosos y las poderosas quedan impunes en situaciones como la de Carla Figueroa, por ejemplo.

Cuando leo interpretaciones acerca del marxismo por personas que lo piensan como una teoría, me sorprende enormemente la incapacidad que tienen para entender que, en la cofundación del marxismo, Marx y Engels no producían como académicos encerrados en una universidad con una biblioteca delante y la obligación de producir *papers*. Esa no era la situación de producción de Marx y Engels y mucho menos era la situación de producción de Flora Tristán. En realidad, el pensamiento político, la filosofía política del marxismo, está fuertemente marcada por la famosa tesis 11, sobre Feuerbach que afirma que los filósofos no han hecho otra cosa que interpretar el mundo y que ha llegado el momento de transformarlo.

Mi preocupación —si se quiere generacional— tiene que ver con la relación entre el pasado y el presente. ¿Qué relación tenemos con los pasados significativos? A propósito de lo que decía recién Nilda: pensar en nuestro pasado, pensar en lo que sucedió en la década de 1970, un momento en que hubo una oportunidad para los subalternos y las subalternas de tomar el cielo por asalto; una oportunidad derrotada. Entonces, es necesario preguntarnos qué pasa con esos momentos de la historia, con esas tradiciones que no son solamente tradiciones teóricas, que no son solamente libros para ir a buscar a la biblioteca sino que son tradiciones teóricas y políticas, son tradiciones vivas.

En cuanto empezamos a pensar en Marx como el autor de muchos libros, sin detenernos en la relación entre el autor y el contexto de producción cometemos un error porque sus escritos son escritos calientes, revolucionarios. El *Manifiesto Comunista* no es una obra de literatura destinada a un anaquel, es un texto que estaba dirigido a movilizar a los y las proletarias europeas en 1848. De la misma manera, *Unión obrera*, escrito por Flora Tristán en 1843, era un texto realizado para movilizar a las mujeres y a los/las obreros/as en procura de la construcción de nuevas formas de asociación. Me interesa establecer esos nexos entre teoría y práctica, entre pasado y presente y esta es la forma como pienso el acto de leer. ¿Por qué digo esto? porque seguramente hay interpretaciones académicas sobre el marxismo, textos que establecen distinciones que yo no voy a retomar, que no considero pertinentes. Hay autores, como Althusser, que establecen una distinción entre el

joven Marx y el Marx maduro. A mí, esa distinción me parece forzada, ligada a lo que Perry Anderson llama el “marxismo occidental”, es decir, a esa tendencia que intenta domesticar al marxismo, convertirlo en una filosofía académica.

Creo que la mayoría de las personas pensamos con los afectos, pensamos a partir de la práctica, a partir de nuestro cuerpo, de nuestra experiencia. La academia nos convence de que cuando hablamos no tenemos cuerpo, de que los saberes nada tienen que ver con estas personas que somos, que hemos transitado una serie de experiencias y, por lo tanto, eso que sabemos lo sabemos a partir, no solamente de los intereses cognoscitivos, sino también de intereses prácticos. Cuando los intereses cognoscitivos no confiesan intereses prácticos es porque buscan defender, sostener, perpetuar el orden establecido. A mí me interesa pensar el vínculo entre feminismo y marxismo como una relación viva, como una relación de recuperación de nuestras tradiciones porque sucede —y esta es una idea que no me pertenece pero que me seduce mucho y que me parece que es importante compartir con otros y otras— que la historia de las subalternas y los subalternos, diría Gramsci, es una historia fragmentaria y disgregada. Y la forma que tenemos de encontrarnos con esas tradiciones es tratar de construir algún relato que nos permita recuperar ese pasado porque es a partir del conocimiento del pasado que podemos elaborar diagnósticos más complejos del presente. Cuando se pierde la memoria de los nuestros y de las nuestras, perdemos experiencias, saberes, interpretaciones, aquellas claves interpretativas que, a quienes no tenemos el poder nos cuesta mucho recuperar. Por eso, me interesan Flora Tristán y Federico Engels y, por eso, me gustó esta idea de compartir un par de pequeñas notas marginales sobre algunos textos. Los invito a leerlos porque en mi campo de formación es muy importante leer las fuentes. Creo que esa obsesión tiene un aspecto realmente muy interesante: el diálogo que entablamos con el texto. Cuando alguien nos enseña y nos dice su interpretación del texto nos está contando su experiencia de lectura y eso se relaciona con sus preguntas, pero si la persona no confiesa cuáles son sus preguntas difícilmente podamos entender con claridad.

Flora Tristán y Engels aparecen como un desafío en ese entrelazamiento que intento entre socialismo/marxismo y feminismo, en la tentativa de pensar en la relación entre experiencia personal y lectura política del mundo. Flora y Engels fueron protagonistas de un proceso histórico que hay que considerar para ver qué fue lo que ellos escribieron y nos dejaron como claves interpretativas del mundo.

El año 1789 significó para la vieja Europa un gran sacudón, el sacudón de la Revolución Francesa. Ese fue un proceso revolucionario durante el cual las mujeres tuvieron un protagonismo muy importante, como suele suceder en la

mayoría de las revoluciones. En ellas, las mujeres tomaron parte e impulsaron los ciclos ascendentes. Cuando las revoluciones ingresan en ciclos descendentes, en su Termidor, por tomar el ejemplo francés, las mujeres perdemos rápidamente lo que habíamos conquistado; tan rápidamente como salimos a las calles. Cuando la revolución ingresa en un ciclo descendente, somos expulsadas del espacio público. A eso se debe también la fragmentariedad de nuestras memorias; la dificultad para recuperar esos pasados. Tanto Flora Tristán como Federico Engels vivieron momentos revolucionarios de los que participaron apasionadamente; estuvieron marcados por esos procesos revolucionarios. Y sus vidas personales se vieron alteradas por esos procesos.

Flora Tristán nació en 1803 y murió 1844. Me interesa destacar una particularidad interesante: era la hija de Mariano Tristán. Su tío Pío fue un general del ejército realista en el Alto Perú. El hermano de Pío, Mariano, era un liberal, muy amigo de Simón Bolívar, hasta el punto que hay todo un mito alrededor de que Flora era hija de Bolívar. Eso no fue así. Esta circunstancia de ser hija de un liberal que permanece en España y que no volvió al Perú hizo que su tío Pío se quedara con la fortuna familiar. Esta situación de venir de la burguesía y haber perdido su fortuna, obligó a Flora a trabajar desde muy joven y a casarse, desdichadamente, de manera temprana con un grabador, pintor, un trabajador gráfico. Flora se casó con André Chazal y tuvo con él tres hijos de los cuales, el mayor murió tempranamente; el otro se llama Ernest y una hija, Aline, que nació en 1825 y que será, muchos años más tarde, la madre de Paul Gauguin.

La interrelación entre lo personal y lo político está muy presente en la vida de Flora y creo que se trasunta en su producción (aún en la que podríamos considerar más teórico-política) y en otra serie de escritos. *Unión obrera* no es lo único que escribió, también un diario de viajes, *Peregrinaciones de una paria* y un texto de corte autobiográfico, *Paseos por Londres*. Existe un sitio en internet, en el que hay textos en diferentes lenguas y van a poder encontrar una biblioteca maravillosa. Entre muchísimos textos de clásicos y clásicas digitalizados encontré una versión en francés de *Unión obrera* (1843) y también está en ese archivo *Paseos por Londres* y, en otros sitios, pueden localizar *Peregrinaciones de una paria*.⁵¹

Flora no recibió, en ningún momento, una educación sistemática porque nació en las condiciones inciertas de una Europa muy convulsionada. La falta de una educación que tal vez le hubiese posibilitado otros trabajos y las acuciantes necesidades familiares, e incluso la presión materna la obligaron, en cierto senti-

51 El sitio referido es www.marxists.org

do, a casarse con Chazal, que era un hombre sumamente violento quien, una vez casados, la somete a maltratos de manera permanente. Eso hizo que, en 1825, Flora huyera de la casa con sus dos hijos: el varón de un año y Aline recién nacida. Entonces ante esta situación, su tío materno le señalaba: “una mujer que huye de su hogar, dejando a su marido, es una paria”. Ella evidentemente asumió ese lugar de paria social, de una mujer que no tiene un lugar asignado por la tradición y a sabiendas de que sin independencia económica no hay independencia política. Este tema luego aparece claramente en *Unión obrera*, en un contexto en el cual no era tan frecuente que las mujeres reclamaran el derecho a un trabajo y el derecho al trabajo asalariado.

Retomemos el hilo del tiempo: en 1831, Flora inició su viaje, el que relata en la *Peregrinaciones de una paria*, durante el cual registró distintas situaciones sociales. Es muy interesante este asunto de los viajes porque normalmente pensamos en los viajes solo como un traslado de lugar, pero también son desnaturalizaciones del mundo en el que vivimos. Piensen en una señorita europea en un momento en el cual se estaba produciendo, en Francia, la Restauración monárquica, que una mujer reclamase por educación, por trabajo, por dinero propio era por lo menos un *nonsense*, que viajase sola, que se hubiese divorciado, un escándalo. Este viaje, uno de cuyos hitos fue la costa africana, le revelaba a Flora los horrores del racismo y la crudeza de las condiciones del tráfico de negros. Su permanencia en Arequipa la colocaron ante la evidencia de la significación del color en el ordenamiento social de las jóvenes repúblicas americanas, en las cuales la ascendencia europea operaba casi como un título de nobleza. Su sensibilidad ante la opresión de las mujeres, su propia experiencia vivida, le permitieron advertir hasta qué punto, en todas partes, las mujeres eran esclavas. La larga travesía hacia Arequipa propicia su amistad con el capitán Chabrié, quien le propuso matrimonio; propuesta a la cual Flora rechazó. En Arequipa, lugar de residencia de los Tristán, Flora realizó un minucioso registro de las costumbres, la sociedad, la vida familiar, al tiempo que aprendía el español.

Su exterioridad con respecto de la sociedad latinoamericana —y esta es una buena razón por la cual hay asociaciones de mujeres en Perú que se llaman “Flora Tristán”— le permitió hacer una serie de observaciones tanto sobre la política como sobre el lugar de las mujeres. La política latinoamericana, en el momento de la consolidación del estado nacional, era de suma conflictividad en Perú. Sabrán que el proceso emancipador en el Río de La Plata fue realmente excepcional porque nosotros no tuvimos período de “patria boba y guerra a muerte”. En otras partes del continente, la situación fue totalmente distinta, sobre todo en la zona

de Alto Perú, donde las batallas fueron encarnizadas. Entonces, como producto de ese largo proceso de revolución y guerra que culminó en 1824, con la batalla de Ayacucho, la última batalla por la libertad continental contra tropas realistas, la situación era de suma tensión social. El lugar de las indias, de las cholos, de las mestizas quedó registrado en este diario de viaje: *Peregrinaciones de una paria*.

Flora, finalmente, no logró su cometido. Su tío no le dio la parte de herencia que le correspondía como hija de Mariano Tristán, aun cuando Pío sabía perfectamente que Flora era su sobrina. Ella volvió a Europa, en 1838, momento en el que protagonizó un episodio sobre el cual vale la pena detenerse, aunque sea brevemente.

Flora antes del viaje había dejado a Aline en un internado, cuando volvió, Chazal le reclamó el derecho de ver a sus hijos. Y obviamente la justicia patriarcal —disculpen la proximidad que tiene este episodio con el contexto pampeano actual— le permitió a Chazal, y obligó a Flora, a que éste viera a sus hijos. Porque, para la justicia, Flora era una mujer de vida dudosa, una vagabunda que se dedicaba a escribir y a hacer agitación social. Con esos antecedentes, Flora no tenía muchas posibilidades de ser considerada una señora decente. Chazal intentó abusar de Aline y Flora, por supuesto, se llevó a su hija para defenderla del agresor. En un episodio callejero, en 1838, Chazal le disparó un tiro en el pecho. El proyectil quedó alojado en su cuerpo. Ella aprovechó esa oportunidad para hacerle un juicio de separación de cuerpos, que en esa época era algo sumamente difícil de lograr, y consiguió que Chazal no tuviera derecho a ver a sus hijos, que no pudiera acercarse más a ellos e inclusive logró que sus hijos llevaran el apellido de ella. Esta era la mujer que escribiría *Unión obrera* y que no sólo redactó el libro, sino que reunió el dinero para hacerlo imprimir, y se ocupó de difundirlo. Esto último es sumamente importante porque muchas de las personas a las que este texto estaba destinado, trabajadores y trabajadoras, no sabían leer, eran analfabetos. Entonces, Flora pensó un ciclo de conferencias ambulantes, en las cuales leía párrafos de *Unión obrera*. Esto es una cuestión interesante para pensar hasta qué punto Flora tenía claro que su libro no era un libro para ser leído en la intimidad de una biblioteca sino que estaba destinado a movilizar, a interpelar a la clase obrera y a las mujeres para que se movilizaran por su emancipación.

Un elemento que he pasado por alto es la relación entre Flora Tristán y el socialismo utópico. Como se sabe, el momento en el que Flora escribe era un tiempo de crisis política ligada al proceso de la Revolución Francesa y la puesta en cuestión del orden monárquico. También era un tiempo de fuertes transformaciones sociales y económicas y del nacimiento de la clase a la que Marx interpelaría

en el *Manifiesto Comunista*. Ese proceso, que Marx describe maravillosamente, está vinculado en especial a la disolución de todos los lazos, “todo lo sólido se disuelve en el aire”, decía. Se trataba de un momento en el cual la pérdida de las relaciones tradicionales hacían que muchas personas se vieran arrojadas a la miseria y vivieran en condiciones de explotación, condiciones verdaderamente muy difíciles, como sucede en todos los momentos en los que se producen crisis de acumulación capitalista. Las crisis de acumulación retrogradan a los sujetos a las condiciones de lo que Marx denominaba el momento de la “acumulación originaria”. La acumulación originaria —en esto disiento con el viejo Marx— no tuvo lugar una sola vez en la historia, sino que estos procesos de los cuales el capital sale chorreando lodo y sangre, por tomar la metáfora de Marx, se producen cíclicamente con cada una de las crisis del capitalismo. Hoy estamos transitando por una de ellas; por eso tenemos que volver a Marx y pensar en esta raíz común que tienen el feminismo y el marxismo, ligada a la explotación de la que fueron objeto las mujeres, en ese momento de emergencia del capitalismo. En ese marco, también se requiere retomar la preocupación de los socialistas y las socialistas utópicas por la emancipación de las mujeres y la del propio Marx, aunque esa preocupación fue mucho más fuerte en Engels.

Desde esa perspectiva me gustaría detenerme en las ideas centrales de la *Unión obrera* que tienen gran actualidad. En realidad no se vuelve desde el presente a cualquier pasado, sino al pasado que tiene sentido para el presente porque hay cosas que son del pasado y una puede tener una mirada más o menos curiosa, más o menos arqueológica, pero hay pasados que vuelven y pasados con los cuales mantenemos una relación viva, una relación presente.

La Unión Obrera

¿Qué dice Flora en la *Unión obrera*? Generalmente las utopías tienen dos momentos: uno descriptivo y uno proyectivo. Aunque las utopías incluyen esos dos aspectos, no todos los relatos utópicos están segmentados, como es el caso, por ejemplo, del célebre escrito de Moro, sino que a menudo descripción y proyección se mezclan.

A partir de esa idea, vamos a intentar indicar cuál es el punto de partida, el diagnóstico que Flora tiene de la sociedad de su tiempo. Flora piensa que la parte productiva de la sociedad, es decir, los y las trabajadoras deberían vivir mejor. Pero esto no sucede, sino que este sector de la industria es más desprotegido, vulnerable y el que vive en las peores condiciones. Y agrega que aun si el proletario está en las

condiciones más miserables siempre tiene a alguien a quien explotar, ese alguien es su mujer, que es la “proletaria del proletario”. La clase obrera toda vive en las condiciones más miserables, pero siempre los varones proletarios tienen la posibilidad de explotar a las mujeres porque ellas, por su ignorancia, tienen los peores puestos de trabajo, cargan con las labores domésticas, son las responsables de la educación de los hijos. Esta idea a la que recurren muchos y muchas y que nosotras y nosotros hemos visto y leído en diferentes libros es una idea de Flora Tristán. Entonces, en esta situación desventajosa, dice Flora, a estas pobres criaturas maltratadas, ignorantes, iletradas les quedan dos salidas: descargar su ira sobre sus propios hijos maltratándolos, o arriesgarse a otro circuito que es el de la prostitución.

Muchas veces el pasado tiene una nitidez que es verdaderamente aterradora. Esto sucede con lo que plantea Flora. Ella describe lo que sucede con las mujeres, en ese momento de crisis, condenadas a las peores situaciones de trabajo, condenadas por su ignorancia a buscar salidas en el matrimonio desdichado —como le pasó a ella misma con 16 años, condenada a casarse con un varón que la golpeaba y la violaba— o bien condenada a la prostitución. Cuando Flora viajó a Londres, escribió una suerte de memorias de viaje, *Paseos por Londres*. Le llamaba muchísimo la atención el carácter extremo de las condiciones de vida en Londres que era, en ese momento histórico, una ciudad mucho más grande, mucho más dura que París. Observó allí las consecuencias del proceso de proletarización iniciado por la Revolución Industrial, la crudeza de las condiciones de vida que habían arrojado a muchas mujeres jóvenes a situaciones de prostitución. El relato de Flora respecto del proceso a través del cual una mujer era sometida a situaciones de prostitución nos ahorraría muchas lecturas actuales, porque es exactamente lo mismo que sucede ahora: alejadas de sus hogares con la promesa de un trabajo o de matrimonio, sometidas a ablande no con drogas, porque en ese momento no era así, pero sí con alcohol y palizas, encerradas y controladas por un *cafisbo*, de la misma manera que ahora, sometidas a malos tratos, hambreadas, obligadas a entregar el producto del comercio con el cuerpo a un *cafisbo*. Creo que es por eso por lo que Flora Tristán volvió: por la agudeza con la que percibe las situaciones de esclavitud y discriminación, por la claridad con la que advierte el lugar de las mujeres como proletarias del proletario, por la sensibilidad con la que fue capaz de advertir cosas que muchas mujeres de su generación no advertían porque el sometimiento a las instituciones patriarcales estaba naturalizado, se hallaba mucho más arraigado en ese momento histórico que hoy.

¿Cuál es la propuesta de Flora en la *Unión obrera*? Su propuesta era la construcción de Palacios de la Unión Obrera a partir de aportes solidarios de los

trabajadores y las trabajadoras. También planteaba convocar a las mujeres de las clases dominantes para que aportasen para que las de las clases subalternas fueran educadas, porque solamente a partir de la educación, la sociedad se adveniría a un estadio superior de civilización. Flora veía la posibilidad de salida en la asociación de quienes estaban sometidos a condiciones de explotación, en la protección de los niños y niñas, de los ancianos y las ancianas y de aquellos que habían quedado discapacitados como consecuencia de la explotación en el trabajo o de las mutilaciones ocurridas durante la guerra. Es decir, pensaba en la organización de lo que hoy llamaríamos un sistema mutualista previsional, a partir de la asociación y pensaba que esa Unión Obrera debía ser internacional. Un conjunto de ideas, como la de interpelar a los obreros como sujetos activos, la del internacionalismo, la de que la clase más valiosa de la sociedad es la clase de los trabajadores y trabajadoras van a ser retomadas posteriormente por Marx. Marx y Engels le dedicaron a Flora Tristán un pequeño apartado en *La sagrada familia* y son muy interesantes sus dichos, porque valoran absolutamente estos hallazgos de Flora y coinciden plenamente con ella respecto de que la primacía de la práctica, de la asociación internacional de los trabajadores y trabajadoras como vía para la solución de las dificultades vitales para la clase obrera. De hecho, esta es la línea que los fundadores del marxismo intentarán llevar adelante, con la diferencia de que no creían en la posibilidad de asociación de las clases dominantes y el proletariado sino que pensaban en la lucha de clases como la alternativa para la transformación del mundo. A diferencia de otros socialistas utópicos, Flora no suponía la construcción de esos Palacios de la Unión como islotes de futuro, como experimentos, sino como producto de la acción de trabajadores y trabajadoras, de la construcción de alianzas internacionales, e incluso de la solidaridad interclasi- ta entre las mujeres.

Me parece que es interesante pensar qué herencia nos ha dejado, cuáles eran sus percepciones de los problemas de su tiempo, cuáles las vías que abrió a la imaginación política, cuáles los nexos entre su tiempo y el nuestro, entre lo relatado en *Paseos por Londres* y lo que sucede ahora, cuando el capitalismo entra en uno de sus recurrentes períodos de crisis y vuelve a repetir ciertos mecanismos, es decir, a arrojar a la pobreza y a la miseria a los proletarios y las proletarias del mundo y hacer más ricos a los ricos... a hacer de la prostitución la cruda realidad cotidiana de muchas mujeres, niños, niñas, adolescentes, varones.

Flora murió en 1843. Quedaban sólo 5 años para que se produjera el famoso 1848 del *Manifiesto Comunista*, de los levantamientos en Alemania, de la constitución de la 1^o Internacional. Cabe aclarar que el *Manifiesto* es un texto que

estaba destinado a la organización de la clase obrera. En ese momento, también, se empieza a afianzar la amistad de estos dos muchachos: Friedrich Engels y Karl Marx, bastante diferentes entre sí, por lo menos, en lo referido al sentido del humor. A mí siempre me gusta contar esta cuestión, porque me parece que la vida cotidiana acerca mucho más, desacraliza. Engels y Marx no eran unos señores célebres cuando vivían sino que más bien eran dos luchadores revolucionarios que se veían obligados a exiliarse cada vez que las clases dominantes zapateaban fuerte. En esa época, se jugaba un juego que se llamaba “Confesiones” y ese juego era uno de los favoritos de las hijas de Marx. Las respuestas de Engels y Marx son muy interesantes. Es gracioso ver cuál es la definición que Engels da de sus virtudes, de sus preferencias, de su idea de felicidad e infelicidad. Cuando le preguntan cuál es su idea de la felicidad dice que es un “Château Margaux 1848”, un vino tinto, o rojo, como se dice en Francia, cosecha 1848. Marx en cambio, mucho más solemne contesta “la lucha”. Cuando le preguntan a Engels cuál es su actividad preferida dice que es charlotear, bromear y que le hagan bromas. Era una persona con un sentido del humor que le hace responder, cuando le preguntan cuál es su idea de infelicidad, “ir al dentista”, en lugar de contestar algo más o menos sesudo.

Engels era un personaje bastante particular, sabía doce lenguas —las leía, las hablaba, las escribía—: latín, alemán, inglés, ruso, español, francés, italiano, portugués, griego, entre las que recuerdo. Y comprendía cerca de veinte. Esta “bestia” contesta cuando le preguntan cuál es su mayor defecto, “saberlo todo a medias” —si él sabía todo a medias qué nos queda para nosotros. Al mismo tiempo que una enorme pasión por el conocimiento (de hecho, escribió prolíficamente, tradujo, editó, organizó), tenía una enorme capacidad organizativa; se lo conocía en los ambientes revolucionarios como “el general” por su capacidad para dirigir al proletariado alemán durante la rebelión de Baden-Palatinado, en 1848.

Marx y Engels vivieron un momento muy importante para el proletariado europeo de la época. Formaron parte de uno de esos momentos de la historia en los que los y las oprimidas intentan tomar el cielo por asalto. En 1848, en 1871, cuando el proletariado de París llevó a cabo la experiencia de la Comuna, no cesaron de organizar, solidarizarse, pensar en los términos de su tiempo. No eran académicos que estaban sentaditos en un escritorio pensando cosas complicadas, sino gente que tenía una vida política sumamente activa. Cuando revisamos la correspondencia hallamos intercambios con muchos activistas de aquel tiempo: desde Arnold Ruge hasta Vera Zasulich, desde Bakunin hasta Kautsky, Bebel y Mehring, desde Proudhon a Kugelmann.

Engels tenía una preocupación bastante mayor que la de Marx por la cuestión de las mujeres y esto explica que, en 1884, un año después de la muerte de su amigo, escribiera *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Durante años de militancia he preguntado a otras personas qué parte de *El origen de la familia* se leía. En general, la mayoría de las personas no ha leído los comentarios sobre la gens iroquesa, o la teoría de Morgan, porque en realidad se trata de la evidencia científica disponible a fines del siglo XIX, de asuntos que en el campo de la antropología están muy discutidos. La respuesta mayoritaria refería al capítulo 9 “Barbarie y Civilización”. Allí Engels procura establecer cuál es el proceso de salida para la situación de opresión de las mujeres a través del relato de la historia de la constitución de la familia monogámica y sus vínculos con el origen de la propiedad privada y del Estado. La familia monogámica tuvo (y tiene) por función el control del producto del trabajo de las mujeres, del proceso de reproducción de la vida humana y, además, (esto es central para la comprensión del funcionamiento del patriarcado) del control sobre el cuerpo y sobre la sexualidad de las mujeres porque lo que interesa fundamentalmente es que los hijos, los que van a heredar el patrimonio, sean hijos legítimos, hijos del matrimonio que asegura al varón esposo el acceso a su cuerpo y a su trabajo en forma gratuita. Con el surgimiento de la familia monogámica, las mujeres pierden el control sobre su propio trabajo y sobre su cuerpo y quedan condenadas a tener, o bien la carrera del matrimonio, o bien la prostitución. Prostitutas públicas o privadas, dice Engels.

Una lectura sutil permite advertir algo distinto de lo que la tradición ha leído en Engels. Me refiero a la tradición dominante porque en todos los campos hay líneas dominantes y subalternas, líneas maestras de interpretación y líneas laterales y menos conocidas. La línea dominante de lectura dice, con mayor o menor sutileza, que las mujeres al haber sido privadas del valor asignado a su trabajo, han quedado por ello sujetas al matrimonio monogámico. Saldrían de esta situación por la vía de la incorporación al mundo productivo. Por eso, la revolución socialista incorporará a las mujeres al mundo del trabajo. Esta lectura ha llevado a pensar la existencia de una contradicción principal y una secundaria: la primera se produce entre el carácter privado de la apropiación y el carácter social de la producción y la secundaria es la contradicción del género sexual, por llamarla de alguna manera, que se va a resolver: “no se preocupe compañera, todo cambiará cuando las mujeres se incorporen al mundo productivo y se socialicen las tareas domésticas”. Entonces ya no habrá contradicciones entre los sexos. En esa lógica, lo primero es la lucha por el socialismo, luego, por así decir, llegará el momento del feminismo.

Yo no estoy de acuerdo con esta perspectiva. En primer lugar, porque creo que Engels tenía una percepción más compleja de la historia. Si bien Engels toma de las notas de Marx sobre Morgan, el famoso esquema evolutivo (salvajismo, barbarie y civilización), lo hace con menos seriedad de lo que lo han hecho sus lectores, educados y educadas, en buena medida, en la idea de progreso. Engels tenía un sentido agudísimo de la historia y cuando analiza las transformaciones que se produjeron en la familia, repasa esas transformaciones en Grecia (la gens), en Alemania y aporta precisiones que el esquema evolutivo no contempla. Engels es mucho más sabio que sus lectores. Por eso, me parece importante volver al clásico y hacerle nuestras propias preguntas. El sentido de la historia que está presente en *El origen de la familia...* no está presente en esta respuesta simplista y evolutiva: pasaremos de las hordas primitivas a los matrimonios por grupo, de allí a la familia monogámica y de la familia monogámica y la sociedad capitalista a la socialista. Allí la familia burguesa se disolverá, vaya una a saber por qué y las mujeres se incorporarán al mundo del trabajo. Engels no hace un análisis tan lineal, sino que hace una lectura sumamente crítica y matizada de la monogamia, que no sólo involucra la cuestión del trabajo. No sólo señala que las mujeres perdieron el control sobre su propio trabajo, sino que presta atención a lo que sucede con sus cuerpos y su sexualidad, y argumenta que esta pérdida del control hace que las “damas de la civilización” tengan mucho que envidiar a las mujeres que vivían en la barbarie. ¿Qué es lo que las damas civilizadas tienen para envidiar? La autonomía. Esas mujeres, las mujeres de los tiempos de la horda primitiva, de la gens iroquesa, de la familia sindiásmica, eran dueñas de sus propias vidas, de los productos de su trabajo y decidían sobre su sexualidad. Las mujeres en el capitalismo no deciden sobre su sexualidad, sino que tienen como destinos —en esto Engels es más crítico que sus lectores posteriores—: el matrimonio o la prostitución.

¿Cuándo llegaremos a una sociedad sin patriarcado? La respuesta de Engels no sólo refiere al momento en que las mujeres se incorporen al mundo del trabajo, sino que señala que esto sucederá cuando ninguna mujer haya pasado por la experiencia de vender su cuerpo y ningún varón por la experiencia de comprar sexo. Así propone una interpretación muy distinta de la lectura rapidita que habitualmente hacemos. Engels criticaba la monogamia no solo por la pérdida del control del propio trabajo, sino que realizaba una comparación sumamente interesante que la mayor parte de las lecturas apresuradas pasan por encima: el contrato que se le ofrece a los proletarios y el contrato de matrimonio que se le ofrece a la mujer burguesa no son contratos libres, sino que se hacen en condiciones desventajosas. ¿De qué libertad se está hablando?, se pregunta Engels: no hay

ninguna. De la misma manera que el proletario no es libre para vender su fuerza de trabajo sino que no tiene otra posibilidad de sobrevivir que esa porque no maneja las leyes del mercado, tampoco las mujeres tienen posibilidades de rechazar el matrimonio como alternativa porque la pérdida del valor de su trabajo las ha condenado al matrimonio como única alternativa y al mercado del matrimonio en condiciones que ellas no eligen; el contrato matrimonial tiene de todo, menos de contrato libre. Por otra parte, la crítica a la monogamia y a la moral burguesa es verdaderamente aguda:

En su origen, la palabra familia no significa el ideal, mezcla de sentimentalismos y de disensiones domésticas, del filisteo de nuestra época; al principio, entre los romanos, ni siquiera se aplica a la pareja conyugal y a sus hijos, sino tan sólo a los esclavos. Famulus quiere decir esclavo doméstico, y familia es el conjunto de los esclavos pertenecientes a un mismo hombre (Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*).

En este ejemplo se advierte hasta qué punto la crítica a la familia monogámica y patriarcal no es simplista. Estamos tan acostumbrados y acostumbradas a hacer una lectura rápida de estas cosas que creemos que esto es así de fácil. Y las preocupaciones de Engels son muchísimo más complejas; están relacionadas con la articulación entre el capitalismo y el patriarcado, porque la pérdida del control de sus propias vidas condujo a las mujeres a la situación de no tener otra cosa que vender que su cuerpo. Por tomar un paralelo: el contrato laboral y el matrimonial son demasiado parecidos.

La crítica que hace Engels a la doble moral burguesa es lapidaria, del mismo modo que su actitud es sumamente crítica respecto del prostituyente. Es preciso señalar que quien lo hace es un varón del siglo XIX, uno de los cofundadores del marxismo, no una señorita feminista educada de inicios del XXI.

Por una parte, Engels desarrolla la crítica a la familia y a la monogamia e intenta explicar de una manera compleja las articulaciones entre producción y reproducción, entre patriarcado y capitalismo, por el otro refiere a un tema, que a mí me parece sumamente importante, que es la preocupación por la relación entre naturaleza y cultura.

Engels y Marx pensaban que la primera división del trabajo era la división sexual del trabajo. Esta división pasa por ser una división natural del trabajo, según la mayoría de las lecturas. Lamento no saber alemán porque creo que ahí debe haber alguna cosita que se me escapa. Hay una distinción en los textos marxianos entre naturaleza primaria y secundaria. Engels y Marx pensaban que la

naturaleza nunca es una “natural” sino que es histórica. Entonces a mí me parece que, si bien no hay una descripción desarrollada en *El origen de la familia...*, una de las cosas que señala Engels, en el texto, es que precisamente los seres humanos tenían con la naturaleza una relación sumamente complicada porque de ella vivimos. Es la primera-materia-prima de nuestro trabajo. Señala algo que me dejó pensando y que les propongo a ustedes pensar: el ser humano es tan frágil que solo puede enfrentar a la naturaleza de manera comunitaria. Y dice que esto es precisamente así, porque para que un ser humano crezca, a diferencia de los animales, deben tener la ayuda de los otros, ya que los seres humanos tienen una larga infancia hasta que son capaces de valerse por sí mismos. Entonces Engels dice que, por esa fragilidad inicial, los seres humanos somos seres comunitarios y que la representación burguesa del individuo aislado y de la familia aislada y nuclear es una representación vacía.

Ese núcleo temático queda algo inconcluso y me parece interesantísimo porque el tema de nuestra relación con la naturaleza, con la naturaleza que somos y con la naturaleza en la que vivimos es uno de los problemas con el que nos encontramos hoy. Esta reflexión de Engels y de Marx sobre la división sexual del trabajo como primera forma de división del trabajo, como forma “natural” de división del trabajo, hace necesario reflexionar sobre la relación entre naturaleza y cultura. Entonces el texto de Engels se transforma en provocativo por varias razones: por el interés en la historia y en la densidad de la explicación acerca de las relaciones entre organizaciones familiares, propiedad, sexualidad; por el modo en que Engels articula la relación entre producción y reproducción; por la crítica a la monogamia; por la crítica a los efectos de la monogamia sobre la vida productiva y reproductiva de las mujeres; por la percepción de lo que ello implica para el control de sus vidas sexuales, porque para los varones hay un doble estándar moral y para las mujeres el “o bien, o bien” de la condena a la prostitución pública o privada y esto lo dice Engels. Me parece que la salida que ofrece este capítulo 9: que las mujeres serán emancipadas cuando llegue el socialismo y puedan incorporarse a la producción y así lograrán que su trabajo sea verdaderamente valorado; esa salida es apresurada, que resultó la interpretación más rápida para las condiciones en las cuales estaba el movimiento obrero en la época; la interpretación que se impuso a lo largo de la historia y la interpretación que ha hecho de la relación entre feminismo y socialismo, esto que dice Heidi Hartmann, “un matrimonio infeliz”, porque el marxismo sería ciego al sexo del mismo modo que el feminismo es a menudo indiferente a las relaciones entre diferencia sexual y desigualdad de clase. Me parece que Federico Engels no lo era tanto.

Los temas en el debate

Sobre Flora Tristán y las feministas latinoamericanas

Flora Tristán es reconocida por la mayoría de las feministas del mundo; por ejemplo, en Perú, hay una asociación de feministas que llevan su nombre. Flora es importante por un conjunto de hechos: además de escribir la *Unión Obrera*, ha pensado en el internacionalismo y en la relación entre feminismo y socialismo como una relación no adjetiva sino necesaria. Flora es un antecedente importantísimo para el feminismo. Las feministas dicen que hay una tendencia a pensar el feminismo en olas: primera, segunda y se supone que ahora estamos en la tercera. Yo tengo mis dudas sobre esto. Sucede con Flora lo que sucede con los y las derrotadas: su memoria se pierde cuando ella muere —además los libritos de *Unión Obrera* eran repartidos en las conferencias que ella iba dando en ese “*tour de France*”—. Pero cuando, en los años de 1960, el feminismo vuelve al escenario, la figura de Flora Tristán es retomada como una de las inspiradoras del feminismo y también sus reflexiones sobre la prostitución y sus reflexiones sobre la relación entre socialismo y feminismo

El feminismo no se declina de una sola forma hay feminismos burgueses, socialistas y tradiciones de feminismo anarquista. Flora Tristán fue retomada en la corriente de feminismo marxista y socialista y, a partir de la segunda ola, por aquellas feministas que se reconocen o nos reconocemos como socialistas.

Sobre aborto

En ciertos momentos de los pueblos, en los momentos en que los desarraigados de la tierra creen que pueden tomar el cielo por asalto, las mujeres tenemos mucha más libertad. De manera no casual, los momentos revolucionarios son tiempos de mayor libertad de las costumbres, de mayor libertad sexual. A fines de la década del 60, es el momento de las polleras cortas y los pelos largos, la píldora anticonceptiva y la liberación sexual. Otro ejemplo puede tomarse en el proceso de la Revolución Rusa —aunque no lo podamos creer después con la moral estilo soviético— este es un momento en el cual otra feminista y comunista, Alejandra Kollontai —sobre la cual en algún otro momento pienso insistir— escribía la *Autobiografía de una comunista emancipada*. Alejandra Kollontai, en ese momento, reivindica el derecho al aborto y las mujeres rusas, en 1920, son las primeras en conquistar ese derecho. Se reconoce que los cuerpos de las mujeres son suyos y que pueden decidir sobre su cuerpo.

La historia del aborto es muy larga. Yo recomendaría la lectura de *Calibán y la bruja* de Silvia Federici, una investigadora feminista y marxista. En ese libro, sostiene que durante muchísimo tiempo el aborto fue una decisión exclusiva de las mujeres, mientras las mujeres conservamos saberes sobre nuestros propios cuerpos. De hecho, las feministas bolivianas no piden legalización sino despenalización del aborto ¿Por qué? Porque a diferencia de nosotras ellas han conservado saberes ancestrales sobre el aborto que nosotros hemos perdido y que estamos en proceso de recuperar, no hay que preocuparse tanto. El debate sobre qué es el aborto es un debate que tiene idas y vueltas; hay momentos en los cuales las mujeres hemos podido decidir sobre nuestros cuerpos y hemos podido abortar de manera segura y, en otros momentos, el aborto se ha convertido en una cosa “monstruosa”. ¿Cuándo ha sucedido eso? En los momentos de retroceso, de auge conservador, en los cuales la moral de las clases y los sectores dominantes se impone como “la” forma moral de ver el mundo. Inclusive la iglesia católica ha cambiado de posición a lo largo del tiempo. Por ejemplo, la teoría de la hominización tardía, sobre todo referida a si el feto era mujer, permitía la interrupción del embarazo hasta el cuarto mes. Una teoría que desarrolló Santo Tomás, entre otros. La prohibición del aborto es una forma de control sobre los cuerpos de las mujeres; es negarles a las mujeres su capacidad de sujetos humanos éticamente capaces de tomar decisiones sobre sus cuerpos y sus vidas; es darle valor ontológico, un valor superior, al embrión, mórula o al feto por sobre el valor de la vida de una mujer viviente. Esto no lo hace nadie ni siquiera el Código Penal. En la Argentina, el Código Penal tiene dos supuestos bajo los cuales el aborto no es punible: la violación, tal como lo dice el fallo de la Corte de marzo de 2012 y que el embarazo ponga en riesgo la vida o la salud de la mujer gestante. Entonces, son los sectores más conservadores de las sociedades los que piensan que las mujeres somos menores de edad, somos solo una vasija y tenemos la obligación de llevar a término embarazos no decididos, embarazos forzados. Porque creen que su forma de ver el mundo es la única. El problema es que, en la sociedad, no todas las personas compartimos esas creencias y pensamos que los estados deben ser laicos. Algunos de nosotros pensamos que debe existir una ley que legalice la interrupción voluntaria del embarazo y no estamos hablando del aborto no punible, que en la Argentina existe hace 90 años; lo que pasa es que hay gente que todavía no se ha enterado. Desde la “Campana Nacional por el Derecho al Aborto Legal Seguro y Gratuito” estamos exigiendo a nuestros representantes en el Congreso de la Nación que, por lo menos, el tema sea tratado. Esto no supone obligar a una mujer que no desea abortar a que lo haga. Es otra de las falacias en la que esta gente discurre. ¿Cuál es la dificultad para instalar

este tema de una manera más amplia? En primer lugar, los prejuicios patriarcales y machistas hacen que la vida de las mujeres sea considerada como una cosa que no vale nada. Lo que ha sucedido con el juez Flores en el caso de Carla Figueroa es una muestra de esto. La vida de una mujer no vale nada. Tanto no vale que se reconozca que el juez se equivocó pero cuál es el problema si se murió una churita de 18 años. Esto muestra, con claridad, cómo hay un conjunto de significaciones socialmente compartidas que se repiten y que hacen que algunas personas sean vistas como más valiosas que otras. Los varones heterosexuales, blancos y burgueses son vistos como más valiosos que los varones proletarios, pertenecientes a las etnias que viven en nuestro territorio (porque la Argentina no es un país blanco, las caras de muchos de nosotros y nosotras lo dicen con claridad). Por eso, creo que es importante pensar la articulación entre marxismo y feminismo porque en realidad las mujeres de sectores dominantes no necesitan que el Estado les garantice nada. Lo hacen porque tienen un privilegio de clase que les permite hacerlo. Por eso es importante pensar la articulación entre feminismo y marxismo. Por eso es importante revisar a los clásicos y las clásicas, que todavía tienen muchas más cosas para decirnos de las que creemos.

Sobre prostitución y trabajo

Caliban y la bruja de Federici desarrolla una línea argumentativa en la cual el concepto de “trabajo”, en relación con la prostitución se torna una posición complicada. Una de sus hipótesis centrales es precisamente volver sobre el momento en el que se produce la acumulación originaria del capital. Ella retrotrae a un proceso que tiene lugar en diferentes espacios, específicamente, en Europa como un proceso de avance sobre los bienes comunes y de desposesión de los saberes de las mujeres que, en este momento, eran consideradas “las brujas”. Este proceso de desposesión y de combate contra los sectores populares, fundamentalmente contra campesinos y campesinas llevará a la acumulación originaria de capital y dará origen al capitalismo. Es un momento de suma conflictividad, en el cual los campesinos y las campesinas resistieron. Los ejemplos surgen si pensamos en los levantamientos campesinos en Alemania, en la persecución de las brujas y de los campesinos en el norte de Italia, en que la caza de brujas se amplió a América, del mismo modo en que los procesos inquisitoriales también llegaron aquí, afectaron a mujeres pobres e indias. El proceso de acumulación originaria implicó la desposesión de sujetos, no cualquier sujeto sino de los subalternos: mujeres y sujetos coloniales. Federici muestra cómo ese proceso de avance sobre los bienes comunes

—yo creo que bastante sintonía con las tesis de David Harvey— se repite cada vez que el capital ingresa en un período de crisis y en ese momento el capitalismo avanza sobre los cuerpos de las mujeres a través del sometimiento de situaciones de prostitución y a través de la maternidad subrogada, que implica la consideración del cuerpo de las mujeres como una vasija. Sucede, en este tiempo, un proceso de manipulación que afecta a las mujeres como aquellas por cuyos cuerpos viene al mundo la vida humana, y también a las semillas, a la tierra, a los bienes básicos. Y ahí me parece que esa lectura está bastante en sintonía con ecofeministas como María Mies y Vandana Shiva con respecto de la relación entre capitalismo, patriarcado y colonización de los cuerpos de las mujeres. Por eso llama la atención pensar que Federici plantee la prostitución en términos de trabajo.

De todos modos, al pensar en el tema de la prostitución, me gustaría señalar que, a menudo, se silencia que se trata de un tipo de relación social por la cual el cuerpo de las mujeres se convierte en accesible a cambio de dinero. Pero, no es solo eso, están pasando cosas realmente terribles, que vinculan la prostitución con la trata y el secuestro de personas: muchas de estas mujeres son las nuevas desaparecidas en democracia. Esto complejiza enormemente el asunto, además de la significación de este “negocio” para la economía mundial —la prostitución genera el 3% del producto bruto del Japón, el 8% del producto bruto de Holanda. Esto implica un proceso de mercantilización extrema de los cuerpos de los seres humanos. Federici caracteriza el proceso de acumulación del capital como el avance sobre los bienes comunes, como un proceso de mercantilización de todo. Porque ¿cuál es la razón por la que el trabajo de las mujeres perdió valor? Porque lo que producimos las mujeres son bienes de uso, son cosas que no tienen precio y los intentos de convertir en trabajo reproductivo, en trabajo equivalente a otros trabajos y por el cual habría que recibir un salario, ha conducido a debates de muy difícil salida.

Sobre los socialistas utópicos (Fourier, Saint Simon, Owen) y la cuestión femenina

Fourier tenía una teoría del amor, muy interesante, y además de eso pensaba que las mujeres tenían una forma de inteligencia diferente que era necesario respetar y rescatar. Fourier pensaba que había que desarmar la familia monogámica, ya que era fuente de padecimiento y de doble moral. Había en él una crítica muy interesante al patriarcado, aunque no es una crítica tan sistemática como la de Flora. Tanto de Saint Simon como de Fourier, hay una perspectiva política muchísimo menos clara que la de Flora. Fourier estaba muy preocupado

por conseguir gente de las clases dominantes, cultas para financiar su idea de los Falansterios. Fourier venía de ese lugar, entonces pensaba interpelar desde su propia clase para modificar esa situación. Fourier escribe a partir, precisamente, de la experiencia de la Francia arrasada, porque una revolución deja efectos sociales y marcas de pobreza, de desarticulación familiar, de destrucción de las bases productivas que son muy difíciles de recuperar. De hecho, eso sucedió en el caso de las revoluciones de independencia en América Latina. Y en cuanto a Owen, las comunidades de New Lanark implicaban una disolución de las formas de organización familiar tradicional, es decir, que de alguna manera en los socialistas utópicos está presente este elemento de crítica de la familia monogámica y la familia burguesa como unidad.

Sobre la educación sexual integral

Como pesimista de la razón y optimista de la voluntad, creo que los militares impunes durante muchísimos años nunca esperaron que fuéramos a volver y volvimos y los estamos juzgando. Ellos vivieron su vida, muchos de los y las testigos han muerto en el camino; mucho de ellos se van a salvar de la prisión porque son unos pobres viejitos... pero de todas maneras lo hicimos. Bajo ese patrón de pensamiento pienso la cuestión de la educación sexual. Creo que la educación sexual es muy importante, que viene a conmover muchas de nuestras certezas como docentes, viene transformar, en algún punto, la mirada propia sobre nuestro rol porque durante muchísimo tiempo “de eso no se hablaba”: las señoritas maestras no estábamos para esos menesteres. Sin embargo, esa propuesta progresista se da en un contexto sumamente difícil: pesimismo de la razón. Creo que esta propuesta, por una parte, transforma fuertemente la mirada sobre nuestra competencia y nuestros roles y promueve un análisis crítico hacia nosotras y hacia el modo en cómo hemos sido educadas: optimismo de la voluntad. Me recuerda la idea de Marx sobre Feuerbach: el educador y la educadora deben ser educados y la oportunidad de llevar a la escuela la educación sexual es una ocasión propicia para la reflexión sobre nuestras prácticas. Pero, por otra parte, creo que es muy difícil de implementar por las condiciones en las que está el trabajo docente, en este momento; porque los años de neoliberalismo han dejado una marca indeleble sobre el cuerpo de los chicos, chicas y los cuerpos de las escuelas y sobre los edificios escolares mismos. Es muy difícil pensar cómo hacemos con la realidad que tenemos para aplicar de una manera adecuada una ley que es justa, necesaria, progresista, que es una oportunidad para nosotras, pero que también implica más trabajo y

más demanda de tiempo para los mismos /as trabajadores y trabajadoras. De todos modos, creo que es una gran oportunidad y que en aquellas provincias como en la mía, Mendoza, donde no se aplica la ley hay que pelear para que se aplique.

Sobre las “luchas perdidas”

La alegría que imperaba de los años de 1970 significa para mí una pérdida, lo vivo con nostalgia. Me parece que no solamente tenemos que contar la derrota; les hemos contado a nuestros y nuestras jóvenes la derrota que ellas y ellos mismos han visto. Han visto sus consecuencias en la aplicación de las recetas neoliberales; nos han visto resistir, como hemos podido pero con ganas, a la brutalidad de las clases dominantes que siempre son prepotentes. Creo que hay que contar las cosas bonitas de ese tiempo porque tuvo muchas cosas muy bonitas y considero que es muy importante transmitir eso, no solamente las desdichas, lo mal que nos fue. Porque lo que queríamos hacer era maravilloso; pensábamos en otro mundo donde las personas fuesen solidarias, donde fuese posible la fraternidad, la igualdad —el problema de la seguridad no pasa por más rejas ni más represión sino que pasa por más igualdad—. Siempre les cuento a mis estudiantes mis experiencias como alumna de la secundaria. Yo fui a la escuela pública toda mi vida, como corresponde a una argentina de mi generación. Y la verdad es que las escuelas eran unos espacios de aprendizajes alucinantes porque íbamos todas y todos. Eran disciplinadoras y autoritarias pero lo malo es que hoy nos hemos quedado con el autoritarismo y ahora las escuelas están segmentadas por clases sociales: a las pobres les toca lo peor y a las ricas, educación de excelencia. Las antiguas escuelas eran muy piolas porque en ellas aprendimos muchísimas cosas. Yo fui una persona de clase media y mi familia nunca tuvo dinero. A mi curso iba gente nariz parada y esa gente aprendía de quienes procedíamos de otros sectores, aprendían que había otro mundo. Argentina, afortunadamente en muchos aspectos, es un país muy plebeyo y eso está muy bueno. Es algo que no hay que perder. Tratar de transmitir a los y a las jóvenes que no estuvimos todo el tiempo llorando y esperando que teníamos momentos de muchísima alegría, muy divertidos. Recuerdo en una manifestación —yo vivía en Córdoba, en esa época— y veníamos cantando “obreros y estudiantes unidos adelante”. La cana estaba enfrente y los obreros sacaron bolitas y entraron a rodar caballos. Esa experiencia de ver huir a la cana fue absolutamente genial y divertida. Pero no debemos transmitir solo la parte mala, que también es real, hemos quedado muy pocos y a veces duele ser tan poquitos y poquitas, pero no es que eso estuviese escrito en ningún lado. Nosotros

no estábamos esperando todo el tiempo que nos cayera la represión encima. Nos falta relatar nuestras alegrías, nuestras felicidades. Eso hay que transmitirlo, del mismo modo en que hay que recuperar a Flora Tristán, su capacidad de lucha, su idea de escribir un libro para gente analfabeta y hacer conferencias para llegar a ellos, recorrer Francia con recursos magros. Flora no es solamente una derrotada es también alguien que luchaba. Una de las mejores cosas que tiene el marxismo es que no ve a los sujetos subalternos ni al proletariado como víctimas sino como los sujetos de su propia emancipación. Si nos vemos a nosotros mismos como víctimas tenemos la mitad de la tarea arruinada.

Bibliografía

- ENGELS, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884). Buenos Aires: Luxemburg, 2007.
- FEDERICI, Silvia. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta limón, 2010.
- HARTMANN, Heidi. “El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo”. *Cuadernos del Sur* 5 (marzo 1987): 113 – 158.
- HARVEY, David. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal, 2003.
- MARX, Carlos, “Tesis sobre Feuerbach” (1945). Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, Buenos Aires: Cartago, 1957. 713-714.
- MIES, María y SHIVA, Vandana. *La praxis del ecofeminismo*. Barcelona: Icaria – Antzazyt, 1998.
- TRISTÁN, Flora. *Paseos en Londres* (1829). Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2001. Web. 10 de julio 2014.
- _____, *Peregrinaciones de una paria*. 1838. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2003. Web. 10 de julio de 2014.
- _____, *Unión Obrera* (1843). Barcelona: Fontamara, 1977.

Marxismo y feminismo: Alejandra Kollontai, Clara Zetkin y Rosa Luxemburgo⁵²

Alejandra Ciriza

Introducción

Alejandro Urioste

Alejandra Ciriza viene a hablarnos de un tema que hemos retomado en estos largos últimos años y que es muy importante para la Cátedra Che Guevara: el cruce de las experiencias emancipatorias y, dentro de estos emergentes políticos, la lucha de las mujeres. Alejandra es investigadora independiente del CONICET y directora del Instituto de Estudios de Género de la Universidad de Cuyo y es una consecuente activista y militante en las distintas, diversas y profundas luchas de las mujeres en este presente. Además, proviene de una lucha militante muy intensa a la que volvemos, recurrentemente, en la Cátedra Ernesto Che Guevara, una militancia política y social signada por la multiplicidad que hemos abordado desde muchos puntos de vista; justamente, porque nos parece importante que esa riqueza y esa multiplicidad de los 60-70 no quede como una pesada lápida puesta en un rincón. En esa experiencia militante, no era en absoluto una rareza leer, criticar, discutir, por ejemplo, *Autobiografía de una comunista sexualmente emancipada*. Creo que ese arco amplio entre esa y esta militancia hace de Alejandra una persona muy necesaria para todos nosotros. En este presente, el capital se despliega hacia los espacios de reproducción de la vida y, al mismo tiempo, pareciera haber como un archipiélago de pequeñas casitas de cristal donde están las mujeres con las mujeres, los jóvenes con los jóvenes, los trabajadores con los trabajadores, los artistas con los artistas, la sexualidad con la sexualidad. Lo que hace Alejandra es lanzar con fuerza

52 Conferencia de Alejandra Ciriza en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam el 16 de Agosto de 2013.

una piedra contra esos cristales para atravesarlos por una corriente emancipadora que los vincule. Siempre tenemos que volver a re-vincular esos guetos, especialmente en este momento, en que el capital ha estrenado su furia hacia grandes y pequeños espacios de reproducción de la vida, en la cual el transa, el fiolo y el puntero suelen ser organizadores territoriales, en los lugares más pobres.

Marxismo y feminismo

Alejandra Ciriza

Siempre es un gusto volver a La Pampa y un placer compartir estos temas, que parece, se han ido olvidando y que se relacionan con lo que decía Alejandro respecto del pasado. Siempre me ha preocupado muchísimo qué pasa con la historia de los subalternos y subalternas, qué pasa con nuestra memoria histórica. Gramsci hacía, una apreciación sumamente interesante, al respecto: ¿Por qué las clases dominantes tienen una historia continua y pueden dar cuenta de la historia mientras que los sectores subalternos y las mujeres tienen una historia disgregada? Hace muchísimos años, cuando era joven, tuve una intuición y a medida que han ido pasando los años y me han ido saliendo canas y arrugas he ido pudiendo pensar mejor e ir confirmando esta idea no solamente como una intuición teórica como fue en ese momento (alguien diría que las intuiciones teóricas no son intuiciones sino que son el decantado de pequeños pensamientos que precipitan). Esa intuición se pregunta por qué la historia de los sectores subalternos es dispersa y fragmentaria —y cuando se trata de las mujeres es doblemente fragmentaria—. Cuando se produjo, en 2008, el centenario del nacimiento de Simone de Beauvoir volví a leerla y me encontré con algo que me hizo pensar mucho en esta idea temprana que yo había tenido. Ella dice que las mujeres están dispersas entre los hombres; que las burguesas son solidarias con los burgueses; las proletarias con los proletarios; las blancas con los blancos y las negras con los negros. Esa idea que yo había tenido tiene que ver, en buena medida, con esto. Y cuando una pertenece a una tradición política que ha sido derrotada es mucho más difícil dar cuenta de qué fue lo que pasó.

Cuando en los años de 1960 y 1970 discutíamos sobre las relaciones entre feminismo y marxismo recurríamos habitualmente a alguien que para nosotras era casi una amiga, Alexandra Kollontai. Muchos años después, parece que Alexandra Kollontai no es demasiado conocida; Clara Zetkin un poco más y Rosa Luxemburg bastante más. Esto tiene que ver con que hemos perdido de vista cuáles fueron las relaciones y las articulaciones entre esas mujeres.

Luxemburg y Kollontai nacieron más o menos en la misma época, 1870. Probablemente, esa fecha a nosotros no nos diga demasiado como latinoamericanos aunque nos debería decir porque a finales del siglo pasado se consolidó en el país el proyecto burgués de fundación de la nación. Ese proyecto implicó también la llegada de miles de inmigrantes que eran el desecho poblacional de Europa. Sarmiento, que no era ningún sonso, pensaba que teníamos que traer gente para poblar el “desierto” (que no estaba muy desierto que digamos) y pensó que esas manos vendrían sin cabezas. Ese fue uno de los problemas: los que venían de la Europa hambreada venían con ideas propias que eran las mismas que discutían los socialdemócratas rusos, los polacos —como Rosa Luxemburg—, la socialdemocracia alemana, el partido socialista francés. En ese momento, nacía una clase —la obrera— y con ella, surgía un mundo nuevo que, según Kollontai imaginaba, iba a dar lugar a una nueva moral, la moral proletaria. Las mujeres de las que les quiero hablar hoy son mujeres con las que pienso, con las que me peleo, a las que leo, con las que dialogo, con ellas me pregunto cosas con respecto a las relaciones marxismo y feminismo. Además, estas mujeres llevaron a cabo una experiencia bastante particular y me parece que no es casual que se hayan constituido en interlocutoras para la generación de las décadas de 1960 y los primeros años de 1970, ya que fueron las protagonistas de un tiempo revolucionario.

1871 fue un período sumamente importante: el momento de la Comuna de París. En los momentos revolucionarios, los condenados de la tierra sueñan con tomar el cielo por asalto y, en ese impulso, sueñan sueños que permanecen en nuestras cabezas durante mucho tiempo. Yo les diría que una de las cosas que a mí me encantaría que pudiéramos hacer es volver a soñar esos sueños porque esos sueños nos conducen más allá del horizonte chiquito de lo inmediatamente posible. Nos hacen pensar que otra humanidad es posible, nos proveen de un pasado. Nadie puede pararse en el mundo si no tiene un pasado. Por eso, las clases dominantes nos quieren quitar nuestro pasado porque así como son los dueños de todas las cosas (como les hubiera dicho Walsh) también quieren ser los dueños de nuestros pasados. La única manera que tenemos para que nos sigan perteneciendo es traerlos al presente: recordar, releer, discutir, tratarlas y tratarlos como si estuvieran vivos, acá, como si pudieran decirnos cosas porque de hecho lo hacen y son pertinentes para este momento histórico.

Estas ideas que les cuento no son ideas mías porque todos y todas cuando pensamos lo hacemos con otros con quienes conversamos, con nuestros antepasados y antepasadas que nos hablan desde los libros. Ellos y ellas, a su vez, leyeron otros libros y llegan a nosotros gracias a esos traductores, a esos traedores y

traedoras que somos las profesoras y los profesores, esa gente que nos ocupamos de intentar que el pasado no se borre definitivamente para siempre. ¿Por qué me interesan particularmente Kollontai, Zetkin y Luxemburg?

Si yo les digo Lenin ¿hay alguien que ignore quién era Lenin? No. Lo que Lenin pensó y muchas de las ideas con las cuales asaltó el Palacio de Invierno en 1917 fueron discutidas con todas estas mujeres y con otras como su propia mujer, Nadia Krúpskaya, y con otra mujer menos conocida, Inessa Armand, que fue también su compañera y amiga de su propia mujer. (Esa idea de que los revolucionarios eran monógamos, que solo se ocupaban de hacer la revolución y no tenían sexo son ideas que se fueron instalando después, que procedieron de la fundación de un estado burocrático que se ocupó de borrar —no solamente intelectualmente— a los compañeros y compañeras de Lenin). Zetkin, la mayor de todas, nacida en 1857; Luxemburg, en 1870, y Kollontai, en 1872, fueron amigas de Lenin y compartieron con él el espacio de la socialdemocracia en tiempos de la Segunda Internacional. ¿Cuáles son las ideas fundamentales de estas mujeres y cuál es la singularidad de sus experiencias? Si bien pertenecen a un momento de la historia en el cual los revolucionarios cambiaban de países como de zapatos, también es verdad que el modo bajo el cual las personas pueden desarrollar sus ideas depende del lugar donde adquieran sus experiencias, la singularidad de esas experiencias, por así decir.

En el caso de Kollontai, es particularmente interesante traer a colación algunas cuestiones biográficas y también poner de relieve algunas de sus ideas respecto de las relaciones entre la lucha de clase y entre los sexos. La actualidad de estas ideas, expresadas en 1911, es verdaderamente estremecedora. Por otra parte, es una cuestión sumamente importante la forma en que elige titular su texto como la *Autobiografía de una comunista sexualmente emancipada* porque a veces pensamos las ideas comunistas como si fueran ideas sin sexo. Sin embargo, tanto lo involucran que, en un texto de 1911, Kollontai desarrolla una tesis que ha sido repetida por la tradición feminista de formas variadas y probablemente mucho más sofisticadas. Kollontai dice que la crisis sexual de ese momento es de las más profundas de la historia porque lo que ha sucedido con las relaciones entre los sexos es que han sido mostradas como si fueran un problema exclusivamente personal, como si fueran un problema privado y como si entre lo público y lo privado existiera una barrera.

Todas estas concepciones nos vienen a nosotros del momento en el cual nace la familia burguesa. Kollontai, como buena marxista, para hacer esta afirmación se asienta en *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, de Engels, un texto que había sido escrito no hacía mucho tiempo, en 1884. En ese texto se retoman

las investigaciones que había hecho Morgan en las que había demostrado que la familia monogámica no es la forma natural de la familia, sino que está ligada a la necesidad de transmisión de la propiedad privada y a la necesidad de controlar la sexualidad y la descendencia. El control de la sexualidad de las mujeres tiene consecuencias sobre la descendencia y, por más que suene evidente y muy repetido decirlo. Según Adrienne Rich, una feminista norteamericana muy interesante, la vida humana viene a este planeta de los cuerpos de las mujeres y este hecho hace del control de nuestros cuerpos y de nuestras vidas un punto nodal en la perpetuación de la dominación capitalista. Esto, que en otras tradiciones es llamado “biopolítica”, no es otra cosa que el desplazamiento del capital a otros terrenos de valorización.

Es importante mostrar cuan lúcido era Engels y cuánto lo era Kolontai, hacia inicios del siglo XX, cuando dijeron algo que muchos años después parecería una novedad. En 1995, cuando Carole Pateman, una teórica escribió un libro llamado *El contrato sexual* y todo el mundo en la academia abrió la boca. Las ideas más interesantes se suelen olvidar pero son relativamente sencillas. Y la afirmación de que las relaciones entre los sexos no son ajenas al conjunto de las relaciones sociales es una obviedad, pero parece que no lo es tanto, porque cuando pensamos en las relaciones sexuales solo imaginamos genitalidad o el vínculo amoroso con el que tenemos enfrente y no es así.

Esas relaciones sexuales están pautadas en función de la organización social y por eso Kollontai dice que la crisis contemporánea de las relaciones sexuales es la más profunda de la historia de la humanidad, porque está marcada fundamentalmente por una serie de cuestiones relacionadas con la sociedad burguesa, por el individualismo, por la idea de propiedad, por la dominación que durante siglos se ha ejercido sobre las mujeres y por la desigualdad entre los sexos. Todo esto hace que la crisis sexual actual tenga que ver con el intento de apropiarnos del alma del otro como consecuencia de la enorme soledad espiritual a la que conducen las sociedades individualistas y que hace que tengamos una única expectativa para emanciparnos: individualmente, a través del amor. La pareja nos va a salvar de todas nuestras desdichas y nos va a dar el cielo que no nos dan las relaciones sociales. En el mundo capitalista y, en ese período histórico específico, el capital mostraba su cara chorreando sangre y lodo, utilizando la expresión de Marx. Lo que aparecía como salvación era la idea del amor romántico pero si se une con la idea de propiedad sucede que lo que queremos con ese otro es un amor exclusivo, controlarlo, a la manera de la propiedad, de un modo tan profundo como nunca ha sido a lo largo de la historia:

Dos seres que ayer eran extraños el uno para el otro, hoy, únicamente porque les unen sensaciones eróticas comunes, se apresuran a poner la mano sobre el alma del otro, a disponer del alma desconocida y misteriosa sobre la cual ha grabado el pasado imágenes imborrables y a instalarse en su interior como si estuvieran en su propia casa (Kollontai, 1911).

La idea de fidelidad que nace con la burguesía no se limita a la cuestión física sino también a la psíquica: que el otro ni siquiera tenga pensamientos propios. Ese sentido de propiedad llega a un punto tal que queremos adueñarnos no solo del presente de los otros sino también de su pasado. Esa lógica rige las relaciones entre los seres humanos dentro de las sociedades capitalistas y la única manera de transformarlas será posible cuando nazcan relaciones nuevas, una sociedad nueva en la cual la moral proletaria pueda modificar los vínculos. Y, desde el punto de vista de Kollontai, la moral proletaria tiene que ser capaz de eliminar la doble moral que juzga a los hombres con una vara y a las mujeres con otra; capaz de considerar a los seres humanos como iguales en cuanto a la calidad de sus sentimientos, experiencias y dignidad; capaz de considerar la libertad entre los seres humanos. Esto tiene muy poco que ver con la idea que hemos ido armando a lo largo de nuestras formaciones e informaciones políticas con la moral revolucionaria, con la idea de una moral rígida y sacrificial. Lo que Kollontai proponía era la idea de un disfrute de la vida que no estuviera solo habilitado para los varones sino también para las mujeres. Por eso, ella en sus memorias señala que nunca había ocultado sus amores ni hecho de su vida amorosa un asunto clandestino porque consideraba que tenía tanto derecho ella como cualquier varón a tener la vida amorosa que le pareciera adecuada.

El texto, escrito en 1926, está lleno de tachones porque entre 1911 y 1926 había corrido mucha agua bajo el puente, en Rusia. En 1917, se había tomado el Palacio de Invierno. Kollontai formó parte del soviet de Petrogrado, formó parte de la dirección política de la Revolución Rusa; fue la Comisaria del Pueblo para los asuntos de la mujer; fue parte del grupo que con Lenin volvió a Rusia en 1905 en el famoso tren blindado. Estas ideas que expone Kollontai eran discutidas con Lenin y con otros camaradas; eran producto de la reflexión y de la experiencia colectivas.

Cuando se deja de pensar colectivamente, las ideas comienzan a depender de nuestra frágil memoria personal para conservarlas. Entonces, cuando las personas escuchan el nombre de Kollontai pueden recuperar, sólo en parte, los desafíos que ella planteaba en ese momento histórico: la eliminación de la doble moral, la eliminación de la desigualdad de las mujeres, el predominio del control y la idea de propiedad en las relaciones amorosas. Cuando planteaba todo esto, nos estaba pro-

poniendo un programa político-amoroso que todavía no se ha cumplido. Kollontai intenta ponerlo en práctica: después de la Revolución hubo una serie de avances concretos para las mujeres: la socialización del trabajo doméstico, la ruptura de la idea de la existencia de la familia monogámica e indisoluble, el derecho al divorcio (entre 1917 y 1933 existió, en Rusia, el derecho de divorcio). Con el stalinismo volvimos para atrás ¿qué será lo que liga al stalinismo con el conservadurismo moral?

Hay que considerar que todas estas ideas no son individuales. Kollontai, en ese sentido, era una privilegiada y tenía conciencia de sus privilegios porque pensaba que cuando una mujer avanza, abre un espacio para que otras lo hagan. Precisamente por eso, se toma el trabajo de escribir su autobiografía y por eso, su compromiso no solamente fue reflexivo en relación con las mujeres sino llevado a la práctica política, ya que tenía como interlocutor privilegiado a Lenin y a otras mujeres como Nadia Krúpskaya o Inessa Armand con quienes colaboró intensamente en el Programa de Educación de Niños y Niñas y en el Programa de Transformación de la Vida Cotidiana de las Mujeres. La Revolución Rusa no solamente se propuso la formación de los soviets o la administración obrera de las fábricas sino que se planteó transformar la vida entera de los seres humanos y una de las voceras de ese intento de transformación completa fue Kollontai.

Me interesa esta pensadora no solamente por sus ideas sino por su capacidad de entablar relaciones de complicidad con otras mujeres y me parece que es importante pensar que esta mujer formó parte, junto con Zetkin y Luxemburg, de la dirección de la Segunda Internacional. No sé si hoy, en las articulaciones internacionales, hay tantas mujeres como hubo en ese momento. No se puede pensar a Kollontai sin sus amigas y cómplices, Nadia Krúpskaya o Inessa Armand. Les debo una charla sobre esas tres cómplices tejiendo sus redes para transformar algo tan difícil como son las relaciones familiares. El propio Trotsky en algún escrito dice que fue mucho más fácil para los soviéticos tomar por asalto el Palacio de Invierno que transformar estas relaciones. La Segunda Internacional y Lenin eran un lazo invisible que unía a estas mujeres.

Tratemos de ubicarnos un poco en el debate histórico y sus diferencias en el terreno ruso y en el alemán. Después de la Comuna de París y a medida que el capitalismo se iba consolidando, se produjo la necesidad de que la clase obrera que, desde el punto de vista de Marx, encarnaba la contradicción viviente al capitalismo, sería capaz de transformar el mundo y no tenía nada que perder excepto sus cadenas. Esa clase se empieza a organizar y lo hace de manera diferente en función del desarrollo de las fuerzas productivas, en cada uno de los países de Europa. También lo hace en función de sus experiencias políticas, de las relaciones con

otros sectores subalternos y de las diversas estrategias y tácticas para enfrentar a las clases dominantes.

¿Cuál era, entonces, la singularidad de la clase obrera alemana? Los años de los que hablamos, hacia inicios del siglo XX, fueron en Alemania muy relevantes para una clase obrera que había logrado un alto nivel de organización sindical y que, desde esos nuevos espacios, había empezado a tener logros que garantizaban la construcción de lo que los socialdemócratas —entre ellos Eduard Bernstein y Karl Kautsky, que formaban parte de la dirección de la Segunda Internacional— consideraban un “mundo paralelo”. Ellos tenían mucho que cuidar porque un gremio bien organizado implicaba mover enormes masas de recursos, de obreros disciplinados. Y es en este momento que Bernstein, como les suele suceder a las personas, se le ocurre una idea que contradecía toda la tradición marxista y todos los litros de tinta que habían corrido hasta ese momento. La tesis que él desarrolla dice que en realidad el capitalismo se iría dulcificando e irían desapareciendo los antagonismos entre el capital y el proletariado y que eso permitiría, a través de la introducción de reformas, la construcción de un mundo mejor. Esa es la famosa tesis reformista de la socialdemocracia alemana. Basada en buena medida en que ningún otro partido socialdemócrata en Europa había logrado el grado de organización de la clase obrera y el grado de consistencia de los sindicatos que había conseguido la socialdemocracia alemana.

En ese contexto, se produce una experiencia que no hay que descuidar: en 1905, tuvo lugar la primera intentona de Revolución en Rusia. De ella surgirían el soviét de Petrogrado y el de Moscú y una serie de experiencias, como los procesos revolucionarios en Polonia y Lituania, que tuvieron lugar entre 1905 y 1907, de los que participaron Jogiches (hecho prisionero y deportado a Siberia en 1906) y la propia Luxemburg,

Bismark, que no era ningún lento, tomó una serie de medidas en contra de la actividad de los socialdemócratas, entre ellas, la promulgación, en 1878, de la Ley de Excepción contra los Socialistas, aprobada en octubre de ese año. Así colocó al Partido Socialdemócrata fuera de la ley y prohibió su periódico principal, *Vorwärts*.

Bernstein, Kautsky y la socialdemocracia alemana, en su conjunto, no querían arriesgarse a confrontar con Bismark; dado que habían logrado representación parlamentaria, preferían una política de acuerdos. Contra esa política de acuerdos se levantaba Rosa Luxemburg.

El lugar que Rosa ocupaba entre sus camaradas se puede ilustrar a través de una anécdota. En 1907, Kautsky que era amigo personal de Rosa, las invita a ella y a Clara Zetkin a su casa a almorzar. Ellas, que mantenían entre sí afecto, cama-

radería y complicidad, van a caminar y vuelven de su paseo con retraso. Entonces Kautsky jocosamente les dice “pensé que se habían muerto”. Rosa le contesta: “sí y cuando pongan la lápida dirá ‘Zetkin y Luxemburg. Aquí yacen los últimos dos hombres de la socialdemocracia alemana’”. Le estaba diciendo directamente al hombre más poderoso de la socialdemocracia que era un cobarde. Con este ejemplo, podemos ver que Luxemburg no era precisamente una señorita que gozara de las simpatías condescendientes de nadie.

Directa, irónica y firme en la defensa de sus posiciones, Rosa era, además, economista. Hoy pareciera que la economía es un asunto abstracto y exclusivamente de “números” pero, en la época en la que Rosa estudia, la economía discutía otras cosas bastantes más interesantes, como las características de la acumulación capitalista, entre otros temas. Precisamente sobre la base del estudio que hace Luxemburg de las características de la acumulación capitalista elabora esa tesis que no es solamente política sino también económica: solo a través de la revolución se cambiarán las relaciones sociales capitalistas. Esta idea ha sido recuperada no hace demasiado tiempo por algunos economistas y supone que las crisis cíclicas del capitalismo implican, de alguna manera, reeditar los periodos de acumulación originaria que se caracterizan por la crueldad; Marx lo dice de una forma contundente “el capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies hasta la cabeza”.

Rosa no podía, en virtud de esta concepción respecto del capitalismo, suponer como Bernstein que la llegada del socialismo se produciría por la vía de la reforma. Para Bernstein reformismo significaba una política del trabajo sistemático de reforma a través de la representación parlamentaria y de la organización de la clase obrera, en contraposición con la política que, “... tiene presente una catástrofe revolucionaria como estadio del movimiento deseado o reconocido como inevitable” (Bernstein, 1982: 316).

Ella pensaba en la vía revolucionaria, en que había que plantear el debate en el terreno de la política y la economía, no sólo en la participación política, sino en la ruptura con las relaciones de producción propias del capitalismo, a la vez que se negaba a ocupar el lugar que los varones del partido le había asignado: ocuparse de la cuestión “femenina” como si se tratara de un asunto menor, particular, un ghetto, por así decir. Por esto, en cierto sentido, dejó en manos de otra mujer con la que tenía una alianza profunda, Clara Zetkin, la construcción de la organización de las mujeres socialdemócratas. Se plantearon entre ellas una división del trabajo que no era “sexual”, sino producto de una perspectiva política compartida. Luxemburg tenía muy claro que ocuparse de las mujeres habitualmente conduce a

un ghetto donde sólo hay mujeres que hablan de mujeres. Los estudios de género están llenos de mujeres, que hablamos con otras mujeres y que nos preocupamos por problemas de “mujeres”. Me gustaría saber si los hombres piensan que el aborto, por ejemplo, es sólo un tema de mujeres, un asunto particular. Clara y Rosa señalaban, de manera permanente, la misoginia del movimiento obrero que, en muchos momentos históricos, nos ha visto como competidoras de los varones quienes han buscado que ellas fueran las proletarias del proletario y buscaban los nexos entre los problemas de las mujeres y los problemas de la construcción del socialismo para mujeres y varones.

Clara Zetkin tenía una postura acerca de la incorporación de las mujeres a la lucha que las ubica como “compañeras de”, “esposas de”. Esta mirada priorizaba la solidaridad interna de la clase obrera por encima de la idea de la solidaridad entre mujeres. La solidaridad de clase entre varones y mujeres proletarias apuntaba a la organización política, pues las mujeres crían a las generaciones futuras de proletarios para hacer la revolución, del mismo modo que su inclusión las afirma en su papel de compañeras de sus compañeros.

Una visión menos dulcificada aparece en el momento de la guerra. Entre 1914 y 1919 se desarrolló la 1° Guerra inter-imperialista. La socialdemocracia alemana, que tenía representación parlamentaria, votó los créditos para la guerra. ¿Quiénes se opusieron a los créditos para la guerra? Las principales opositoras fueron Rosa Luxemburg que escribió ese maravilloso texto que es *Junius* y Clara Zetkin. Esta última dice una cosa muy interesante y es que si los proletarios no se niegan a tomar las armas serán las mujeres las que tendrán que enfrentar a los proletarios.

Ellas, “los dos últimos hombres de la socialdemocracia alemana”, por parafrasear a Rosa, fueron capaces de criticar a la dirección de su partido, un partido cuyos dirigentes habían logrado hacer construcciones sumamente complejas y gozaban de un enorme prestigio entre los trabajadores alemanes. Kautsky, Bernstein, Bebel, aunque ahora parezcan nombres de gentes cuya memoria, por así decir, casi se ha extinguido, eran personas sumamente poderosas.

Rosa y Clara resistieron el encolumnamiento de la socialdemocracia alemana a favor de la guerra. Hubo muy pocos dirigentes que se opusieran a la incorporación de los proletarios al proceso de la guerra. La mayoría de la socialdemocracia cantó loas a la guerra inter-imperialista incitando al proletariado a participar en ella y a convertirse en carne de cañón. No fue el caso de los rusos porque aprovecharon esa coyuntura para tomar por asalto el Palacio de Invierno y para firmar, en 1918, la famosa Paz de Brest-Litovsk que les permitió consolidar el proceso revolucionario iniciado en 1917.

Les quería mostrar especialmente cómo, bajo estas condiciones históricas, ellas pensaban en la conquista de derechos para las mujeres; derechos que hoy pueden parecer mínimos, como el derecho a igual salario por igual trabajo, a la sindicalización, a la organización propia, a una serie de reivindicaciones que fueron tomadas tanto por Clara como Rosa y Alexandra y que van a ser las reivindicaciones que se consolidarán cuando se organice, en 1910, el II Encuentro Internacional de Mujeres Socialistas en el cual se consagra el 8 de marzo como Día Internacional de las Mujeres. También es importante señalar que tanto Clara como Rosa se opusieron sistemáticamente a la política reformista y conciliadora llevada a cabo por la socialdemocracia y que, en 1918, formaron el Partido Comunista de Alemania y organizaron el levantamiento de la Liga Espartaquista, de 1919, que le costó la vida a Rosa Luxemburg. Por su parte, Alexandra escapó a los procesos stalinistas al convertirse en diplomática en Noruega y Suecia y gracias a eso, fue una de las pocas sobrevivientes del grupo bolchevique original. Clara Zetkin atravesó distintos procesos y, en 1933, fue una de las pocas capaz de oponerse a la dirigencia del nazismo.

Estas revolucionarias, que pensaban que las mujeres teníamos que tener derechos, eran capaces de distinguir entre las reivindicaciones burguesas y proletarias. Este es un tema del mayor interés hoy, cuando parece que el feminismo/las feministas tenemos dificultades para ver los efectos de las desigualdades de clase en las vidas de las mujeres aunque, por una especie de causalidad permanente, las que mueren por abortos clandestinos son las mujeres de sectores populares. Aquellas mujeres tuvieron una vida activa, que vale la pena que recordemos porque forman parte de nuestra genealogía y porque se preguntaron cosas que siguen contando para quienes vivimos en el presente, forman parte a la vez de nuestro pasado y de nuestra identidad política actual. Es fundamental no perder este pasado rico, colectivo y con subjetividades densas como las de estas mujeres pues de ello depende que podamos erguirnos hoy. Para leer, para discutir, para pensar.

El debate

Sobre la concepción penalista

Respecto de cómo se delinea el derecho, responderé con un enfoque marxista. Marx señalaba en la *Crítica al Programa de Gotha* que el derecho que una sociedad tiene es el que esa sociedad puede producir; no es una cosa separada de las relaciones sociales en las cuales se gesta. Solamente en una sociedad emancipada habrá una forma de derecho que no sea el derecho propio de la burguesía. El

derecho penal es probablemente una de las formas en las que se puede percibir de manera más clara el derecho burgués. Con respecto a si los avances feministas van por ese lado, no creo que sea así: la ley 26485⁵³ no es “penal” es de prevención, erradicación y, en última instancia, de sanción y las medidas que toma no son medidas penales sino preventivas que apuntan a transformar la sociedad, a desnaturalizar la violencia en las relaciones intergeneracionales, a generar políticas públicas y responsabilidades en el Estado que no son solo penales. Cuando el Estado se convierte en Estado de seguridad persigue a los sectores subalternos con las policías. Ese Estado se condice más con las políticas neoliberales que con este tipo de leyes que son, por así decirlo, su mano izquierda. Estas leyes no son penales sino que son leyes que intentan mostrar que la violencia hacia las mujeres no puede ser una costumbre.

Por otra parte, respecto del tema feminicidio, el Código Penal castiga el asesinato. El problema pasa por que la muerte de las mujeres no han sido pensadas como asesinatos: “la maté porque era mía; ella era una cosa, es mi propiedad privada y tengo derecho a hacer con ella lo que me da la gana”. Que las mujeres seamos pensadas como no sujetos me parece peligroso. El hecho de que a un tipo se le den cuatro años de cárcel si roba algún bien y también cuatro años si “roba” la vida de una mujer con la que no está legalmente casado es un ejemplo de esto. A mí no me cae simpático ni el derecho penal, ni las cárceles, ni la policía, pero la verdad es que me parece que determinar que las mujeres somos sujetos humanos y no somos cosas, ni propiedad de nadie es la primera cuestión.

En cuanto al tema de la prostitución, el debate abolicionismo-no abolicionismo, la cuestión de la penalización del prostituyente, la vindicación de las mujeres en situación de prostitución como trabajadoras sexuales y su sindicalización no es una cosa que se pueda debatir como si fuera partido de fútbol. Pienso, en relación con la mayoría de tradición política del marxismo, que la prostitución es una forma extrema de explotación a los seres humanos. Creo que las mujeres en situación de prostitución, al igual que los proletarios no se venden a quien mejor les parece sino que lo hacen en condiciones que no eligen. De todas maneras, creo que las penalizaciones no llevan a ningún lado. Inventando leyes no vamos a transformar la sociedad. Lo que hay que hacer es lo que decía el viejo Engels, en 1884: decía que las relaciones entre los varones y las mujeres iban a cambiar el día en que no hubiera ningún varón dispuesto a comprar sexo, ni ninguna mujer necesitada de venderlo. Eso decía Engels y yo soy bastante engelsiana.

53 Ley Nacional de Violencia contra la mujer, sancionada el 11 de marzo de 2009.

Sobre la posibilidad de tratamiento legislativo del derecho al aborto

El derecho al aborto se relaciona, como bien lo vio nuestra compañera Dora Coledesky, con una demanda por la dignidad de las mujeres. El derecho que tenemos no a comportarnos como propietarias de nuestro cuerpo (existe todo un debate acerca de concebir a las mujeres como propietarias de sus cuerpos como si fueran una cosa) sino concebirnos a las mujeres como seres autónomos, seres capaces de decidir sobre la propia corporalidad y sobre esa capacidad que tenemos tanto de dar vida como de decidir no darla. Es una batalla cultural que hemos perdido parcialmente. La idea de vida como algo abstracto es lo que ha permitido pensar de manera equivalente la “vida” de una mórula a la vida de una mujer. Esta es la idea que la derecha ha instaurado como si nosotras fuéramos pro-muerte cuando, en realidad, las que mueren en estos eventos son mujeres reales. La “vida” deja de interesarle a la derecha en cuanto la mórula se convierte en un niño, o en un joven, entonces salen a pedir por la pena de muerte, o se desentienden.

El éxito de la derecha radica en su capacidad para intervenir sobre espacios que son de muy difícil acceso para las organizaciones de mujeres. Voy a relatar un ejemplo: en 2006, hubo en Mendoza una solicitud de aborto no punible para una niña de 12 años violada por el padrastro. El juez Germán Ferrer forzó a la niña a continuar el embarazo. A los 8 meses, fue sometida a una cesárea y como producto de eso nació otra niña. Le habían prometido a esa criatura el oro y el moro: educación, casa, protección... Por supuesto, no le dieron absolutamente nada. Al día siguiente que parió, se olvidaron de todo. La “vida” dejó de importarles porque era significativa mientras estaba en la panza de esa criatura, mientras esa criatura pudiera decidir no transformarse en una niña-madre.

Nosotras y nosotros no hemos logrado mostrar con suficiente fuerza hasta qué punto la derecha y las clases dominantes tienen por muy valiosa la “vida” mientras es una mórula o un embrión, pero cuando es vida humana concreta de seres humanos concretos que necesitan comer, vestirse, educarse, les deja de importar automáticamente. Es algo sumamente difícil de cambiar y creo aunque hemos avanzado muchísimo en la despenalización social no ha sido equivalente a la posibilidad de instalar ese debate en el Congreso de la Nación. Hay una mayor sensibilización en la sociedad respecto, sobre todo, de los abortos no punibles. Hemos conseguido instalar el apoyo cuando se trata de niñas y cuando han sido violadas y el requisito “demente o idiota” como dice la ley se ha borroneado un poco; basta con que sea una niña. Pero cuando se trata de mujeres adultas la cosa

es muchísimo más difícil. Allí empieza a jugar la doble moral, diría Kollontai, que sospecha de las mujeres “algo habrá hecho si se quedó embarazada” o “y bueno si le gustó que se lo aguante” y otras groserías por el estilo.

En efecto, hemos tenido un triunfo parcial a nivel de la sociedad civil; fuimos instalando que las mujeres no somos simplemente una incubadora sino sujetos humanos que tenemos capacidades de decidir sobre nuestros cuerpos y nuestras vidas. Pero que esa sensibilización a nivel de la sociedad, o la mayor conciencia de los varones respecto de su responsabilidad en la situación de embarazo y aborto, que son avances indudablemente, no implica que hayan encontrado una receptividad adecuada en la corporación médica, o en la corporación de abogados, o en los espacios de representación y decisión política. Así, a pesar de que hemos trabajado mucho, es un terreno incierto y no sé si se va a discutir próximamente. Sí ha sido un avance el hecho de que en este periodo de campaña electoral no ha estado presente la idea de que hablar de aborto es piantavotos y eso me parece que es una cuestión sumamente importante.

Cuando se producen procesos históricos de retroceso todo retrocede: nuestra vida cotidiana, las costumbres, nuestras formas de amar y los que primero retroceden son los pobres y los pobres. La dictadura se ocupaba de las mujeres de una manera prolífica. Había campañas publicitarias que repetían continuamente: “¿Qué está haciendo usted señora? ¿Dónde están sus hijos?” porque se supone que las responsables de los hijos son las mujeres y que son la propiedad de los varones. Esta idea de “pertenencia” es una cuestión que necesita muchísimo trabajo de debate, de reflexión, de poner en cuestión nuestra forma de vivir y de pensar el amor o la relación con los hijos, que suelen ser significados como la “propiedad” del padre o el terreno de apropiación de la madre. Cuando Engels pensaba que la organización de la familia monogámica era absolutamente nefasta tenía razón. La familia nuclear supone la disolución de los lazos comunitarios: la idea de los hijos como propiedad, las mujeres como posesión y el padre como patrón. La familia burguesa aislada es la mejor forma de la desprotección porque, en realidad, no hay ninguna familia que pueda cargar con el conjunto de los problemas sociales de manera aislada.

Sobre las conquistas de derechos para mujeres y de sectores LGBT

A partir de las Conferencias Internacionales sobre Mujer, Paz y Desarrollo existe un nuevo escenario internacional de derechos, primero para las mujeres y ese escenario internacional incidió sobre los estados nacionales. Los organismos

internacionales proponen una serie de objetivos, como por ejemplo los llamados objetivos del milenio, que contemplan avances legales. Pero estos adelantos no se traducen inmediatamente en conquistas sociales efectivas, pues estas están relacionadas con la democratización de las sociedades. Lamentablemente, los avances legales no se condicen con mayor democratización, es decir, hay más derechos, pero convertidos en privilegio. Como Rosa, no puedo dejar de pensar que tenemos que transformar el mundo, que es nuestra obligación pero, al mismo tiempo, como Gramsci, en situaciones de derrota, soy horrendamente pesimista. Entonces creo que estos derechos se van a transformar en privilegios en razón de la clase y de la etnia y que difícilmente podrán ser derechos efectivamente garantizados. Todo esto se ve agravado por el papa argentino que es un conservador espantoso, además de ser responsable de la desaparición de curas de su propia orden. Toda este relato jesuítico acerca del nuevo papa, esta idea de que toma mate, de que es nacional y popular me parece que es una construcción de las ganas que tenemos de que este señor no sea lo que es, es decir, una moneda de recambio de la iglesia católica en un momento de su máximo desprestigio. Probablemente, esté dispuesto a producir algún cambio respecto de la corrupción dentro del Vaticano, pero no creo que vaya mucho más allá de eso. En realidad, capitalismo y corrupción son el matrimonio mejor avenido. Los avances legales no van a traducirse en derechos efectivos para los seres humanos. El capitalismo en sus crisis lo que produce es más desigualdad.

Sobre los medios masivos de comunicación y la inclusión de la mujer

El hecho de incluir a las mujeres en el lenguaje es una inclusión mezquina pero es una inclusión. Los avances legales ponen una frágil barrera a la brutalidad del dominio directo y a la explotación brutal. Claro que es frágil e insuficiente, porque en el medio está la vida humana de cada uno/a. Sin embargo nosotras necesitamos, aunque sea frágil, débil y mínima, la protección del derecho, la inclusión en las palabras, aunque sea mínima.

El tema de los medios amerita una reflexión. En un libro maravilloso de Fredric Jameson habla sobre las formas del posmodernismo como la lógica cultural del capitalismo tardío. Allí Jameson logra poner el punto en el eje de la cuestión: en esta fase del capitalismo lo que se ha producido es una suerte de “impalpabilización” de la fuerza del capital, una indiferenciación de campos, de manera tal que la economía llegó a superponerse con la cultura, que todo, incluidas la producción

de mercancías y las altas finanzas especulativas se ha vuelto “cultural” y la cultura pasó a ser profundamente económica u orientada hacia las mercancías. Entonces, eso que aparece simplemente como un asunto “meramente cultural” tiene una enorme fuerza material.

En nuestro país, se nota claramente y es por eso que es tan problemático el asunto de la propiedad de los medios de comunicación y su democratización.

Los medios de comunicación siguen siendo brutalmente sexistas precisamente porque se instala, en ellos, la lógica de mercancía. Las mujeres somos mercancías que “servimos” para vender otras mercancías y esta lógica que ata el cuerpo de las mujeres a la lógica de la mercancía es sumamente difícil de desarmar. Hoy, el eje sigue siendo el mismo que cuando Kollontai decía que el problema era la articulación entre políticas sexuales (por decirlo en términos contemporáneos) y lógica capitalista. Kollontai desde ese pasado nos ayuda a pensar el presente. Cuando cambian las formas de organización social se modifican las formas de relación sexual y ese cambio se relaciona con la profunda conversión en mercancía de los cuerpos de las mujeres y con su plasmación como mercancía en el espacio de los medios de comunicación.

Al mismo tiempo, y paradójicamente, esto de la corrección política en el lenguaje, por lo menos, nos ayuda a reclamar cuando nuestros cuerpos son solamente un trasero y cuando solamente hay un modelo de “mujeridad” que nada tiene que ver con las mujeres reales, sino con un molde plástico.

Bibliografía

- BEAUVOIR, Simone de. *El segundo Sexo* (1949). Buenos Aires: Sudamericana, 1999.
- BERNSTEIN, Eduard. “Tesis sobre la parte teórica de un programa partidario socialdemócrata”. *Socialismo. El revisionismo en la socialdemocracia*. México: Siglo XXI, 1982.
- COLEDESKY, Dora. “La larga marcha de las mujeres por su libertad y su autonomía”. *Revista Reunión*. (Julio de 2000). *Blog Mujer Rebelada*. Web. 10 de julio de 2014.
- ENGELS, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), Buenos Aires: Luxemburg, 2007.

- GRAMSCI, Antonio. “Apuntes sobre la historia de las clases subalternas. Criterios metodológicos”(1932-1935). *Antología*. México: Siglo XXI, 1986.
- JAMESON, Fredric. *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*. Buenos Aires: Manantial, 1999.
- KOLLONTAI, Alexandra. “Las relaciones sexuales y la lucha de clases” (1911). *Alexandra Kollontai: Los fundamentos sociales de la cuestión femenina y otros escritos*, Tamara Ruiz (ed.). *En Lucha* (2011). Web. 10 de julio de 2014.
- LUXEMBURG, Rosa. “The Junius Pamphlet” (1914). Luxemburg Internet Archive (marxists.org). Web. 10 de julio de 2014.
- _____. “Women’s Suffrage and Class Struggle” (1912). Luxemburg Internet Archive (marxists.org). Web. 10 de julio de 2014.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. “La llamada acumulación originaria”. *Obras Escogidas*, tomo II. Moscú: Progreso, 1974.
- MARX, Karl. *Crítica del Programa de Gotha*. Marxists Internet Archive. Sección en Español. Web. 10 de julio de 2014.
- PATEMAN, Carole. *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos, 1995.
- RICH, Adrienne. *Nacemos de Mujer*. Barcelona, Cátedra, 1986.
- ZETKIN, Clara. “The Duty of Working Women in War-Time” (1914). Marxists Internet Archive (marxists.org). Web. 10 de julio de 2014.
- _____. “Only in Conjunction with the Proletarian Woman will Socialism be Victorious” (1896) Marxists Internet Archive (marxists.org). Web. 10 de julio de 2014.

Rosa Luxemburgo⁵⁴

Luis Mattini

Rosa Luxemburgo (1871- 1919) vivió en el período de entresiglos entre el siglo XIX y el XX; fue una intelectual, de los más grandes intelectuales que tuvo el socialismo científico. Probablemente desde el punto de vista de su formación y de su inteligencia, se trate de la personalidad más descolante después de Marx. Yo creo que fue superior a Engels, el gran amigo de Marx.

Rosa y el Che tienen en común que fueron los únicos que se animaron a discutirle a Marx. Para dar una idea de su coraje, de todo su talento es interesante resaltar que esta mujer, nacida en un pueblito de Polonia, un protectorado del zarismo, judía, en una región del mundo donde el antisemitismo era especialmente feroz, se traslada a Varsovia para estudiar. Hay en ella, desde niña, una búsqueda de algo. Se caracteriza por querer romper la estrechez del medio que la rodeaba, en todo sentido, incluso su defecto físico, que se debió a una mala praxis médica. Tenía un defecto en una pierna y los médicos la vendaron mal y al final le quedó una pierna más corta. Ella trata de disimular con legítima coquetería. Toda la vida trata de mantenerse erguida. Lo que sufre en realidad es la chatura del medio donde vive, la chatura de una comunidad cerrada y, al mismo tiempo, perseguida, tratada como diferente. Se va a Suiza, lo cual era escandaloso que una mujer sola se fuera a estudiar sola. En Suiza conoce el gran amor de su vida que fue Leo Jogiches; era un amor muy apasionado y contradictorio. Leo era una especie de segundo Lenin, un personaje que en la historia está un poco olvidado. La diferencia con Lenin es que no tomó el poder, no pasó a la historia. Leo era un revolucionario nacido en Lituania, polaco ruso, que luchó toda su vida contra el zarismo, un marxista muy

54 Conferencia de Luis Mattini en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam el 10 de Septiembre de 2001.

sui generis, por así decirlo. Leo tenía con Rosa una relación de amor, pero también una relación de cierto paternalismo porque desde el punto de vista intelectual, de su capacidad de arengar a las masas, Rosa lo fue superando, en definitiva Rosa, terminó siendo un cuadro muy superior a él.

Ella va De Suiza a Alemania, luego a Berlín porque en Alemania estaba el centro del socialismo mundial, ahí están todos los cráneos de la socialdemocracia alemana; todos se concentraban en Berlín. Termina sus estudios con notas brillantes, por eso le dicen la doctora, doctora en Ciencias políticas, una de las carreras que había emprendido en Alemania. De entrada se destaca en dos aspectos fundamentales: una aguda inteligencia y una formación muy sólida. Si una Universidad alemana era dura, en un mundo tan machista, a ella le cuesta el doble que al varón. Eso es algo que hay que tener siempre en cuenta. Tanto es así que se destaca de tal modo, que la designan secretaria de redacción del Diario de la socialdemocracia alemana, a los 23 o 24 años. Además era la primera mujer que llegaba a una posición semejante y con la burla de los intelectuales alemanes que decían: “Ahora la política va a tener faldas”, porque ella era la que daba la línea como jefa de redacción. Su enemigo principal dentro de la socialdemocracia es Bebel; otro de sus contrincantes, que también fue su maestro, es Kautsky. Ella era muy amiga de la mujer de Kautsky, una relación complicada.

El otro elemento para destacar de la personalidad de Rosa es la fogosidad de su discurso; era una oradora de masas, catequizaba a las masas, una oradora excepcional. En esa época, fueron oradores excepcionales Troski, un orador de primera línea y algunos líderes de la socialdemocracia alemana. Rosa tenía esa capacidad de poder arengar y convencer con su discurso; ponía la sangre en todo lo que hacía.

Recomiendo la película *Rosa Luxemburgo* dirigida por Margarethe von Trotta estrenada y premiada en Cannes, en 1986. Allí se ve con bastante claridad este panorama relativo a su biografía, necesario para caracterizar su personalidad. Es interesante, además, porque está realizada con textos tomados de sus cartas y de los diarios que llevaba. En ellos, ella manifiesta sus grandes dudas, es decir, era una persona que estaba convencida del triunfo del socialismo mundial, absolutamente convencida, pero tenía otras dudas, incluso en cuanto a su papel personal.

Me interesa también que veamos otros rasgos que no eran tan comunes en la época, como personaje, como pensadora, organizadora del socialismo. Sobre todo, porque han quedado ocultos en la historia, fundamentalmente debido a que Rosa no tomó el poder. Los que tomaron el poder escribieron la historia y como Rosa no tomó el poder no pudo escribir la historia, han quedado ocultos como el caso de

Leo que fue un gran revolucionario pero se perdió en la historia, casi nadie sabe de este lituano, extraño.

El primer aspecto es su permanente inconformismo. Ella no se duerme en los laureles; el segundo, su implacable crítica a los compañeros. A los de la socialdemocracia alemana los hace pedazos. Las cosas que le dice a la socialdemocracia alemana son de una claridad y una visión del futuro notables, incluso en sus posiciones más radicales. Hay una contradicción interesante en ella, interesante porque tiene que ver con esta historia de que esta mujer, como Gramsci, fue considerada, en los últimos 15 años, como un ejemplo de alguien que previó todo lo que iba a pasar, no le llevaron el apunte y pasó. Hace una década que se la viene rescatando de esa ubicación en la derecha que se le había adjudicado: ella fue la que le dijo a Lenin que estaban mal las cosas, como que hubiera sido una reformista, moderada, es decir, la imagen que se daba de Rosa era de moderada, que siempre puso moderación en todo. En realidad, de moderada no tenía nada. En realidad, ella pensaba que los caminos de la revolución eran otros, pero de moderada no tenía nada, era una marxista radical.

Su falta de dogmatismo constituye otro rasgo muy importante de su pensamiento. Aunque estuviera equivocada en sus ideas, no se movía por dogmas. Ella, por un lado, era una expresión intelectual muy sólida del marxismo del siglo XIX, con gran confianza en el futuro del socialismo de la humanidad. Estaba segura de que detrás del capitalismo venía el socialismo; sin embargo, plantea una cantidad de cuestionamientos a la teoría economicista del progreso, incluso se manifiesta con una definición que le hace ver que siempre el futuro tiene un objetivo, un ideal donde uno va a cumplir el socialismo. Pero ese camino nunca está muy trazado, ese camino no se lo puede trazar, planificar en programas y esa es su pelea principal con la socialdemocracia incluso con Lenin. Y es una contradicción porque por un lado ella está muy sólida en la formación de un marxismo rígido y, por otro lado, también tiene mucha fuerza, un rechazo brutal, apasionado a todo lo que es el nacionalismo, pero no solo visceral sino racional. Dice que el nacionalismo es una cáscara; que lo importante en una sociedad son las relaciones sociales, lo demás es una cáscara. Por esa razón, al llegar la primera guerra mundial es la primera abanderada contra la guerra. En la historia, Rosa Luxemburgo ha quedado porque fue la gran polemista con Lenin, porque se atrevió a criticar a Lenin desde lo revolucionario, porque otros criticaron a Lenin pero desde la derecha. En ese sentido, es interesante porque es fiel a su temperamento y a su concepción de la vida y de la historia; porque ella empieza a discutir con Lenin mucho antes, cuando este escribió el *¿Qué Hacer?* En ese texto, Lenin define cómo debe ser un partido revolucionario: ultra centralizado, con un

comité central, con la ideología que llega al partido por medio de los intelectuales revolucionarios, es decir, define el modelo de los partidos bolcheviques y que luego adoptaron los partidos comunistas en todo el mundo. A Rosa Luxemburgo le piden un artículo sobre ese tema (porque les recuerdo que todos estaban en la Segunda Internacional Socialista; eran socialdemócratas los rusos, los alemanes, todos y compartían la Internacional). Ella critica ese modelo de arriba abajo, plantea que el esquema de Lenin puede servir para tomar el poder, como un estado mayor, en un estado de insurrección, pero eso corta toda posibilidad de creatividad en el pueblo que tiene que hacer la revolución y, sobre todo, tiene que derrotar a la burguesía para construir el socialismo. Hace, a su vez, una defensa apasionada de lo que Lenin critica; es decir, ella hace una defensa de la libertad de crítica dentro del partido y de la libertad de prensa. Lo hace con algunas observaciones muy agudas, por ejemplo, dice: “la libertad es siempre libertad para quien piensa distinto”. Es un concepto interesante porque la libertad para quines piensan igual ¿Qué sentido tiene? No lo dice movida por un fanatismo de justicia, ni por un espíritu liberal sino porque todo lo que puede haber de instructivo, saludable, purificador en la libertad política depende de libertad y pierde toda eficacia cuando esa libertad se vuelve un privilegio. Ese es un pensamiento muy profundo para la época y para esta y todas las épocas, que no tiene nada que ver con el concepto liberal de la libertad, que es la libertad de mercado. Ella plantea: “para qué queremos la libertad entre nosotros si pensamos igual; la libertad es para el que piensa distinto, sino está de más”.

Luego, con respecto a la idea de programa del socialismo, ella no es, digamos, futurista. Cree en el futuro del socialismo, está convencida totalmente; pero cree que no se puede planificar y tiene que ver con la crítica a la idea de un partido o un movimiento que lo prevé todo, que lo calcula todo, que sabe todo lo que va a hacer. Dice “la realización práctica del socialismo como sistema social, económico y jurídico es algo que se pierde completamente en las nieblas del futuro”. Es decir, lo tenemos que realizar andando, es el poema de Machado, se hace camino al andar. Dice; “el sistema social socialista será, y no puede dejar de serlo, un producto histórico nacido de la escuela misma de la experiencia en la obra del devenir de la historia”. Tiene que ser construido, creado, inventado a partir de la experiencia de la vida. No puede deducirse el socialismo de las leyes del capitalismo. Lo que ocurrió en la historia del siglo XX: el socialismo que se construyó en la Unión Soviética y en todos lados, justamente con las leyes del capitalismo. Me refiero a las leyes industriales, jurídicas, con la apropiación por parte del pueblo de la propiedad privada pero con las mismas concepciones jurídicas del capitalismo. En este sentido fue una premonición notable.

Esta es la primera crítica a Lenin. Se enfrenta con él por izquierda; después inmediatamente se enfrenta con Eduard Bernstein.⁵⁵

Hay que ubicarse en la historia. Ella dice: hace 40 años que tenemos paz, lo cual en Europa era un récord. También reconoce que eso es en Europa, dado que en el resto del mundo no era así. No solo había paz en Europa después que Bismark hizo el estado alemán, después que derrotó a Francia en 1870, sino que había tal prosperidad capitalista que, cuando comienza el siglo XX, parecía que el mundo iba a ir hacia un estado ideal. Piensan que ese va a ser el siglo del socialismo debido al estado de prosperidad capitalista notable y entonces surge Bernstein que es el ala derecha del partido socialista alemán y de la socialdemocracia internacional que plantea que se puede hacer el socialismo por la vía de la reforma. Entonces Rosa le sale al encuentro con un trabajo teórico de los más poderosos que conoce el marxismo revolucionario en el cual le demuestra por qué no es posible el socialismo por la vía de la reforma. Se trata de un trabajo muy conocido llamado “Reforma y revolución”, o algo así. En él, le pega a Bernstein por la derecha, así como se pelea con Lenin por la izquierda, por decirlo de algún modo.

Más adelante tiene un conflicto con los polacos. Ella es polaca, entonces para que la acepten como ciudadana alemana tiene un casamiento ficticio, se hace alemana. Nació en Polonia, pero ella es internacionalista hasta la médula, rechaza ser judía, rechaza ser polaca, alemana, incluso rechaza ser mujer en el sentido de división con el hombre; es persona, por eso la critican, en determinado momento, porque no se ocupa del problema de las mujeres, sostiene que no hay que dividir entre hombres y mujeres; rechaza toda división en la humanidad, solo considera la división entre burguesía y proletariado, entre explotadores y explotados. En ese momento, tiene un conflicto muy grave con los polacos, que mantienen esa lucha eterna contra los rusos por la liberación nacional. Su pelea se debe a que los polacos tienen dos partidos socialistas: el de los judíos a quienes ella considera peor todavía porque es un grupo muy chico y el partido polaco que incluye en su programa la lucha por la liberación de Polonia. Entonces, forma un partido socialista con este último, forma un partido internacionalista. Ahí se desata un conflicto: en Polonia, ella no es demasiado popular porque lleva un planteo que es antinacionalista. A pesar de ello, cuando se da la revolución rusa en 1905, se va con Leo a participar de la revolución en Polonia y las dificultades que tiene son de ese tipo; se juega, la

55 Eduard Bernstein (1850-1932), alemán, de origen judío, perteneciente al SPD (Partido Socialdemócrata Alemán), es considerado el padre del revisionismo y uno de los principales fundadores de la socialdemocracia.

meten presa, la liberan porque alguien pagó la fianza, porque en Alemania tenía un prestigio tan grande que desde allí la protegían. En ese aspecto, también está peleada con todo el mundo por su visión internacionalista tan consecuente, total podría decirse. Luego cuando termina la polémica con Bernstein contra el reformismo, Rosa empieza a visualizar las crisis. La prosperidad empieza a deteriorarse y comienza a anunciarse la primera guerra mundial. En el advenimiento de la Primera Guerra Mundial, es el momento más fuerte de su vida. Los alegatos que hizo esta mujer podrían haberle costado el fusilamiento por parte de los alemanes. Los alegatos contra la guerra, que eran los mismos que hacía Lenin —ahí coincidía con Lenin y con la izquierda de la social democracia— eran de gran apasionamiento. Por ejemplo: “la guerra es posible porque los obreros la permiten, si los obreros no quieren ir a la guerra no hay guerra.” Parece un planteo medio infantil, un tanto simplista pero era muy profundo teniendo en cuenta el poder que tenía la socialdemocracia alemana y también la francesa. Nosotros siempre hemos expresado la traición de la social democracia europea a la clase obrera europea y al mundo y al socialismo: fue votar los créditos de guerra para que cada país se armara en contra del otro. Los alemanes contra franceses. Siempre dijimos eso, pero lo que nunca se dijo con suficiente claridad y que tiene vigencia actual es que la causa de la guerra no era que la socialdemocracia volvió chauvinista: los tipos estaban formados en un marxismo internacionalista; no es que tenían sangre alemana y los otros sangre francesa, era una época en que el nacionalismo era un invento reciente europeo, del siglo XIX, era una cáscara, entonces siempre ha quedado en la historia que el responsable de la guerra era el chauvinismo alemán, o el chauvinismo francés. El argumento fundamental de los socialistas era que Alemania, por ser más desarrollada, por ser más culta, tenía por misión liberar a Rusia; por eso, la guerra que hace contra Rusia era para liberarla del zarismo. Al mismo tiempo, los franceses planteaban que había que liberar a Europa del Imperio alemán, como si los franceses no hubieran sido imperialistas. Todos los países que participaban en la guerra eran imperialistas: Inglaterra, Francia, Alemania, Rusia y, en cada país, la socialdemocracia argumentó que la misión de ese país era liberar a los otros del imperio, los alemanes del imperio ruso, los franceses del imperio alemán que amenazaba Europa y así sucesivamente. El argumento se da en el marco de la crisis económica, que es la que produce la guerra en última instancia. La guerra es una consecuencia de la crisis económica. A las contradicciones, a la lucha por las colonias, se agrega el deterioro económico y, por supuesto, aparece el chauvinismo de parte de la derecha agitando lo nacional, la bandera nacional, etc. En todos los países, se da la socialdemocracia. Se une el otro elemento: una cobardía política

para enfrentar al mundo, para enfrentar, en cada país la oposición a la guerra aunque se lo acuse de traidor a la patria por parte de los sectores chauvinistas. A ello se suma el convencimiento de cada parte de que iba a ganar la guerra. Rosa dice “el marxismo de usted está cada vez más blandito”. El nivel de vida era muy bueno, Rosa cuando estudia en Zurich, cuando llega a Alemania está viviendo en una pensión muy modesta y ella con el sueldo de funcionaria del partido vive como una pequeña burguesa como vivían todos, es decir la social democracia vivía muy bien y esas comodidades tampoco las querían perder los dirigentes socialdemócratas de los distintos países y cada uno estaba convencido de que su país ganaría la guerra. Entonces pensaban “ganamos la guerra y adelante”. Esto fue muy fuerte en ella y, por supuesto, en este aspecto estaban juntos con Lenin y toda la izquierda de la socialdemocracia de denunciar la guerra.

Para poder comprender la situación pensemos cuando nosotros tuvimos la experiencia de Malvinas, cuando nadie se atrevía a decir: “paren esa guerra”, aunque las comparaciones parezcan disparatadas, permite ponerse en el lugar a través del tiempo.

La otra polémica grande que tiene y que ha quedado en la historia de Rosa Luxemburgo es cuando la guerra ya está prácticamente definida pero, se prolonga, en esas trincheras, meses y meses. Luego estalla la segunda revolución rusa, la de 1917, la revolución bolchevique, primero la de febrero y luego la de octubre y por primera vez realmente, una revolución proletaria que toma el poder, después de la comuna de Paris del siglo anterior. Entonces cuando estalla la revolución bolchevique y ese núcleo de hierro de Lenin, Troski, etc. toman el poder, Rosa tenía la vieja polémica acerca del partido bolchevique chico, centralizado etc. pero, al mismo tiempo, les hace una serie de críticas. Ella defiende la revolución pero les hace, al menos, tres críticas (dos pueden ser discutibles). Primero les critica a los bolcheviques la autonomía de las naciones. Ustedes saben que cuando toman el poder, el primer decreto fue la paz, el segundo la autonomía a todas las naciones, o sea, a todas las repúblicas que estaban oprimidas por el imperio zarista como Lituania, Estonia, Polonia, etc. y ella tenía un cosa terrible contra el nacionalismo y les dice: “ustedes que le dan la autonomía serán los que van a reventar a la revolución en el futuro” y efectivamente se cumplió, porque cuando llegó la amenaza de la invasión alemana tuvieron de aliados a todos esos países que habían sido oprimidos por el Zarismo. Ustedes saben que el nacionalismo ucraniano y otros fueron peor que la misma invasión nazi, pero lo que Rosa no tiene en cuenta es que la autonomía era, en ese momento, muy importante para ganarse la voluntad de esos pueblos hacia el socialismo. Era una cuestión de táctica política. Ella decía: “ya que el desarrollo

hizo un gran imperio, socialicemos el gran imperio en vez de desmembrarlo”. Podemos hacer una mala comparación: era Bolívar hablando de América Latina, con la diferencia de que acá no había naciones y allá eran todas naciones, es decir, ella piensa que es mejor un socialismo en un gran imperio que grupos fragmentarios. Esa era una cuestión de táctica política del momento.

La segunda gran crítica que le hace es cuando los bolcheviques les entregan la tierra a los campesinos. Ella cree que estos, teniendo la propiedad en forma cooperativa de la tierra, son pequeños capitalistas y van a reproducir el capitalismo. Esto era sabido por Lenin, de hecho, había escrito que la producción agrícola cooperativa genera capitalismo permanentemente. Lo que Rosa no comprende en esto es que si la revolución no hubiese concedido esto, los campesinos no hubieran acompañado a la revolución. Yo creo que Lenin en esto tenía razón, de hecho, así se demostró porque al entregar la tierra a los campesinos se logró la unión obreros-campesinos que era necesaria para concretar la revolución. Es una contradicción porque para lograr la revolución se necesita un aliado que, además, lleva el pichón del capitalismo metido adentro. Es un momento de contradicción en la historia en la que ella se enfurece con Lenin por eso y ahí queda esa polémica.

El tercer aspecto que ella critica a Lenin, Troski, etc., siempre en el marco de la revolución, es la falta de libertad. Este es el aspecto más acertado de su crítica, porque ella no le cuestiona están tomando el poder, asaltando el palacio de invierno. En ese momento, hay un desorden total en toda Rusia, hay que derrotar al enemigo con toda energía, hay que ejercer una violencia que es indispensable. Incluso el discurso que habla de violencia revolucionaria dice que es infinitamente menor que todas las muertes producidas por el hambre y la miseria que el sistema capitalista había generado. Yo diría que es lo mismo ahora: una revolución violenta sería menos sangrienta que el sufrimiento de todos los días provocado por el capitalismo. Ella se asusta de que se hayan tenido que tomar medidas extremas de violencia e incluso que, en determinado momento, hayan tenido que prohibir los demás partidos o tomar medidas dictatoriales, como fue la revolución rusa, sino que hay una expresión popular que es la que más se adapta a su pensamiento que dice “no hacer de la necesidad virtud”, o sea, esto que nos vimos obligados a hacer como fusilar gente, tomar prisioneros, cortar la libertad de prensa, es decir, todo lo que significa la represión en la revolución no convertirlo en una virtud. Fue una necesidad en determinado momento, terminada esa circunstancia, comencemos a dar libertad de prensa, etc. Institucionalicemos un socialismo con libertad.

En la historia del siglo XX, la necesidad se hizo virtud y no solo eso sino que se escribió como doctrina más allá de la experiencia rusa, lo cual no fue admitido

por muchos marxistas entre los que me incluyo. La necesidad de un partido único o la falta de libertad de prensa puede admitirse —según mi opinión— siempre que haya un sistema democrático distinto al que nosotros conocemos que es la democracia burguesa, que podrán ser los soviets o lo que sea, pero lo que no se puede admitir es que no haya libertad de prensa, libertad de asociación., etc. Todas esas libertades que se venían luchando durante toda la época del zarismo se llegan a conquistar en un período democrático y el socialismo las tendría que haber garantizado aún más y no menos. Ese fue el déficit esencial del socialismo del siglo XX, y, en ese sentido, quiero rescatar la idea de Rosa: “no hacer de la necesidad virtud” porque si hay un momento —como también lo hubo en la revolución de mayo y en toda revolución— que es violento, sangriento, terrible, una vez derrotado ese enemigo inmediato, la sociedad se debe sentir libre. Esta idea no responde a una visión idealizada del mundo, Rosa insiste mucho en que todos somos iguales, que la libertad existe, es decir, no solo por cuestiones de ética sino por cuestiones de creatividad: si no hay libertad no hay creatividad. Si el partido es el que decide todo, o el Estado, o la escuela, o el profesor, o el dictador o el que sea decide, se corta la creatividad. Eso sí que lo hemos vivido en el siglo XX, por ejemplo, la reconocida eficiencia alemana quedó reducida a la más ineficiente república; a la falta de creatividad.

Rosa pasa gran parte de la Primera Guerra Mundial en prisión. La encarcelan por prevención, cuando tiene la polémica con los bolcheviques. Cuando sale en diciembre de 1918 es el momento en que Alemania pide un armisticio. Alemania está capitulando; están todos contentos pero la resultante de esa capitulación es que la izquierda de la socialdemocracia, que es el Partido Espartaquista, que ella funda con otros izquierdistas sufre todo el desencanto de lo que fue la traición de la social democracia, de la derecha. Cuando se da la capitulación queda una social democracia de derecha y la izquierda, los espartaquistas y otros socialdemócratas. Al declarar la república, estos tienen una gran cuota de poder y con todo el ejército que viene desmovilizándose de los frentes, los espartaquistas lanzan la insurrección. Es un momento de gran desorganización, era un caos total y los únicos que no había perdido su organización eran las fuerzas armadas con su organización militar y la social democracia que había agarrado el poder. Rosa se niega, considera que no están las condiciones para la insurrección, pero como sus compañeros van, cuenta la historia, el partido está con la revolución, ella se queda en Berlín y ocurre lo que ocurre.

Respecto de sus previsiones, muy claras en sus escritos, resulta muy interesante cómo sigue la historia después de su muerte. A ella la matan el 15 de enero de 1919. Después se estabiliza un poco la situación política, se arma una

investigación y se descubre quién fue el asesino. Este movimiento espartaquista, o sea, la izquierda comunista alemana, que luego es el Partido Comunista alemán, en el año 1921, pasa a ser parte de la III Internacional. Sigue con estos impulsos, entre 1919 que estalla la revolución y 1922, en que en Alemania hay, al menos, cinco alzamientos insurreccionales. Todos fracasan, uno detrás de otro porque ya viene envenenada la situación por lo mismo que había denunciado Rosa. Todos van al fracaso sistemáticamente, en gran parte, debido al estado de la población de un país que perdió la guerra, con crisis económica cada vez más grande. En ese momento, empieza a aparecer el nazismo. Estos acontecimientos son fundamentales para entender cómo nació el nazismo; son fundamentales en la historia de Alemania y la historia de Alemania es la historia de Europa y la historia de Europa es nuestra historia, en el sentido de que en el siglo XX, nos condicionó a todos, de una manera u otra, a gusto o a disgusto. Todo se decidió ahí, de ahí también la importancia del papel de Rosa Luxemburgo que había sido tan olvidada.

Rosa Luxemburgo y el principio de incertidumbre

Antes de terminar me gustaría hablar acerca de la idea de incertidumbre que tiene toda su doctrina y su práctica; acerca de aquellos puntos en que ella dice “sabemos lo que queremos pero no sabemos exactamente cómo hacerlo; qué es lo que sabemos y qué es lo que no sabemos hacer.” Hay un paralelo muy grande con el Che y también con Gramsci. La diferencia con el Che es que él no tenía la formación que tenía ella. El Che era un médico que leyó un montón de cosas; en cambio, Rosa tenía una gran formación. No digo esto para quitarle autoridad al Che, todo lo contrario. Con toda la autoridad ultra científica de una mujer como Rosa Luxemburgo, es preciso pensar por qué, a pesar de toda la preparación científica, tiene una cuota altísima de incertidumbre en los pasos que va a dar hacia adelante. La ciencia reconoce ese fenómeno como “de incertidumbre científica”. Eso se expresa en otra frase de ella que dice: “cuando los bolcheviques toman el poder es un escándalo teórico”. Esto se explica porque para lo que se conocía del marxismo en esa época, Rusia estaba atrasada para dar el salto revolucionario. La revolución tenía que darse en Europa desarrollada. Era el mismo fenómeno, pero con menos volumen que se dio en América con la revolución cubana. Fue un escándalo: cómo va a haber una revolución de tipo socialista en un país tan atrasado. Pero lo de Rusia fue un escándalo total: rompió todos los esquemas, las mentes. El problema es que del escándalo después se hizo la virtud, como lo dice Rosa, porque en vez de plantearse desde el punto de vista, incluso hasta epistemológico: toma-

mos el poder y ahora sí vamos a tener que aprender qué vamos a hacer, se tomó el poder y cada paso que se dio, se lo dio como un paso científicamente comprobado, porque se suponía que el marxismo era una ciencia. Esto fue una equivocación, se fue canonizando, institucionalizando cada paso, errores incluidos. Rosa tiene una expresión que dice: “Yo los saludo a los bolcheviques y me merecen el mejor saludo del mundo y del proletariado mundial, porque han dicho: ‘Osamos tomar el poder’”. Y eso se lo dice a los social demócratas alemanes. Se dice que ellos no hicieron la revolución por no pisar el césped, en cambio, aquellos fueron osados, se mandaron para adelante, como osó Fidel. Cuando está en plena discusión esto dice: “en Rusia el problema solo pudo ser planteado, no podía ser resuelto ahí” y en este sentido dice “el porvenir pertenece, en todas partes, al socialismo”. Lo que está diciendo es: en Rusia, se planteó el problema; la crisis capitalista, la crisis de la primera guerra mundial engendra la revolución rusa, pero sin todos los recursos del mundo desarrollado, culturales, técnicos, etc., entonces el problema está planteado pero no puede ser resuelto ahí.

El problema que tuvimos en el siglo XX es que creímos que lo teníamos resuelto ahí. Es muy profundo este pensamiento. Es un problema que tiene que resolver el socialismo internacional.

No debemos perder de vista, sin embargo, que el marxismo es un hijo del Iluminismo del siglo XIX; nació pegado a la ciencia del siglo XIX. En ese siglo, se creía que la ciencia era Dios; recién en el siglo XX, ya tempranito, para la época de Rosa Luxemburgo, empiezan a quebrarse los principios totales: la Teoría de Kurt Gödel de la insostenibilidad matemática, Einstein cuando pone la teoría de la relatividad. Recién en el siglo XX, se empieza a romper esa rigidez del siglo anterior y en el marxismo, no tanto en Marx.

Sobre todo, en esta socialdemocracia alemana, Karl Kautsky y todos ellos consideraban que la historia estaba escrita; por eso la revolución no podía estar en Rusia, tenía que estar en Alemania. Lo que a mí me llama la atención de Rosa es que siendo una mujer tan formada en lo mejor de la escuela, cómo ella vislumbra estas cosas. Cuando habla de la incertidumbre, no es una palabra que ella use, lo plantea como “lo que no podemos saber para el futuro”, no le da una definición, no he encontrado nada que lo relacione a los nuevos descubrimientos de la ciencia del momento; no lo teoriza. A mí me da la impresión de que es su intuición que, en ella, es una notable combinación entre la racionalidad adquirida en la Universidad y una gran intuición para decir: “en esto no podemos”. Además, si vamos a los textos marxistas clásicos, en ninguno está escrito cómo va a ser el socialismo; ningún marxista lo dijo. Incluso, en la economía, Marx escribe un monumento *El*

capital en el que dice: “Crítica de la economía política”, pero no hay ninguna razón para pensar que después del capitalismo haya una economía política socialista. De Marx no surge eso ni de ninguno de sus continuadores serios. Es un invento de los soviéticos pues no existe una economía política socialista. Si uno agarra un texto soviético, en vez de ser el patrón Rockefeller, el patrón es el estado; pero es el mismo mecanismo, salario, hasta la discusión por la ley del valor, que el Che le cuestionó.

El principio de incertidumbre que para Rosa fue una intuición tuvo su continuación en el siglo XX, con Sartre y el existencialismo. El mismo Jean Paul Sartre dice “nosotros nos llamamos existencialistas porque los marxistas son unos perezosos que no quieren pensar más” y le quitan al marxismo toda esa carga positivista de ciencia mecanicista de las ciencias duras y se van alejando más, pero no del marxismo sino del marxismo oficial, el que se desarrolló en la Unión Soviética que dificultaba otras vías, como la escuela de Frankfurt, o Sartre. El problema era que durante los setenta años de marxismo soviético hicieron al revés, llegaron al extremo. Si hubieran seguido con las ciencias naturales, de las que había que separarse de todos modos, pero si hubiesen seguido en un paralelo, pero no porque los soviéticos llegaron a negar a Einstein, es decir, Stalin les dijo que Einstein era un estafador. Los soviéticos negaron a Freud, negaron la teoría cuántica. No sé cómo hicieron para salir al espacio. En realidad, negaban una cosa oficialmente pero se usaba por abajo. He visto funcionarios soviéticos yendo al psicoanalista, por ejemplo. Lo que me llama la atención en el caso de Rosa es que ella aborda el asunto intuitivamente no sistematizado. La ruptura con ese pensamiento de modo sistematizado la hace Antonio Gramsci. El Che también produce una ruptura, pero Rosa con semejante formación tiene eso de la intuición que creo que es muy femenino.

Es interesante ubicarnos en el momento histórico. El siglo XX inaugura un proceso de incertidumbre porque parece que la ciencia se hace pedazos, pero verdaderamente lo que sucede es que empezamos a poner los pies sobre la tierra, no en el sentido negativo. Empezamos a comprender cuáles son nuestros maravillosos alcances y cuáles nuestros límites en todo caso. Rosa también rescata eso. Y cuando uno ve la historia de las revoluciones es así: cierta determinante de fatalidad entendida esta como aquello que no se puede controlar. Cuando los revolucionarios se dirigen hacia una meta, en este caso concreto, tomar el poder, se desatan una serie de factores que terminan siendo fatales pero no fatalismo en el sentido de catástrofe, o en un sentido negativo, sino en el sentido de que no se puede controlar. La revolución rusa da mil ejemplos de fatalismo, es decir los bolcheviques

toman el poder y dicen podemos hacer la revolución socialista cuando toda Europa dice que no que hay que hacer la república burguesa. El primer decreto es la paz porque tomaron el poder con la bandera de la paz. Las consignas eran paz, pan y tierra. Pero para cumplir la consigna de la paz, las concesiones que le tienen que hacer a Alemania son terribles, porque los alemanes avanzan aprovechando que estos están debilitados. La famosa paz de Brest-Litovsk⁵⁶ que firman los rusos por poco no era con una república arrodillada, en la que los alemanes le ganaron de todo y por eso Lenin fue criticado por medio mundo, hasta se lo acusó de agente alemán. Era el fatalismo que determinaba para cumplir esa consigna, sino había que seguir con la guerra. Trotski decía ni paz ni guerra, otros decían sigamos con la guerra y Lenin decía: “No, si dijimos a la gente vamos a tomar el poder por la paz y la tierra tenemos que cumplir; les doy la paz y la tierra”. A ese fatalismo me refiero. Lo mismo con la otra consigna la de los campesinos. Es cierto que el campesino se vuelve pequeño propietario y termina engendrando el capitalismo, pero si la consigna fue ayúdenos a voltear al zarismo y a la burguesía y a cambio le damos la tierra hay que cumplir y después atenerse a las consecuencias y estas son fatales, en el sentido que no se pueden evitar. Y, en 1921, Stalin hizo la colectivización forzosa a un costo terrorífico. A nosotros nos queda como analistas o alumnos de la historia los interrogantes planteados con toda honestidad.

¿Si para hacer la revolución rusa hubo que dar la paz a costa de una entrega a Alemania de toda esa extensión, hubo que dar la tierra a los campesinos y después estos se nos vinieron arriba, después para corregir eso hubo que matar millones de campesinos, no habrá sido un error tomar el poder? Porque es una pregunta que se hace y se seguirá haciendo. Las consecuencias del fatalismo son pensar si no habrá sido un error. Allí aparece la incertidumbre e imprevisibilidad como problema. Recordemos que los bolcheviques no esperaban la revolución, es decir, inmediatamente no la esperaban. En un momento Lenin estaba en Ginebra y estalla la revolución en Rusia, entonces él se va a Rusia, llega y estalla la revolución de febrero, cae el zarismo y ahí están los burgueses y Lenin dice vamos en serio o no vamos en serio. Se encuentran con que tienen la posibilidad de tomar el poder y lo toman y es imposible medir todas las consecuencias. No toman el poder ¿Qué hubiera pasado en ese caso? Estaríamos en la misma. ¿Sería hoy Rusia una

56 La Paz de Brest-Litovsk fue un tratado de paz firmado el 3 de marzo de 1918 en la ciudad bielorrusa de Brest-Litovsk, entre el Imperio alemán, Bulgaria, el Imperio austrohúngaro, el Imperio otomano y la Rusia soviética. En el tratado Rusia renunciaba a Finlandia, Polonia, Estonia, Livonia, Curlandia, Lituania, Besarabia que, a partir de ese momento, quedaban bajo la órbita de los Imperios Centrales. Con este tratado, Alemania reforzó el frente occidental con efectivos orientales.

republica burguesa como lo fue Alemania? ¿Sería algo como Irán? ¿Se lanzarían las masas a tomarlo por su cuenta? Hay una imprevisibilidad siempre, ningún revolucionario puede medir las consecuencias de sus pasos y en general la vida misma es así. Cada paso que nosotros damos en la vida es una imprevisión.

***Pasado y Presente* (1964-1973): entre la base de fábrica y el peronismo⁵⁷**

Nilda Susana Redondo

Introducción

En estas páginas se analiza la conversión al peronismo del grupo político-cultural marxista que se expresa en la revista cordobesa *Pasado y Presente* (*PyP*). Se trata de un fenómeno típico de inicios de los 60 en Argentina: el éxodo del Partido Comunista al que consideran dogmático e incapaz de comprender tanto al propio marxismo como a la realidad sociopolítica en la que se inscribe. La inquietud fundamental es ver cuál es la manera de concretar la revolución socialista en aquel presente; es decir, sin esperar que se realicen determinadas etapas históricas. Entre el 64 y el 73 vemos un movimiento que va desde el guevarismo hasta la izquierda peronista. En todos los casos es constante la necesidad de la lucha armada para llevar adelante un proceso revolucionario pero a la vez se observa el imperativo de lograr la inserción en el movimiento de masas. De aquí que las dos circunstancias históricas que tensan la perspectiva de *PyP* sean la Revolución Cubana y el peronismo. Los problemas que surgen en Argentina son el fracaso del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), en 1964, en Salta y, en 1973, la demostración de que Perón y la estructura del Partido Justicialista tienen un proyecto capitalista y avanzan hacia la destrucción de la izquierda revolucionaria.

Pasado y Presente tuvo su primera aparición en abril de 1963 en la ciudad de Córdoba, y en esta primera época, publicó nueve números en seis volúmenes hasta septiembre de 1965. Estaba impulsada por jóvenes que pertenecían, en ese mo-

57 Conferencia de Nilda Redondo en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, el 31 de Mayo de 2013. Ponencia presentada en XIX Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, 8 y 9 de Septiembre de 2011.

mento, al Partido Comunista Argentino (PCA): unos de aquella ciudad como José Aricó, Oscar del Barco, Héctor Schmucler y Samuel Kieckskovsky; otros, de Buenos Aires, como Juan Carlos Portantiero (Burgos, 69). El maestro de estos jóvenes en el PCA había sido uno de sus intelectuales más conspicuos y activo difusor de la obra escrita de Antonio Gramsci en Argentina: Héctor Agosti (Altamirano, 2011; Burgos, 2004; Aricó, 2005). Esta influencia probablemente haya tenido mucho que ver con las derivaciones hacia el nacionalismo popular —no por Agosti quien permaneció en el PC sino por Gramsci—, manifestadas en particular en la segunda época de la revista, transcurrida entre abril y diciembre de 1973, con la publicación de tres números en dos volúmenes (Burgos, 68).

El estudio del pensamiento político-cultural de este grupo de intelectuales es relevante porque concentra una multiplicidad de tensiones que se produjeron en la izquierda argentina y en el peronismo de este período, y da una particularidad a la nueva izquierda argentina. Portantiero dirá, años después, que en los tempranos sesenta eran “gramscianos, guevaristas, maoístas” porque eran voluntaristas y antideterministas (Altamirano, 192).

Además, a contramano de otras tendencias revolucionarias, *PyP* valoraba el papel de los intelectuales en la construcción del nuevo bloque de poder deseado. Por otro lado, tuvo un temprano conocimiento del contrapoder y de la democracia de base en la fábrica, debido a que estaba en contacto directo con una sociedad radicalizada en la que tuvieron lugar, primero, la CGT de los Argentinos, en 1968; luego, el Cordobazo, en 1969, y, en los primeros 70, los SITRAC-SITRAM y las construcciones del sindicalismo de base combativo; a la vez, tradujeron y difundieron en sus *Cuadernos de PyP* —específicamente en *Teoría Marxista*/3, en 1973, que compila artículos de Rossana Rossanda, Jean Paul Sartre y Potere Operaio, entre otros— las experiencias del Poder Obrero Italiano, ese en el que militaban jóvenes como Paolo Virno o Antonio Negri (Negri, 2003). Finalmente, el papel de difusión del marxismo revolucionario crítico que cumplió la Editorial Pasado y Presente fundada por Aricó, del Barco, Juan José Vargas y Santiago Funes en 1968 (Burgos, 154-164) es significativo no sólo en Argentina sino en América latina; seguramente ha contribuido a romper diques y desarrollar el pensamiento en acción, típico de los 60 y 70, esa subjetividad de tiempo-ahora revolucionaria (Redondo, 2010). Evaluando la experiencia pasada, Aricó dijo que *Cuadernos* expresó:

La heterodoxia de la Tercera Internacional fue una especie de panóptico en el que la historia del movimiento socialista dejaba de ser la del enfrentamiento entre la verdad y el error, entre el bien y el mal, entre una interna-

cional buena y otra mala; aparecían historias discontinuas y fragmentarias, momentos de iluminación y momentos de ceguera, problemas que el debate no clausuraba, etc. (Burgos, 156).

Nuestro propósito

En este trabajo se analizará la conversión al peronismo del grupo político-cultural marxista *Pasado y Presente*. Se tomarán como referencia los editoriales de las revistas *PyP* N° 4⁵⁸, de enero-marzo de 1964 y las N° 1 y N° 2/3⁵⁹, segunda época, de 1973.

El grupo manifiesta un fenómeno típico de inicios de los 60 en Argentina: el éxodo del Partido Comunista (PC) —en este caso forzado porque el PC los expulsa (Burgos, 2004)— al que considera dogmático e incapaz de comprender tanto al propio marxismo como a la realidad sociopolítica en la que se inscribe. La inquietud fundamental que tiene es ver cuál es la manera de concretar la revolución socialista en aquel presente; es decir, sin esperar a que se realicen determinadas etapas históricas, tal como lo sostenía el PC (Löwy, 1982; Altamirano, 2012). En este sentido, en la década 63-73 vemos, en este núcleo intelectual, un movimiento que va desde el guevarismo hasta la izquierda peronista. En todos los casos se presentará como constante la necesidad de la lucha armada para llevar adelante un proceso revolucionario pero, a la vez, se observará el imperativo de lograr la inserción en el movimiento de masas. De aquí que las dos circunstancias históricas que tensan la perspectiva de *PyP* sean la Revolución Cubana y el peronismo.

Los problemas que surgen son, por un lado que el éxito de la guerrilla en Cuba no se repite en Argentina; así es que el fracaso del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) en Salta en 1964 (Rot, 1997, 2000; Redondo, 2009) será el fantasma que merodee el editorial de la N° 4. La demostración de que Perón y la estructura del Partido Justicialista tienen un proyecto capitalista y avanzan hacia la destrucción de los “jóvenes imberbes”⁶⁰ es el otro fantasma a aventar y estará presente en los editoriales de la segunda época.

58 Directores: Oscar del Barco y Aníbal Arcondo. Secretario de Redacción: Héctor Schmucler. Consejo de Redacción: del Barco, Arcondo, Schmucler, José María Aricó, Samuel Kieczkovsky, Juan Carlos Torres, César Guñazú, Carlos Assadourian, Francisco Delich.

59 Editor responsable: José María Aricó. Colaboradores: J. M. Aricó, O. del Barco, J.C. Torres, Jorge Feldman, José Nun, Juan Carlos Portantiero, Jorge Tula.

60 Enrique Raab, periodista del diario *La Opinión*, el 2 de mayo de 1974, refiere el discurso de Perón en el acto por el 1° de Mayo, en el que el general reafirma su alianza con los sectores de la

Es que se había partido del PC con el marxismo y se había ido rumbo a la radicalización guerrillera —en parentesco, como señala Burgos, con una de las organizaciones de la izquierda peronista: las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR)⁶¹— a la vez que buscado a los obreros en el seno del peronismo; sin embargo, no se lograba que el movimiento de masas revolucionario avanzase hacia la construcción del socialismo. Se habían seguido ciertos parámetros gramscianos respecto de lo nacional y popular y del rol de los intelectuales: un imperativo era constituir un nuevo bloque histórico, amalgamado por intelectuales revolucionarios, siempre en el seno del peronismo.

A la vez se actualizaba permanentemente la valorización de una democracia directa en la fábrica, con eje en los obreros y no en el sindicato y su burocracia. Esta democracia directa se estaba pensando y practicando en las fábricas del norte de Italia desde fines de los 60, con las experiencias de los consejos obreros remozados con nuevas experiencias autonomistas; pero fundamentalmente lo venían haciendo los obreros de Argentina en las zonas de mayor concentración monopólica industrial: Córdoba, Santa Fe, Entre Ríos, Provincia de Buenos Aires. Había surgido en el 68 la CGT de los Argentinos; se había producido la insurrección

derecha peronista y llama ‘imberbes’ a la izquierda. Esto causa el retiro de la mayoría de los militantes que ocupaban la Plaza de Mayo: “Decía que a través de estos veinte años, las organizaciones sindicales se han mantenido incommovibles, y hoy resulta que algunos imberbes pretenden tener más méritos que los que lucharon veinte años”. Las consignas montoneras eran: “El pueblo te lo pide, queremos la cabeza de Villar y Margaride” (responsables del asesinato de militantes de izquierda); “¿Qué pasa, qué pasa, qué pasa, general, que está lleno de gorilas el gobierno popular?”; “Se va a acabar, se va a acabar la burocracia sindical”. Perón amenaza con hacer “tronar el escarmiento”, ante la caída de burócratas sindicales conspicuos como Vandor y Rucci. Raab destaca: “La plaza quedó semivacía. Pero quizá por primera vez en la historia argentina, la ruptura de un acto de masas por diferencias políticas no originó ni la euforia ni el odio en la mayoría de los participantes. Quizá solo estuvieron alegres algunos infradotados fascistas que creían que Perón ‘había liquidado’ a la ‘ultraizquierda’” (Caraballo y otras, 201-203).

61 Burgos sostiene que el núcleo de Portantiero —también expulsado del PC e integrado además por Juan Gelman, Antonio Caparrós, Roberto Quieto y Eduardo Jozami (2004:145)— forma en 1963 (79), la agrupación Vanguardia Revolucionaria, de corta duración y que se expresó fundamentalmente al ganar la conducción del Sindicato de Periodistas de Buenos Aires al PC, en 1965. En los primeros meses de 1966 sectores provenientes del Partido Socialista de Vanguardia y de Vanguardia Revolucionaria —Quieto y Jozami— comenzaron a formar una organización que pensaba sumarse al Ejército de Liberación Nacional (ELN) de Bolivia. “La derrota de la guerrilla guevarista frustró la tentativa, pero el desarrollo de esta organización embrionaria condujo a la formación de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR) bajo la conducción de Carlos Enrique Olmedo, en 1970” (147).

obrero-estudiantil llamada Cordobazo en 1969; con posterioridad el Viborazo. Se había desarrollado el sindicalismo de base combativo a partir de las experiencias de SITRAC (Sindicato de Trabajadores de Concord), SITRAM (Sindicato de Trabajadores de Matefred) y SMATA (Sindicato de Mecánicos y Afines al Transporte Automotor), en Córdoba; el control de los ritmos de producción en la planta fabril; y un enfrentamiento cada vez mayor con la burocracia sindical perteneciente al bloque de poder dominante. Pero *PyP* no podía dejar de tener presente la experiencia del foco armado ni la necesidad de organizar ejércitos populares para defender el doble poder que se estaba gestando, como señalaba Ernesto Che Guevara en “Guerra de guerrillas, un método” (1963).

La riqueza de los análisis de *PyP* está en esta mixtura, este “ensuciarse”, como ellos decían. No pudieron resolver la tensión y sufrieron como muchísimos la tragedia abierta con el terrorismo de Estado, pero aportaron un intenso esfuerzo por teorizar la práctica a la luz de una amplia gama de teoría revolucionaria que buscaba un mundo no capitalista.

“Examen de conciencia” enero-marzo de 1964

Estos intelectuales⁶² reivindican su marxismo pero sostienen que no se debe encuadrar la realidad a través de principios generales —tal como se entiende hacia el PC— sino que deben ser los hechos los que corroboren las “claves interpretativas marxistas”. Además se inscriben en una tradición marxista diversa de la oficial, a partir de destacar su lectura directa de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* de Carlos Marx, *Cuadernos de Filosofía* de Vladimir Lenin y *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* de Antonio Gramsci.

Se distancian de la práctica del PC de despreciar a los intelectuales y tenerlos como adorno; del ‘obrerismo’ y ‘anticulturalismo’ exacerbado del período stalinista y de la tendencia a congelar toda discusión teórica o resolverla por vía burocrática y autoritaria. Consideran que es necesario iniciar una revisión de la concepción del partido revolucionario en la que prima más la interpretación pobre y rígida del stalinismo que lo sostenido primigeniamente por Lenin, debido a que se ha operado “la sustitución del centralismo democrático por un centralismo orgánico”(242).

62 Los integrantes de *PyP* se anuncian como “un grupo de intelectuales, casi todos militantes comunistas, que creyó en la posibilidad de impulsar un proceso de renovación ideológica y práctica desde el interior de una estructura que se les presentaba anacrónica y momificada, y que fracasó, aun cuando paradójicamente en su fracaso reside quizá la condición para una futura victoria”(1964:241).

Para este grupo el PC ha fracasado “en su política de fusionar la conciencia revolucionaria con la acción de la clase obrera y a partir de ella lograr la formación de una voluntad nacional-popular capaz de realizar las transformaciones revolucionarias requeridas por la nación” (243).

Por qué el marxismo no se ha extendido en el seno del proletariado es la pregunta principal que se realizan; responden que el problema no era sólo externo, sino también interno: el instrumento cognoscitivo que aportaba la organización partidaria era inoperante porque no permitía el conocimiento del contexto social y económico en que se movían. Esta es entonces la tarea que se autoasigna *PyP*: aportar como intelectuales para transformar “en autoconciencia histórica la rebeldía innata de una clase que carga sobre sus espaldas la misión histórica de construir una nueva sociedad” (244). Pero estos intelectuales no deberán estar sometidos a disciplina partidaria porque angosta y convierte en ‘ideología’ toda investigación científica; sólo el espíritu crítico puede ponerse al servicio del partido revolucionario.

Destacan que los males que atribuyen al PC se extienden a toda la izquierda argentina. Por otro lado, este partido es el resultado de la política internacional signada por el stalinismo que lleva sobre sus espaldas el aplastamiento de la Revolución China en 1927, la derrota de la Revolución española en 1939, la desviación browderista que padecieron los PC latinoamericanos y explica el enfrentamiento del PC con el peronismo y su integración a la “tristemente célebre Unión Democrática” (245). Los comunistas, dicen, han mirado con soberbia hechos tales como la revolución argelina y la cubana, y fueron ciegos “ante procesos tumultuosos de masa como el advenimiento del peronismo” (247). Es decir, han perdido su carácter revolucionario y se han vuelto dogmáticos e idealistas. No sólo eso: en Argentina el PC también cayó en la trampa de apostar al ‘desarrollismo’ de Arturo Frondizi y no sacó de ello ninguna conclusión. En cambio para *PyP*, la revolución cubana significa “la apertura de un nuevo curso revolucionario” y la evidencia de una nueva correlación de fuerzas favorable a la realización de las tendencias iniciadas con la revolución de octubre.

Advierten que “los revolucionarios tienen un ciclo inexorable”: deben aprovechar las situaciones cuando están maduras porque ellas no son eternas y si no el proceso se invierte: “las esperanzas de las masas ceden lugar a la desilusión y las fuerzas del partido retroceden, se tornan pasivas” (249)⁶³.

63 Es interesante esta afirmación porque coloca en manos de lo subjetivo y de la voluntad —ejercida en el momento oportuno en el que las condiciones objetivas se expresan— la posibilidad de la revolución; es decir: no hay catástrofe inexorable en el proceso histórico; hay destino inexorable para los revolucionarios.

Este grupo sostiene que los problemas de la alienación deben ser investigados en el seno mismo del marxismo; no consagrar como palabra autorizada lo dicho en algunos textos de Marx y Lenin; además, cuestionan la teoría del reflejo como forma de conocimiento (248)⁶⁴. Analizan que el desconocimiento de la revolución cubana por parte del PCA se debe a que tira por tierra varios dogmas de ese partido: demuestra que es posible un proceso revolucionario sin la previa dirección del partido comunista; por el contrario, ha sido dirigido por “un grupo político de extracción pequeño-burguesa y apoyado fundamentalmente por el campesinado” (250). La experiencia argelina también ha dado esta demostración.

PyP defiende la vía armada para iniciar un proceso revolucionario y así se distancia de Héctor Agosti —su maestro gramsciano en el PCA— quien ha hablado de “seguidismo” al nacionalismo burgués (1964: 3) y de “acné izquierdizante” (5) en *Cuadernos de Cultura* N° 66 —revista oficial de ese partido—. Dicen que la guerra revolucionaria nunca fue cuestionada por Lenin y que el origen de su negación está en “el fracaso de la revolución en Europa y la imposición de la construcción del socialismo en un solo país” (252) realizada desde la URSS stalinista. Se renunció al internacionalismo proletario a favor de un statu quo no revolucionario.

Los casos particulares de las revoluciones cubana y argelina permiten llegar a la conclusión, dice *PyP*, de que “es posible estimular, acelerar, la maduración de una situación revolucionaria directa” (252). Además, “una situación puede ser considerada revolucionaria sólo si existen grupos de revolucionarios —partido, frente y lo que sea— que estén dispuestos en los hechos a dar un impulso decisivo al curso de los acontecimientos” (253). Es decir, que exista “una vanguardia de clase revolucionaria”. Esta concepción es la acusada de “voluntarista”, “aventurera” y “blanquista” por parte del PC.

PyP se opone a las concepciones pacifistas, afirma que son excusas para justificar “el abandono práctico del camino de la revolución” y reivindica la violencia como “parte de una estrategia global que conduzca a poner en movimiento a las masas populares hacia la conquista del poder” (253). La Revolución Cubana demuestra que la acción armada es viable aún en “las mismas puertas del imperialismo” y que en muchos casos la vanguardia revolucionaria no coincide con el partido que se adjudica tal carácter.

Al analizar el proceso histórico argentino, sostienen que no tenemos una nación salvo en los aspectos formales; en realidad se trata de una yuxtaposición de

64 Este aspecto es coherente con el cuestionamiento a la inexorabilidad de la revolución más allá de la acción de los hombres, tal como puede verse en los planteos marxistas economicistas.

zonas caracterizadas por distintas relaciones sociales, donde a la par de los grandes centros industriales y agrarios de elevado desarrollo capitalista, existe un vasto *hinterland* en el que predominan relaciones precapitalistas y que está de hecho reducido a mercado de venta semicolonial, fuente de mano de obra barata y de ahorros para las clases dominantes argentinas (255)

El capitalismo argentino no fue el resultado de un desarrollo interno sino de la penetración violenta y sangrienta del capitalismo extranjero; por esta razón el Estado argentino se constituye por un bloque de clases que es la expresión de “una alianza de las fuerzas ‘urbanas’ y ‘rurales’ del litoral con los barones de la tierra del ‘hinterland’ semicolonial” (255). El antiimperialismo pequeñoburgués —que incluye al PC— considera a la industria nacional y el imperialismo como contradictorios. *PyP* dice que se equivocan porque “la explotación imperialista de los países dependientes no es incompatible con una pseudoindustrialización” (255).

En el análisis que se realiza en este editorial se rompe con el continuum histórico eurocéntrico por el cual todos los países deben pasar por las mismas etapas históricas para acceder al socialismo; por el contrario, se sostiene que en los países dependientes “coexisten en un equilibrio preñado de nuevas y múltiples contradicciones diferentes formas históricas” (255). El imperialismo no es una forma exterior a la nación sino que está en su propio seno: “dirige, controla y domina” la estructura de poder. La industria “nacional” y el capital monopolista “extranjero” son interdependientes; los sectores burgueses medios no vinculados al imperialismo son una excepción. Por esta razón *PyP* no coincide con aquellos que sostienen que la contradicción principal está entre el pueblo —y aquí incluyen a la burguesía “nacional”— y el imperio y sus agentes nativos (terratenientes y gran capital intermediario). Por el contrario, afirman que toda acción contra un imperialismo “incrustado en la trama básica de nuestra estructura nacional” (256) no puede dejar de ser anticapitalista. No hay margen para una etapa “nacional-burguesa”. Y definen:

La fase democrático-nacional de luchas antiterratenientes y antiimperialistas se entrelaza con la fase socialista de lucha antiburguesa. La revolución, para merecer el calificativo de revolución, debe ser un proceso “continuo”, “permanente”, que se profundiza paso a paso, en el que la instauración de un nuevo poder democrático significa la apertura de un rápido proceso de transformación socialista (256)

Este capitalismo dependiente fue gestado por el “bloque agrario-industrial del litoral, que dirigió al país desde su constitución como estado unitario e independiente” (256). Se produce un desequilibrio litoral-noroeste y surge una rela-

ción “deformada” “entre una gran ciudad industrial y un vasto ‘hinterland’ rural” (257). Se expande económica e industrialmente el litoral y se empobrece la economía del interior, se saquea sus riquezas naturales, se destruyen sus pequeñas industrias y se succionan sus excedentes económicos mediante el alto costo de la economía industrial.

Sostienen que el peronismo “significó el primer intento serio de establecer un nuevo equilibrio de fuerzas, en el que la oligarquía terrateniente fuese desplazada del poder político mediante la utilización por parte de la burguesía de la enorme capacidad de presión que encerraba la clase obrera” (258). Perón percibió el cambio en la estructura económica que había comenzado a darse a mediados de los 30, período en el que se había iniciado “un nuevo ciclo de desarrollo industrial”. El proyecto era incorporar a “las masas rurales proletarias y semiproletarias del interior en el cinturón industrial del Gran Buenos Aires”. El límite de su política fue la irresolución del problema de la tierra: aun siendo la “expresión más avanzada” de la burguesía argentina, no modificó la estructura agraria, “única medida que podía permitirle realmente la plena expansión del mercado interno”. Perón no modificó, entonces, la estructura atrasada del interior y por eso fracasó (258). El grupo de *PyP* reivindica, sin embargo y curiosamente, el “sindicalismo obligatorio de Estado” que permitió, según su análisis, que la clase obrera apareciera “como la gran protagonista de la historia” (259)⁶⁵. El PC no entendió este proceso porque asumió como propia la dicotomía civilización-barbarie marcada por el liberalismo, por lo que confundió al peronismo con la barbarie. El mismo análisis había hecho desde su origen el Partido Socialista.

La realidad entra en conflicto con la hipótesis según la cual —aunque también para *PyP* es una verdad revelada— “únicamente con el proletariado se destruyen las condiciones mismas de existencia de la vieja sociedad”. Pero advierten que, para que esto ocurra, debe “despojarse de todos esos residuos corporativos, de todo espíritu de grupo o prejuicio sindicalista”. Los obreros se deben fundir en una “totalidad transformadora y el mediador no puede ser otro que el partido revolucionario de la clase”. Esta labor ideológica y política de la izquierda revolucionaria debe realizarse en el seno de la fábrica; es “en el interior de la misma fábrica como la clase obrera adquiere la conciencia plena de sus responsabilidades” (261).

65 En relación al papel de la clase obrera en América Latina, *PyP* convoca a preguntarse por qué las masas de las grandes industrias son absorbidas por el sistema burgués; por qué en Cuba o Argelia no tienen un papel central; por qué en Argentina es “inconmovible el peso de la burocracia sindical peronista o no” (1964:260).

El proletariado urbano y rural debe unirse con las masas campesinas y semi-proletarias del interior colonial con el fin de destruir el actual sistema capitalista. *PyP* sostiene —probablemente imbuido por las tesis guevaristas, fanonianas⁶⁶, y por la experiencia que está intentando el EGP en Salta— que las masas rurales del noroeste de Argentina “constituyen el elemento social más revolucionario” porque están dispuestos a “colocar el problema de su liberación total y definitiva en términos de lucha activa”(262). Tienen conciencia de ser expoliados y oprimidos, negados en su condición humana, por lo que todos sus actos están cargados por un fuerte sentimiento de rebelión. No pueden ejercer el “arma de la crítica”; sólo les queda el recurso de la “crítica de las armas”⁶⁷.

En esta organización cumplirán un papel fundamental los intelectuales quienes deberán funcionar como un ‘tejido conectivo’ de la sociedad. Esta es la tarea que se está asignando a sí misma *PyP* y que pretende realizar entre el EGP y el proletariado urbano de Córdoba y el Litoral. Reafirman que el campesinado necesita de la dirección de la clase obrera y de los intelectuales “de avanzada”. Sostienen que “las masas pauperizadas del norte argentino” no serán capaces solas “de dar una expresión centralizada a sus necesidades revolucionarias”. Concluyen así polemizando con la experiencia de la guerrilla rural con la que han estado y están vinculados en el momento del editorial. Además, para ellos sigue siendo fundamental debatir el tema del partido y de la organización revolucionaria del proletariado, del “intelectual colectivo” (263).

“La ‘larga marcha’ al socialismo en la Argentina” (abril-junio 1973)

“Tras ocho años de silencio, *PASADO Y PRESENTE* vuelve a aparecer” (1973:3).

En este editorial se indica que, desde el punto de vista puramente económico, los rasgos del capitalismo dependiente argentino se han profundizado: hay un mayor dominio del capital monopolista y se han empobrecido las capas medias y subordinado otros capitales a la órbita del gran capital. A partir de la llamada

66 Referencia al pensamiento del revolucionario Frantz Fanon cuyo libro *Los condenados de la Tierra* tuvo amplia difusión en Argentina entre la nueva izquierda. Fue un médico psiquiatra martinico integrante del Frente de Liberación Argelino.

67 *PyP* sostiene: “Para ellas no existe posibilidad de compromiso alguno, sus derechos no pueden ser conquistados ejerciendo el arma de la crítica, porque sus palabras fueron hace muchos años silenciadas. Sólo les queda el recurso de la ‘crítica de las armas’, el recurso de la violencia” (1964:262).

‘Revolución Argentina’ (iniciada con golpe de Estado encabezado por Onganía) los intereses monopólicos se han fusionado con el poder del Estado. Esto acelera, dice *PyP*, la opción por “un antiimperialismo revolucionario, protagonizado por las clases explotadas, que reclama una resolución socialista de la crisis argentina” (3). Se desea transformar “la explotación del trabajo por el capital y la dependencia de la nación con respecto de los centros imperialistas”. Este capital imperialista es el principal agente productivo interno, por lo que “decenas de miles de obreros trabajan en las fábricas tecnológicamente más avanzadas”; la llamada ‘burguesía nacional’ se ha integrado al circuito del gran capital. La contradicción principal no es burguesa-proletariado, ni colonizadores-nación sino imperialismo-trabajadores fabriles. Se debe construir una “fuerza obrera socialista, como eje unificador de todas las clases y capas explotadas, como vanguardia del antiimperialismo revolucionario” (4).

Se considera que la “civilización burguesa” está corroída por una “crisis de hegemonía”; así es que las relaciones jerárquicas y burocráticas de la sociedad están impugnadas. No se trata del “derrumbe del sistema” como planeaba la II Internacional, ni de una “crisis general del capitalismo” como decía la III Internacional, sino que nace “del propio desarrollo y afecta los fundamentos del sistema”. En Latinoamérica está claro “que el desarrollo de los países atrasados es incompatible con el desarrollo de conjunto del mundo capitalista” (5). El atraso no se resuelve si no se rompe con la relación de dependencia. Por lo tanto, las propuestas reformistas y desarrollistas han fracasado. Aquí *PyP* señala como errónea una de las tesis de Marx “según la cual el capitalismo habría de unificar y homogeneizar al mundo”. Por el contrario, sostienen que “el imperialismo unifica creando y manteniendo el subdesarrollo, entendido éste no como negación absoluta de toda expansión económica sino como desarrollo desigual y combinado de las fuerzas productivas”. Así, el subdesarrollo es el componente directo de la acumulación capitalista mundial: es la otra cara del mundo, la de su proletarización y supone “la precipitación de las tensiones antagónicas en vastas regiones de la tierra” (6). Por esto no hay ninguna zona ‘inmadura’ para la revolución; todos los proletarios deben ser incluidos en ella; y además, afirman, es posible y necesaria.

PyP no acuerda con las tesis que dejan de lado al proletariado como sujeto social de la revolución porque es la expresión de la única contradicción verdaderamente insalvable del capitalismo: la explotación del hombre por el hombre⁶⁸. Pero la

68 *PyP* se refiere a las tesis de Herbert Marcuse muy difundidas en la revuelta del 68, del Mayo Francés. Por esto advierte que “no obstante el hecho de que el proletariado del capitalismo avanzado se beneficia con parte del excedente robado al Tercer Mundo, sigue siendo el proletariado el

condición fundamental para ser revolucionario sigue siendo la “toma de conciencia”. Por lo demás, la ambigüedad se produce porque “no coincide necesariamente el campo en el que resulta posible tomar conciencia y organizarse y el campo en el que la revolución debe producirse”. Sostienen que el proletariado está “siempre maduro y al mismo tiempo inmaduro para sustituir la sociedad burguesa por otra”. Así, el proletariado se constituye como clase “únicamente a través de su lucha por la subversión de la sociedad burguesa” (7); esto no surge de la acción espontánea sino de “una actividad consciente y organizada”⁶⁹ por la cual el proletariado se suprime a sí mismo; es que ese sujeto social debe ser otro para ser revolucionario.

En *PyP* no hay ni sindicalismo, ni obrerismo y la lucha de clases no está dada de antemano sino que debe ejercerse cada vez: actualizarse.

Otra condición fundamental es que en ningún momento las masas deben ser sustituidas por “minorías iluminadas”; la “toma del poder” debe ir acompañada de una toma de conciencia de las masas; para esto es fundamental repolitizar la realidad que aparece ante los hombres como “natural”.

Al definir cuál es la sociedad que se quiere constituir recuerdan a Marx quien imaginaba que el comunismo debía ser “una democracia directa surgida de la liquidación de las relaciones de producción capitalistas y de la unificación de la sociedad en un nuevo sistema productivo” (8-9). Esto significaba la necesidad de “la extinción de toda forma de Estado o de poder político como momento separado de la administración social” (9). Por esto creen que el origen del comunismo está en la base de la fábrica, que los consejos obreros pueden ser el embrión de la sociedad futura. Además, separándose de las interpretaciones positivistas del marxismo, piensan al comunismo no como un estadio superior del capitalismo sino como su subversión, su interrupción; tienen que desaparecer la economía política, el Estado, las jerarquías, el trabajo⁷⁰; por esto es que *PyP* afirma que los obreros tienen que dejar de ser ellos mismos.

sujeto histórico de aquella convergencia, dado que es la expresión de la única contradicción verdaderamente insalvable del capitalismo en cuanto modo de producción cuyo mecanismo esencial es la relación de explotación del hombre por el hombre” (1973:6).

69 Afirma *PyP* que se trata de “una *actividad consciente y organizada* a través de la cual el proletariado puede encarar la complicada tarea de suprimirse a sí mismo como clase perpetuadora del antiguo régimen en el propio proceso de revolucionarización ininterrumpida del modo de producción capitalista” (1973:7).

70 *PyP* sintetiza su concepto de revolución como interrupción del *continuum* histórico de esta manera: “no es un grado superior del progreso histórico sino aquella subversión de la historia que el capitalismo hizo posible; no es una nueva economía política sino el fin de la economía política;

La revolución no es un resultado ineluctable ni tampoco producto de la espontaneidad. Sólo en el seno de un proyecto general alternativo adquieren sentido las luchas parciales, que siempre deben evitar el peligro de corporativizarse. A su vez, los problemas teóricos que se presentan a los intelectuales deben ser resueltos por las masas: “son ellas las que deben crear en el seno mismo de la sociedad capitalista un movimiento anticapitalista y unitario que agreda al sistema a nivel de sus estructuras sociales” (10). Esto, sostienen, viene sucediendo en Argentina desde 1969: “los obreros luchan contra la explotación y pugnan por reconstruir sus organizaciones de clase enfrentándose a los burócratas, los patrones y el Estado”. Se lucha además desde la escuela, las ciudades, los barrios, las regiones marginalizadas. Los obreros no buscan direcciones no burocráticas por el afán de “perfeccionar los mecanismos de delegación de poder” (11) sino porque rechazan la “realidad presente” y reclaman “una reestructuración total de la sociedad argentina”. Así es que se está comenzando a practicar el comunismo.

PyP define que en 1973 la destrucción del capitalismo es una necesidad económica, social y política; afirma que ese “rechazo popular a las contradicciones del capitalismo dependiente” se ha expresado en el triunfo masivo del peronismo en las elecciones del 11 de marzo “y de su propuesta de una sociedad socialista nacional” (12). Con esta afirmación su análisis del comunismo y cómo debe producirse la lucha por él, queda reducida a que hay que estar dentro del peronismo; sin embargo advierten, entre paréntesis, que el concepto ‘nacional’ es confuso porque, peligrosamente, ampara expresiones de derecha y de “extrema” izquierda.

Este resultado electoral manifiesta una “no disponibilidad” de las masas a los planes de las clases dominantes, pero falta aún para que se convierta en “antagonismo político”. Para que esto ocurra es preciso que exista una fuerza política capaz de unificar todas las luchas en una estrategia común y de definir “un programa de alternativa socialista” (12). Esto requerirá de “una larga marcha” porque sostienen, cuestionando la idea mágica de “asalto al poder”, que la revolución socialista es “un extenso y complicado proceso histórico” que, hundiéndose en las contradicciones objetivas del sistema, se despliega cuestionando el “conjunto de sus instituciones”(12). Se distancian así de lo que llaman “corrientes extremistas” a las que acusan de pretender unificar la multiplicidad de las acciones reivindicativas de manera abstracta, es decir sumándose a ellas en el momento que se tornan

no es el Estado justo sino el fin del Estado; no es una jerarquía que refleja los diversos valores naturales, sino el fin de la jerarquía y el pleno desarrollo de todos; no es la reducción del trabajo, sino el fin del trabajo como actividad ajena al hombre y simple instrumento” (1973:10).

explosivas y adosándoles la consigna de la “toma del poder”. Por el contrario, *PyP* considera que “unificar el movimiento significa elaborar objetivos de lucha de masas que sean visualizados como comunes por los distintos componentes sociales”. La estrategia es “politizar la lucha económica y socializar la lucha política” (13).

Toda la lucha debe “partir de la fábrica”, dicen, porque “es preciso pensar desde el interior de la propia clase” (14). Esta clase debe ser autónoma de todo lo que la ghettifica: por ejemplo, de los sindicatos.

Los partidos no tienen que sustituir la necesidad organizativa del movimiento de masas, pero son esenciales para combatir el momento corporativo de la lucha en la fábrica, “estimular su desarrollo político, la toma de conciencia de los nexos generales y también para esbozar su desembocadura política a niveles más generales”. Sólo se puede hacer esta labor desde el interior de un movimiento de masa “autónomo, unitario y organizado”. Esta estructuración se consigue con “una red de comités y de consejos” que, como son órganos de democracia directa, están controlados por las masas y expresan “al conjunto de los sectores en lucha” (17).

Esta perspectiva no renuncia, sin embargo, ni al momento revolucionario violento ni a la organización política de vanguardia pero sostiene que la “crisis revolucionaria no puede determinarse si en el propio seno de la sociedad capitalista no crece un contrapoder de masa” (18).

En el contexto nacional, los sectores que expresan este movimiento en ascenso van desde los desprendimientos de la izquierda tradicional que se ha constituido en “clasismo” hasta el peronismo revolucionario. Incluye a las organizaciones armadas de la izquierda o del peronismo. Pero hay un dato incontrastable que es que “con el peronismo se identifica la mayoría de la clase obrera y, en general, de todas las clases explotadas”. Parafrasean a Gramsci y dicen que en Argentina la “‘cuestión obrera’ no puede ser separada de la ‘cuestión peronista’”. Y la cuestión peronista tiene que ver con los movimientos nacionales y populares de los países del Tercer Mundo, “cuya columna vertebral está constituida por la adhesión de las grandes masas obreras y campesinas” (19). Movimientos que, por otro lado, ocuparon el vacío dejado por el socialismo revolucionario, salvo en los casos de China e Indochina.

PyP considera que en Argentina “es necesario impulsar el desarrollo de una conciencia socialista a partir de las luchas de una clase políticamente situada en el interior de un movimiento nacional-popular” (20). Es decir: el peronismo. Analizan que luego de la caída de Perón, el peronismo “se erigió en la síntesis política de un conjunto de fuerzas sociales antimonopólicas y antiimperialistas” (21); su rasgo diferencial es su componente de clase obrera que estuvo subordinada a los sectores hegemónicos del movimiento hasta la aparición del peronismo revolucionario. En

los últimos tiempos, dentro y fuera del movimiento, “las concepciones de Ejército Popular y de Partido ocuparon el escenario de la lucha ideológica” (21).

El triunfo del Frente Justicialista de Liberación Nacional (FREJULI), el 11 de marzo, según *PyP*, bloqueó la política del Gran Acuerdo Nacional (GAN)⁷¹, “expresión del sector imperialista y monopolista de la economía” (22), sustentado por el ejército, los sindicatos y las burocracias políticas reformistas. Pero, advierten, las fuerzas vencidas se reagruparán e incluirán a sectores de la coalición triunfante que impulsa un programa desarrollista pactado con los monopolios, cuenta como “ariete desmovilizador de la clase obrera a la burocracia sindical” y las FFAA son reservadas como “antídoto último de la subversión”.

Frente a este proyecto se encuentran todas las fuerzas que, dentro del peronismo “distinguen al gobierno del poder” y “plantean, como consigna fundamental, que gobernar es movilizar”. Se trata, sostiene *PyP*, de “profundizar en el movimiento de masas las diferenciaciones de clase, internas al movimiento nacional” (23). Así confían en que desplegará el socialismo; polemizan con el concepto de una vanguardia incontaminada; hablan de una multiplicidad de iniciativas socialistas generadas en el movimiento de masas.

El panorama brindado por la izquierda no peronista ha cambiado en la última década: ha hecho pie en la clase obrera aunque —sostiene *PyP*— es llevado adelante por intelectuales y estudiantes y sólo en la Universidad tiene una real gravitación política. La ofensiva del capital monopolista a través del onganato y las luchas obreras y populares que desató son la causa de esta radicalización. Destacan, sobre todo, la experiencia de la izquierda revolucionaria no peronista en Córdoba, tanto por sus aciertos como por sus fracasos. Se refieren al “clasismo”, que es el “profundo y complejo cuestionamiento de las estructuras sindicales en una coyuntura caracterizada por la radicalización extrema de las luchas obreras y la debilidad de los aparatos sindicales y políticos de la clase” (24).

Este clasismo, expresado en la historia de SITRAC-SITRAM, sobrevaloró sus fuerzas y despreció la capacidad de recuperación de las clases dominantes, no tuvo claridad respecto de la especificidad de la acción sindical y careció de política de alianzas en ese plano por lo que se aisló “no sólo del conjunto de las organizaciones obreras cordobesas sino también de sus propias bases”. Enfrentó con la misma dureza a Atilio López y Agustín Tosco que a Rucci. Tuvo como interlocu-

71 El dictador Alejandro Agustín Lanusse, presidente de facto entre marzo de 1971 y mayo de 1973, promovió el GAN a través de su Ministro del Interior Arturo Mor Roig, radical. Buscaba una transición a la democracia cuidando el prestigio de las FFAA y excluyendo al líder del peronismo.

tores ‘naturales’ a “los grupos políticos socialistas: la izquierda revolucionaria, el peronismo de base y las organizaciones armadas”. Se convirtieron en un organismo político y despreciaron el “componente institucional-contractual de todo organismo sindical” (25).

Al proyecto de SITRAC-SITRAM, derrotado ya en 1971, le siguió el de los obreros mecánicos de Córdoba al recuperar la conducción de SMATA. Habiendo aprendido de las enseñanzas anteriores, ahora hacen alianzas con peronistas combativos e independientes, pero la izquierda revolucionaria que lo compone no comprende el fenómeno del FREJULI⁷² y convoca a votar en blanco. La lectura de *PyP* es que las masas demostraron con el voto que la alternativa del “clasismo” —el votoblanquismo o la presentación de candidatos obreros— era puramente imaginaria⁷³.

En el momento del editorial, *PyP* considera que la barrera de contención para las clases dominantes se halla en el bloque sindical conformado por los sectores hegemónicos de la CGT cordobesa, “porque a la vez que unifica el movimiento de masas aprovechando todo el vigor del movimiento nacional y popular, prepara las condiciones para el avance de la conciencia y organización autónoma de la clase obrera” (28).

Finalmente *PyP* no olvida destacar que es fundamental la creación “por parte del proletariado de una capa de intelectuales que contribuya a otorgarle una

72 Frente electoral con el que ganan las elecciones en 1973 Héctor Cámpora y Vicente Solano Lima. Estaba integrado por el P. Justicialista, el P. Conservador Popular, el MID y el P. Popular Cristiano y siete partidos neoperonistas provinciales (De Riz, 2000).

73 *PyP* considera “que las formulaciones votoblanquistas o las que defendían la necesidad de presentar candidatos obreros opuestos a los peronistas, no representaba sino una nueva vestidura detrás de la cual se oculta el recalcitrante vanguardismo de los grupos de izquierda” (1973: 28).

Perspectiva similar adopta el historiador Daniel James en *Resistencia e Integración*. Sostiene que el sindicalismo de base combativo que se desarrolló en Córdoba entre 1969 y 1973, en sindicatos como SITRAC-SITRAM o SMATA, significó un apoyo a la honestidad de delegados de fábrica como contracara de la corrupción de la burocracia. Esta nueva camada de jóvenes obreros radicalizó sus posiciones ideológicas hacia el maóismo, el peronismo revolucionario —en particular el Peronismo de Base—, el comunismo —también el PRT-ERP, decimos—; pero las posiciones comunistas por fuera del peronismo no fueron sostenidas por la mayoría. James dice que Tosco reconoció esta debilidad pero no los nuevos militantes quienes, tomando como legado el Cordobazo, “glorificaron la espontaneidad y el potencial explosivo de las masas”. Los grupos clasistas y obreros revolucionarios no pudieron leer la indiferencia de los trabajadores ante la “trituration de SITRAC-SITRAM” en 1971; “Y aún así —sostiene James con énfasis— cuando la clase trabajadora esperaba cada vez más, en 1971, el retorno electoral del peronismo como solución de sus problemas, la oposición de extrema izquierda lanzó su consigna: ‘Ni golpe ni elección: ¡revolución!’ (1999: 311).

plena autonomía ideológica, política y organizativa” (29). Ellos consideran que constituyen un espacio ideológico-político de discusión respecto de las problemáticas que se suscitan durante “la larga marcha” al socialismo: se asignan a sí mismos ese rol intelectual central.

“Del gobierno de Cámpora a Perón en el poder” (julio- diciembre 1973)

En la presentación de la revista —“Temas”— se sostiene que el editorial analiza cómo se ha desplazado el “centro de gravedad de la lucha política de clases al interior del peronismo”. El problema es cómo se garantiza la hegemonía obrera en el seno de las fuerzas antimonopolistas, es decir, cómo se resuelve el proceso de continuidad-discontinuidad “entre el nacionalismo-popular y el socialismo en los países dependientes” (1973:177). La llegada de Perón al país ha desencadenado una guerra declarada en el seno del peronismo y ésta es una manifestación “de la lucha abierta y frontal por la dirección de las masas en la que están comprometidas las fuerzas que combaten por una u otra salida a la crisis” (179). La guerra se inicia con la matanza de Ezeiza el 20 de junio⁷⁴ y continúa con una “campana macartista y terrorista”. *PyP* afirma que el peronismo reasume “sus metas históricas, como movimiento nacionalista de un país dependiente” (181). No cuestiona por lo tanto las relaciones de propiedad; su soporte es la burguesía y las Fuerzas Armadas; necesita de la inmovilidad de las masas y desembocará en “un capitalismo cada vez menos autónomo del capital monopolista”. Por esto es que “ubica a su enemigo principal en el interior del propio movimiento” (182).

74 Inés Izaguirre, en *Lucha de clases, guerra civil y genocidio en la Argentina. 1973-1983*, sostiene que “Ezeiza inicia el período de la *guerra civil abierta*, que prosigue hasta el 24 de marzo de 1976” y especifica: “Ezeiza es el nombre del lugar donde se produce un gran enfrentamiento armado el 20 de junio de 1973. Ese día se realiza una gigantesca movilización de masas obreras y fuerzas revolucionarias peronistas llegadas de todas partes para recibir a Perón en la ruta al Aeropuerto de Ezeiza. Al llegar cerca del palco donde se harían los discursos, las fuerzas contrainsurgentes —civiles y paramilitares— inician una ofensiva contra las conducciones de izquierda de las masas, la mayoría peronistas, que llegaban por la autopista, produciendo un combate desigual con 13 muertos y 365 heridos, y apresan a dirigentes revolucionarios, que son torturados en las inmediaciones del Aeropuerto, en el Hotel Internacional” (2009: 87).

Horacio Verbitsky, a partir de las cintas grabadas de las comunicaciones del COR, CIPEC, la SIDE y el Comando Radioeléctrico de la Policía Federal, del 20 de junio de 1973, que le diera Piri Lugones (7), denunció estos hechos en el libro *Ezeiza*, cuya primera edición es de 1985.

PyP cuestiona la “teoría del cerco”⁷⁵ elaborada por Montoneros. Sostiene que la desmovilización de las masas y “el descabezamiento de sectores más radicalizados del peronismo cuenta con la aprobación de Perón” (182). Además, está claro para este grupo que Perón no es un líder socialista y que quien se propone privilegiar el tiempo a la sangre (en alusión a dichos del líder) es porque parte de “una lectura de la realidad en la que la lucha de clases no entra como instrumento analítico” (183).

Se considera que hay dos alternativas para la restructuración de la economía argentina: una pasa por la concentración técnico-financiera dirigida por los grupos monopolistas; otra, a través del “potenciamiento del capitalismo de Estado y de la ruptura de las relaciones de dependencia, lo cual significa iniciar un proceso de transición hacia un sistema económico y social distinto”. Para *PyP* el peronismo en el gobierno ha elegido un camino intermedio, “un proyecto de modernización capitalista hegemonizado por una pseudoburguesía nacional incapaz, como tal, de sostener un programa de verdadera independencia nacional” (184). Sin embargo, esta incapacidad de la burguesía no le impide “ser piloto de tormentas en determinadas coyunturas” (185). Esto es lo que no hay que subestimar; su iniciativa está en relación directa con la falta de iniciativa de los trabajadores. *PyP* tiene claro que la tendencia del gobierno va hacia el “control del movimiento de masas, a la depuración ideológica del peronismo, a la proliferación de las bandas armadas, a la preparación de los instrumentos legales de la represión y a la violencia contra-revolucionaria” (186). También augura el propio golpe que ha de padecer el peronismo porque destruyendo a la izquierda quedará “prisionero de la derecha y la derecha es el golpe” (187). Es que ya las

75 Luego de Ezeiza, en el seno de la izquierda peronista se sostiene hegemonicamente que Perón está cercado por una derecha burocrática y traidora que aísla al líder de las masas y de las Organizaciones Armadas Peronistas (OAP) que tendrían su representación por sí y serían su vanguardia. De esta manera la izquierda dice que los ‘infiltrados’ son los otros. Paradigmática es en este sentido la declaración del 23 de octubre de 1973 firmada por las Juventudes Peronista, Universitaria Peronista y Trabajadora Peronista, en la que se sostiene que “las bandas armadas que recorren el país matando, secuestrando y tiroteando peronistas” y los que elaboran decretos desde un “Consejo Provisorio que dice que de ahora en adelante dirá quién es peronista y quién no, preparan el caos que impedirá la institucionalización y la libre expresión de las bases peronistas”. Pretenden —sostienen— “hacernos bajar la guardia. Hacérsela bajar al movimiento peronista y quitarle a Perón el concurso de la fuerza organizada de su pueblo” (Baschetti, 236). Otras voces, en el seno del mismo movimiento, cuestionan esta llamada “teoría del cerco” y afirman que se trata de un “pensamiento mágico” (Baschetti, 259). Puede leerse este debate —trágico por sus consecuencias históricas— en la compilación de Roberto Baschetti, *Documentos 1973-1976 Vol I de Cámpora a la ruptura* (1996).

solas burocracias sindicales y políticas son ineficaces para el control del movimiento general.

Las esperanzas de *PyP* están cifradas en los grupos revolucionarios del peronismo que tienen como desafío insertarse aún más en la clase trabajadora y en el pueblo: no caer ni en la izquierda “vanguardista” ni en la derecha peronista. Se trata de Montoneros y FAR, recientemente unificados, hecho recibido con beneplácito en esta editorial. Se considera que pueden transformarse “en el núcleo central de agregación un conjunto de fuerzas revolucionarias del peronismo, y en el principal coordinador de las luchas fabriles y sociales” que se están desplegando en el país (192)⁷⁶. A pesar de que la preeminencia organizacional se asienta ahora en estas agrupaciones político-militares, más adelante se sostiene que la revolución es un “complicado proceso de cuestionamiento de todas las instituciones, en el que se van conformando, sucesivamente, nuevas instituciones” (195). En el seno mismo de la sociedad capitalista se debe constituir un contrapoder de masas. De todas maneras, para cuidar el desarrollo de este movimiento, los trabajadores deberán estar preparados militarmente. Los movimientos de masas deben estar apoyados en una estructura organizativa de carácter político, reivindicativo y militar, pero sus triunfos van a ser parciales si no se prepara una crisis revolucionaria y se construye una alternativa al sistema (196). El fundamento de la necesidad de una organización político-militar que custodie el “doble poder” está en el trágico ejemplo de Chile —durante el gobierno socialista de Salvador Allende— en donde no estuvo prevista esta organización y los revolucionarios fueron derrotados y masacrados.

En los tramos finales del texto nos encontramos nuevamente con el “ir a la fábrica, poner a la gran fábrica capitalista como centro de la acción política revolucionaria” (198). Los obreros deben dejar de considerar como dadas las condiciones de trabajo existentes en la fábrica, cuestionar los salarios, las calificaciones, los horarios y los ritmos; así, aunque no sean demasiado conscientes de ello, están cues-

76 *PyP* destaca: “La reciente unificación de FAR y Montoneros, las dos más importantes organizaciones político-militares, desarrolladas y fogueadas paralelamente con la profundización de la conciencia de la clase obrera y de los trabajadores y más particularmente de la juventud, constituye un hecho destinado a tener una profunda significación en la historia futura de la lucha de clases en la Argentina. Su trascendencia reside en que por primera vez aparece un polo organizativo revolucionario sostenido sobre una propuesta estratégica correcta y una gravitación ponderable en las masas, capaz de transformarse en esta etapa en el núcleo central de agregación de un conjunto de fuerzas revolucionarias del peronismo, y en el principal coordinador de las luchas fabriles y sociales que se despliegan a lo largo y lo ancho del país” (1973:192).

tionando el uso capitalista de las máquinas, la concepción burguesa de la técnica y de la ciencia. Esto los llevará “a liberarse de su subordinación al plan del capital y a la afirmación de un poder autónomo” (200). La burocracia sindical es el principal enemigo de la autonomía obrera.

Lo central está en los obreros de la base y subversivos; ellos tienen que tener la hegemonía en el movimiento nacional. La tarea debe desarrollarse en el seno del peronismo aunque en él avance la derecha. Las formas organizativas político-militares deberían estar al servicio del movimiento de masas. Por otro lado, como la lucha de clases se plantea con extremada dureza, todo “requiere cuotas enormes de audacia y de imaginación” (203).

Conclusión

La caracterización que hace *PyP* del momento que está viviendo y cómo aumenta su presencia la derecha peronista al constituir un nuevo bloque de poder reaccionario se cumple efectivamente en la realidad histórica (Bufano, 2005; Larraquy, 2007). Perón, que había sostenido siempre que el tiempo vencía a la sangre, como dice León Rozitchner, da primacía a la sangre por sobre el tiempo porque acuerda la matanza de los propios jóvenes de las organizaciones armadas peronistas que habían facilitado su regreso a Argentina.

Lo que queda pendiente en el debate es cómo se articulan las organizaciones de masas asentadas en la democracia directa con las prácticas jerárquicas de organizaciones militarizadas como Montoneros. Y cómo será posible el desarrollo de una amplia política de masas con la necesaria clandestinización de las organizaciones y sus militantes. Hay respuesta histórica a esto: los militantes de masas quedaron desprotegidos ante la autoclandestinización de la organización, con más razón cuando avanzó su lógica militarista. Rodolfo Walsh lo indica bien en su crítica a la cúpula de Montoneros realizada en 1976.

En su segunda época *PyP* descalifica reiteradamente a la izquierda revolucionaria no peronista; se la acusa de vanguardista y doctrinaria, de no reconocer que los mismos que multiplican las acciones anticapitalistas no abandonan su identidad peronista. *PyP* no recuerda su propio reconocimiento previo: que en Córdoba la izquierda revolucionaria está dejando de ser peronista⁷⁷.

77 *PyP* decía en el editorial N° 1(segunda época): “Desde 1969 Córdoba es el escenario en el que se condensan las experiencias más ricas de la izquierda revolucionaria no peronista” (1973:24).

En el presente han proliferado los cuestionamientos a la centralidad obrera en una lucha revolucionaria anticapitalista: de todas maneras, en ese momento histórico, fueron las experiencias obreras de base las más ricas en cuando a la posibilidad de generar formas de contrapoder.

Bibliografía

- AGOSTI, Héctor . “En defensa del marxismo-leninismo”. *Cuadernos de Cultura* N° 66 (1964, enero-febrero):1-10.
- ALTAMIRANO, Carlos. *Peronismo y cultura de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2011.
- ARICÓ, José María. “Examen de conciencia”. *Pasado y Presente* Año I N° 4 (enero-marzo 1964): 241-265.
- _____. *La cola del diablo: itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2005.
- BASCHETTI, Roberto *De Cámpora a la ruptura: documentos 1973-1976 Vol I*. La Plata: De la campana, 1996.
- BRENNAN, James. *El Cordobazo. Las guerras obreras en Córdoba 1955-1976*. Buenos Aires: Sudamericana, 1994.
- BRENNAN, James y GORDILLO, Mónica. *Córdoba Rebelde. El Cordobazo, el clasismo y la movilización social*. La Plata: De la campana, 2008.
- BUFANO, Sergio. “Perón y la Triple A”. *Lucha Armada* Año 1 No3 (junio-julio-agosto 2005): 20-35.
- BURGOS, Raúl. *Los gramscianos argentinos. Cultura y Política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- CARABALLO, Liliana, NoemıCharlier y Liliana Garulli. *Documentos de historia argentina (1955-1976)*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- DE RIZ, Liliana. *La política en suspenso 1966/1976. Historia Argentina* 8. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- “El pensamiento del SITRAC”. *Los Libros* Año 3-No21 (agosto 1971): 13.

- FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económico, 1986.
- GUEVARA, Ernesto Che. “Guerra de guerrillas, un método” *Obras Completas* TII. Buenos Aires: Ediciones metropolitanas, 1984. 203-223.
- IZAGUIRRE, Inés y otros. *Lucha de clases, guerra civil y genocidio en la Argentina*. 1973-1983. Buenos Aires: Eudeba, 2009.
- JAMES, Daniel. *Resistencia e Integración. El peronismo y la clase trabajadora argentina 1946-1976*. Buenos Aires: Sudamericana, 1999.
- “La crisis de julio y sus consecuencias políticas”. *Pasado y Presente*, segunda época N° 2, año IV (julio-diciembre 1973): 179-203.
- “La ‘larga marcha’ al socialismo en la Argentina” *Pasado y Presente*, segunda época N° 1, año IV (abril-junio 1973): 3-29.
- LARRAQUY, Marcelo. *López Rega, El peronismo y La Triple A*. Buenos Aires: Punto de lectura, 2007.
- LÖWY, Michel. *El marxismo en América Latina*. México: Era, 1982.
- NEGRI, Antonio y otros. “¿Te acuerdas de la revolución?” *Crisis de la política*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2003. 177-187.
- REDONDO, Nilda. “Los que luchan y los que lloran”. *Actas del VII Congreso Internacional Orbis Tertius “Estados de la cuestión”*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Centro de Estudios de teoría y crítica literaria. Universidad Nacional de La Plata. 2009. Publicación virtual <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/congresos/viiciclot/Actas>.
- _____. “Urondo y Cortázar: dos subjetividades revolucionarias”. José Maristany (Ed.) *Aquí no podemos hacerlo. Moral sexual y figuración literaria en la narrativa argentina (1960-1976)*. Buenos Aires: Biblos, 2010. 123-184.
- ROSSANDA, Rossana y otros. *Teoría marxista del partido político / 3*. 38 Cuadernos de Pasado y Presente. México: Pasado y Presente, 1981.
- ROT, Gabriel. “Masetti, el “Comandante Segundo” y los orígenes perdidos de la guerrilla en la Argentina”. *El Rodaballo* Año 3 N° 6/7 (otoño/invierno 1997): 38-45.
- _____. *Los orígenes perdidos de la guerrilla en la Argentina*. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2000.

ROZITCHNER, León. *Perón: entre la sangre y el tiempo Lo inconsciente y la política 1*. Buenos Aires: Catálogos, 1998.

_____. *Perón: entre la sangre y el tiempo Lo inconsciente y la política 2*. Buenos Aires: Catálogos, 2000.

VERBITSKY, Horacio. *Ezeiza*. Buenos Aires: Contrapunto, 1987

WALSH, Rodolfo. "Los documentos". *Rodolfo Walsh, vivo*. Roberto Baschetti (Comp.). Buenos Aires: De la flor, 1994. 206-240.

Del Cordobazo a Villa Constitución⁷⁸

Alejandro Urioste

Muy temprano en la mañana del 20 de marzo de 1975, Pedro Alfaro, repartidor de soda, debió detenerse en uno de los accesos a Villa Constitución. Un operativo detenía el tránsito para permitir que entrara a Villa Constitución una enorme caravana de autos sin patente que venía de San Nicolás, también de Rosario. Como no podía hacer otra cosa, los contó: eran ciento cinco, la mayoría Ford Falcon.

—“Bordó, azul marino, verde claro y verde oscuro”, precisó Alfaro. También diría que los hombres de los Falcon asomaban por las ventanillas armas largas y cortas; y que algunos estaban a cara descubierta, pero que otros se cubrían el rostro con pañuelos, con lentes ahumados y con boinas azul marino y verdes. La caravana ocupaba un kilómetro y medio (*Nunca Más*, Legajo 1770).

El operativo “Serpiente Roja del Paraná” había comenzado a las cuatro de la mañana. Ese mismo día el gobierno nacional distribuyó un comunicado de prensa donde decía que los organismos de inteligencia habían detectado “...un complot subversivo tendiente a paralizar la actividad industrial, con epicentro en Villa Constitución...”.

Firmaban el comunicado el ministro del Interior, Rocamora, junto con los ministros de Defensa, de Justicia y de Trabajo, y la presidenta María Estela Martínez de Perón.

78 Este tema fue abordado por Alejandro Urioste en la conferencia denominada *Del Cordobazo a Villa Constitución*, en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, el 28 de junio de 2013.

En esa oportunidad se proyectó el documental “Me matan si no trabajo y si trabajo me matan” (1974) del cineasta y militante revolucionario Raymundo Gleyzer y el grupo Cine de la Base.

Seguramente porque no era un asunto de su cartera, no estaba la firma del ministro que había puesto para el operativo dos helicópteros de su ministerio, gran parte de los vehículos Falcon y las armas que usaban muchos de los quinientos muchachos de anteojos ahumados: el creador de la Alianza Anticomunista Argentina, José López Rega, Ministro de Bienestar Social.

Un grupo notable por su crueldad, dentro de los hombres de las Tres A que participaron del operativo, era la Brigada Panqueque —la banda de Aníbal Gordon— (Testimonio, 1983) que en la dictadura integraría el Batallón 601 del Ejército y controlaría el centro clandestino de detención Automotores Orletti.

Gordon había pasado por la CNU (Concentración Nacional Universitaria), y había formado parte de la custodia de Perón en la entrevista que éste tuvo con Ricardo Balbín.

Otros integrantes del operativo represivo en Villa Constitución pertenecían a la Juventud Sindical Peronista, fundada por José Ignacio Rucci, sucesor de Vador en la UOM.

¿De dónde, de qué lugar de la historia política argentina venía esta UOM cuyos emisarios eran estos hombres que asomaban sus escopetas Itaka por las ventanillas de los Falcon?

En la última década del siglo XIX había en el país alrededor de quince mil obreros metalúrgicos que trabajaban en tres mil fábricas y talleres que producían una parte mínima de máquinas para el campo y herramientas. Pero ya en 1919 los metalúrgicos de los talleres Vasena lanzaron una huelga que conmovió al país, y terminó en una cacería de obreros anarquistas por parte del ejército y la policía.

Fue una matanza. Los fusilaban en la calle, a plena luz.

Durante la Semana Trágica, los señoritos de la Liga Patriótica Argentina habían cambiado el hábito de la *garçonnière*. Salían por las noches en sus automóviles a cazar anarquistas en los barrios obreros.

En 1935 uno de cada cinco obreros industriales era metalúrgico y ya estaban delineados los sectores básicos de esa industria: por una parte fundiciones, hojalaterías, broncecerías; por otra maquinarias, astilleros, talleres ferroviarios; y finalmente el sector más nuevo, las fábricas de aparatos eléctricos.

A partir de 1938 comienza la fabricación de aceros y laminados, la industria siderúrgica. La primera colada de acero se produjo en la Fábrica Militar en 1937. Hasta entonces, la totalidad del acero utilizado por la industria se importaba.

Acindar, la empresa que sería el escenario de los hechos de Villa Constitución en 1974-75, había sido fundada por Arturo Acevedo en 1942.

Recién en 1954 se produciría un desdoblamiento del sector “maquinarias” —la fabricación de automóviles— que daría lugar a la creación de nuevos sindicatos: por una parte el SMATA y por otra los sindicatos por empresa automotriz, a la manera de la industria europea, como serían el SITRAC y el SITRAM.

Ya en 1943, los obreros metalúrgicos son ocho veces más que en 1935: 155.000. La producción de acero pasó de 5000 toneladas en 1938 a 130.000 en 1945. El gran despliegue industrializador se da, como vemos, durante la Década Infame.

Rodolfo Walsh, en *¿Quién mató a Rosendo?*⁷⁹, describe este proceso minuciosamente, y hace notar el frecuente error de ubicar en el período de los dos primeros gobiernos peronistas este crecimiento de la industria. Dice: “La fantasía es más profunda de lo que parece: se trata de oponer empresario bueno a terrateniente malo y de identificar industria con liberación nacional”(133).

En cuanto al sindicato de los metalúrgicos, obviamente en esos años comienza a cobrar preeminencia sobre a la Unión Ferroviaria que, en un país casi exclusivamente agroexportador en el que el transporte y el comercio eran las actividades dominantes, tenía la mayor cantidad de trabajadores entre 1930 y 1943.

En 1941, la primera Asociación que nucleaba a los metalúrgicos —con fuerte influencia del Partido Comunista— tenía 2.000 afiliados. En 1946, la UOM tiene 100.000 afiliados, casi la mitad de todos los trabajadores industriales, y es parte de la poderosa corriente sindical que sustenta al peronismo.

No obstante el peso numérico de los metalúrgicos, la UOM no disputaba la secretaría general de la CGT. Recién en 1948 aparece un metalúrgico, Armando Cabo, en el secretariado general que conduce José Espejo.

A finales del segundo gobierno de Perón, en el marco del proceso de concentración monopólica de la industria, y del fin de su alianza con el peronismo, el empresariado nacional comienza a demandar el aumento de la productividad.

La celebración de los convenios por empresa se dilata. La UOM convoca a una huelga que es declarada ilegal por el gobierno, y este hecho produce fuertes tensiones al interior del sindicato.

Este es el contexto en el que, en el congreso de la UOM celebrado en el Luna Park, es propuesto para la conducción del sindicato un delegado de la empresa holandesa Phillips: Augusto Timoteo Vandor.

79 *¿Quién mató a Rosendo?*: los textos que componen este libro se publicaron por entregas en el periódico *CGT*, de la CGT de los argentinos, en 1969.

Este nombre dejaría su impronta a toda una época del sindicalismo argentino, establecería por largos años un sistema de alianzas con el poder político y los empresarios, y habría de construir un poderoso aparato hacia el interior del sindicato.

La concentración monopólica era altísima: el 1% de las industrias ocupaba a la mitad de los trabajadores y tenía en sus manos la mitad de la producción. En el sector metalúrgico, casi no se habían establecido nuevas empresas extranjeras durante el gobierno peronista. Las que había, eran preexistentes.

Este poderoso empresariado industrial “nacional”, aliado con los terratenientes, después de septiembre de 1955 desplegaría una brutal ofensiva contra los trabajadores. Su gobierno, la “Revolución Libertadora”, intervino la CGT, derogó la ley de asociaciones sindicales, encarceló los dirigentes.

Aquí comenzó una etapa que significó un alto despliegue de combatividad de la clase obrera argentina, realizado en la clandestinidad, supliendo la ausencia de dirección política con una coordinación precaria y una iniciativa tenaz. Los recursos de la Resistencia son la huelga, el sabotaje, la colocación de explosivos de fabricación casera.

En 1956 se perdieron más de cinco millones de jornadas laborales por las huelgas. El intento de normalizar la CGT en 1957 fracasó. Esta resistencia inesperada hizo prevalecer el sector más conciliador de la Libertadora, el frondicismo, que necesitaba los votos peronistas para ganar las elecciones de 1958.

A cambio, Arturo Frondizi prometió restituir el derecho a huelga y la devolución a los sindicatos de la administración de sus fondos, la existencia de una central obrera única con sindicatos por rama de la industria, el establecimiento del salario mínimo y hasta emplazar en el Ministerio de Trabajo un representante obrero. Aunque un porcentaje importante de votantes peronistas no acató la orden de Perón de votar a Frondizi, los votos fueron suficientes.

Este es el escenario en el cual se ubica el comienzo del ascenso meteórico de la influencia de Augusto Vandor.

Frondizi y Vandor son los hombres adecuados para encontrar una salida al callejón en que se ha metido el gorilismo. En 1958 ambos alcanzan el escalón más alto de sus carreras: Frondizi la presidencia, Vandor la secretaría general del gremio. Ambos usarán el mismo método: Frondizi convirtiendo una teoría de liberación en práctica de entrega; Vandor presentando como Resistencia lo que ya era negociación. Ambos se prestarán mutuos servicios: Frondizi permitiendo el regreso de un dirigente cesante e intervenido, política que luego desaparece para siempre del gremio; Vandor, dilatando en todo lo posible la reacción obrera (Walsh, 138)

Comienza aquí la gran negociación que buscaba abrir las puertas a la participación de la clase obrera en el desarrollo capitalista de la nueva etapa que se abría. En pocos meses, aparece el verdadero carácter de este pacto, el verdadero rostro de este desarrollo.

Los más notorios sindicalistas aliados de Frondizi son Eleuterio Cardozo, del gremio de la carne, Gomiz, de petroleros, Cartillas, de tranviarios y —por supuesto— el metalúrgico Vandor.

El 11 de enero de 1959 el gobierno anuncia el traspaso del Frigorífico Nacional a la empresa CAP. El 15 millares de trabajadores ocupan el frigorífico. Son violentamente desalojados dos días después se lanza el paro general y la represión recrudece. Los trabajadores son movilizados por el ejército en virtud de la aplicación del plan CONINTES (Conmoción Interna del Estado).

En realidad, el plan CONINTES se aplicó basándose en una norma legal que estaba vigente y que fue sancionada en 1948, durante el primer gobierno de Perón. Era la “Ley de Organización de la Nación para los tiempos de Guerra” (Ley 13.234/48), que habilitaba la intervención de las fuerzas armadas en los conflictos obreros. Esta ley, en la que se apoyó el gobierno de Frondizi para lanzar el CONINTES, se había aplicado por primera vez en 1951, durante el enfrentamiento de los obreros ferroviarios con el gobierno de Perón.

La aplicación del plan CONINTES implicó la ocupación militar por parte del ejército de las fábricas y las instalaciones ferroviarias, la directa militarización de los conflictos. Al programa de austeridad, a la ley de cesantías, a las huelgas declaradas ilegales, ahora se sumaban los tanques.

El paro general dura dos días. Lo suceden, a propuesta de Vandor, paros parciales de distintos sectores. Vuelven los “caños” de la Resistencia⁸⁰, pero uno tras otro, los sectores más combativos de los sindicatos son sacados del medio. Miles de huelguistas, delegados y dirigentes son puestos a disposición del Poder Ejecutivo. Algunos de ellos son torturados, asesinados, entre ellos Felipe Vallese.

Así las cosas, luego de la huelga metalúrgica de agosto de 1959, el vandorismo profundiza el pacto con el gobierno y los empresarios: se concede la demanda salarial, pero a cambio de un brutal incremento de la productividad, exigencia irrenunciable de la consolidación del capital monopolista.

80 “Hubo explosiones en Mataderos y en las vías de distintas líneas ferroviarias. En contraste con la violencia, y como expresión de fe en los días de la Argentina próxima, siete empresas extranjeras obtuvieron ayer la autorización que estaban gestionando para radicar sus capitales en este país”. Diario *La Nación*, 24 de enero de 1959.

Los pequeños talleres metalúrgicos son barridos, así como son barridos los delegados antivandoristas en las grandes fábricas: General Electric, Phillips, Tamet, Camea, Ascensores Electra, BTB, Fanal, Saccol, Volcán, Deadoro, Perdriel, Manuel Royo, Silvania, Zabaza.

Al despido en la fábrica “por comunista”, le sigue la expulsión de la UOM, o al revés: el artículo 9 de los estatutos permite expulsar a un afiliado sin asamblea, por simple resolución de la comisión directiva.

La productividad se eleva prácticamente el 50 % en seis años. En ese mismo período, más de cincuenta mil metalúrgicos quedan sin empleo.

Comienza a ser conocida aquí la frase insignia del vandorismo: “el que molesta en la fábrica, molesta a la UOM. El que molesta a la UOM molesta en la fábrica”.

Patrones y dirigentes han descubierto al fin que tienen un enemigo común: esa es la verdadera esencia del acuerdo celebrado por el vandorismo con las federaciones industriales.

“Para llevarlo a la práctica, el gremio se convierte en aparato. Todos sus recursos, económicos y políticos, creados para enfrentar a la patronal, se vuelven contra los trabajadores. La violencia que se ejercía hacia afuera, ahora se ejerce hacia adentro. Al principio el aparato es la simple patota, formada en parte por elementos desclasados de la Resistencia, en parte por delincuentes. A medida que las alianzas se perfeccionan, a medida que el vandorismo se expande a todo el campo gremial y disputa la hegemonía política, el aparato es todo: se confunde con el régimen, es la CGT y la federación patronal, los jefes de policía y el secretario de trabajo, los jueces cómplices y el periodismo elogioso (Walsh, 138).

Pocos años después, Onganía, asociado con el mismo vandorismo, que entonces fantaseaba con un partido peronista sin Perón, repetiría casi con exactitud esta ofensiva general contra los trabajadores.

Pero en este período, el vandorismo encontraría un límite importante en la CGT de los Argentinos.

Este espacio, cuya duración fue muy breve, fue un importante catalizador donde se cruzaban nuevas y diversas experiencias políticas y organizacionales que provenían de la nueva izquierda, la Resistencia Peronista, el movimiento estudiantil, el sindicalismo de base, y los cristianos de la Teología de la Liberación.

El vandorismo, como componente esencial del esquema de dominación del capital, encontró su límite no solamente en el interior de las fábricas sino además

en los enfrentamientos callejeros de nuevo tipo, desplegados no solamente por la clase obrera. Ahora la lucha social y política estaba atravesada por la radicalización de los jóvenes y amplias capas medias de la sociedad.

Después de las revueltas de 1969, después del Cordobazo, al vandomismo solo le quedaba la administración discrecional de la fabulosa caja de los aportes sindicales, la pura coerción, el aparato y la patota.

Durante el arco que va de los años previos al Cordobazo (Redondo, 2013) hasta el Villazo, el sindicalismo clasista de base adquirió un tipo de desarrollo y una composición material que provenía de un cruzamiento con las nuevas vanguardias políticas de izquierda marxista revolucionaria, incluidas las organizaciones guerrilleras. Existió entre las vanguardias obreras y la guerrilla, en especial las del PRT-ERP y el Peronismo de Base-FAP, una relación compleja, por momentos contradictoria y hasta antagónica, pero que tuvo la forma de una intensa praxis afuera y adentro de la fábrica. Lo mismo podemos decir en el caso de Vanguardia Comunista —que no adhería a la lucha armada bajo la forma de la guerrilla, sino como instrumento insurreccional— cuyos militantes son los primeros en organizar las agrupaciones clasistas en Villa Constitución y tienen un papel relevante en relación al desarrollo del clasismo en Córdoba, cuyo referente indiscutido era Agustín Tosco. Tosco, aunque no estaba estrictamente vinculado a una estructura partidaria, era un tenaz organizador, y lúcido interlocutor de muchos sectores revolucionarios.

No resultaba extraño, entonces que en una asamblea de fábrica organizada por el SITRAC o el SITRAM hicieran uso de la palabra Roberto Cristina, máximo dirigente de Vanguardia Comunista (Ortiz y Santesteban, 2011) o Mario Roberto Santucho, el jefe del PRT-ERP.

El sindicalismo, que tantas prevenciones y condenas había despertado en las vanguardias obreras europeas surgidas después de octubre del '17, había retrocedido durante el fuerte despliegue de los consejos obreros.

El estado-plan que el keinesianismo desplegó para regular y absorber las crisis, a la vez que ahuyentaba el fantasma del '17 y los consejos obreros, vuelve a instalar la forma sindicato como una pieza clave *dentro* del desarrollo capitalista.

Esa forma, que estaba fijada con tanta fuerza en la tradición obrera argentina, en virtud de una historia específica de la conformación de la clase, ahora se planteaba nuevamente como territorio enemigo. El círculo era difícil de romper: se ganaba la comisión interna, el sindicato la desconocía, venía la larga sucesión de “normalizadores”, y se repetía como un calco la “santa alianza” (Santucho, 1974) enemiga: empresa, burocracia, fuerzas represivas y gobierno.

En Argentina el sindicato estaba otra vez en el centro del conflicto, como lo estaba en el mismo período en Italia. No parece casual que la misma empresa, la Fiat, se viera obligada a enfrentarse en Córdoba y Turín —obviamente con características específicas en cada caso— con un resistente antagonismo obrero que desarrollaba nuevas formas de lucha.

Para desplegar este antagonismo, no bastaba con luchar por el control de los tiempos y las condiciones de la producción, contra la productividad y por el alza del salario. De alguna manera hacía falta llevar el antagonismo hacia fuera del lugar de la producción, hacia el entero arco social, donde se cruzaba con las necesidades y deseos de otros actores y protagonistas. Este ir hacia fuera, como ocurrió en el Cordobazo, abrió un territorio donde el movimiento social de ese período iba a experimentar un enorme desarrollo.

Este es el contexto, marcado por una enorme politización de los sectores populares, del proceso electoral para las elecciones de 1973. En el período que va desde las elecciones a la asunción de Cámpora se realizan numerosas ocupaciones de locales públicos y de Universidades por parte de trabajadores y estudiantes, en medio del enfrentamiento entre la izquierda y la derecha peronista.

Después del breve gobierno de Cámpora, Perón relanza el Pacto Social. Ciertamente, los interlocutores obreros con el gobierno y los empresarios no son otros que los representantes de la vieja burocracia sindical.

En ese clima de movilización, el Pacto Social es resistido no solamente por el sindicalismo clasista, sino por el mismo peronismo revolucionario, aunque aún no había llegado, ni mucho menos, al nivel de confrontación con el gobierno nacional que tendría meses después. *El Descamisado*, órgano de Montoneros diría:

...en realidad, los trabajadores no pactaron nada. Ni siquiera tuvieron oportunidad de discutir los contenidos de ese pacto. Y como no se pactó de acuerdo a sus intereses, de acuerdo a los problemas que actualmente viven, ni tampoco teniendo en cuenta sus reivindicaciones históricas, y muchos menos valorando el papel imprescindible que la clase trabajadora cumple en el proceso de producción, se está peleando diariamente, exigiendo justicia por la vía del enfrentamiento...(1974: 2-3).

Antes de la muerte de Perón, el 1º de julio de 1974, y antes de la aparición “oficial” de la Triple A, ya la derecha peronista había perpetrado más de 180 atentados (Urioste, 2013) que consistieron esencialmente en la colocación de bombas y ametrallamientos de locales del peronismo revolucionario, la izquierda, y las agru-

paciones sindicales combativas. Estos fueron cometidos en Buenos Aires, Córdoba, Rosario, Bahía Blanca, Mendoza y Chaco.

Los comandos de derecha que se movían en autos del Ministerio del Interior estaban conformados por gente de la CNU, el Comando de Organización, la UOM y policías Federales y Provinciales. Los policías Vilone y Romero pasan a la custodia de Perón, y los comisarios Villar y Margaride —sindicados como los jefes operativos de la Triple A— a la cúpula de la Policía Federal.

A primera vista, pareciera que no estaba previsto, tampoco desde el Gobierno Nacional, que el Pacto Social fuera a desarrollarse por la vía pacífica.

De hecho, en Villa Constitución, el paradigma del empresariado nacional con el que había que “pactar”, era el fundador y dueño de Acindar, Arturo Acevedo. El ingeniero Acevedo había sido Ministro de Obras públicas de Arturo Frondizi. Su espíritu patriótico lo llevó a instrumentar —como ministro— el “Plan Larkin” para el redimensionamiento ferroviario, que básicamente consistió en eliminar miles de kilómetros de vías de ferrocarril. Acevedo —como empresario— compró como chatarra para su empresa, Acindar, a muy bajo precio, muchas toneladas de vías levantadas.

Para completar el retrato de la “burguesía nacional”, el presidente del directorio de Acindar era el terrateniente José Alfredo Martínez de Hoz, hombre de la Sociedad Rural Argentina y futuro ministro de Economía de la dictadura.

La UOM que fue el 20 de marzo de 1975 a aplastar los logros que los metalúrgicos de Villa Constitución habían conquistado en el Villazo de 1974, estaba dirigida por Lorenzo Miguel.

Era, en lo esencial, la UOM que construyó Vandor, solo que habían cambiado las palabras clave del discurso del método: ya no se llamaba desarrollismo, ya no se llamaba Gran Acuerdo Nacional. Ahora se llamaba Pacto Social.

En 1970 habían comenzado a trabajar en Villa Constitución algunos grupos sindicales de base, clandestinos, ligados en un primer momento a Vanguardia Comunista y al Peronismo de Base. Surgieron al calor de la huelga metalúrgica de ese año, en Acindar, por la reincorporación de delegados cesantes. El resultado de la huelga no fue muy bueno: había desmoralizado a un sector importante de los trabajadores, y terminó reforzando la prepotencia de la empresa y la burocracia de la UOM (Rodríguez, 1).

Uno de estos grupos clandestinos, el GODA (Grupo de Obreros de Acindar) estaba impulsado por Orlando Sacristani, militante de Vanguardia Comunista. Cumplió un papel fundamental en la generalización de las denuncias contra los atropellos de la patronal y en dar un fuerte impulso a la organización clasista.

El GODA, hacia 1972, se plantea la necesidad de trasladar su experiencia a otras empresas, además de Acindar. Sobre todo se proponía llegar a gran cantidad de obreros jóvenes que se estaban incorporando a las plantas industriales, y no habían sufrido la derrota de la huelga de 1970. Este proceso lleva a la formación del GOCA (Grupo de Obreros Combativo del Acero), que también se desarrolló en la clandestinidad. El GOCA se propone disputar la seccional Villa Constitución a la UOM e impulsar un amplio programa de mejoras de condiciones de trabajo, salariales, de servicios médicos. Para este objetivo, se crea el Movimiento de Recuperación Sindical, que comienza ganando en 1974 la elección de delegados de Acindar y la Comisión Interna bajo el nombre de “Agrupación 7 de Septiembre Lista Marrón”.

... Ganada la Comisión Interna, se inició un proceso acelerado de luchas reivindicativas elevándose temarios en casi todas las secciones. Mediante la aplicación de medidas de fuerza —quite de colaboración, trabajo a reglamento— se obtuvieron una serie de reivindicaciones: calorías, trabajo peligroso, terminar con la prepotencia de los jefes y encargados, y lograr que los obreros fueran respetados. Debido a estos logros, el MRS y la Comisión Interna alcanzaron gran representatividad dentro de Acindar. Este ejemplo trascendió y así fueron sumándose al MRS obreros de otras fábricas... (Rodríguez, 2)

La UOM nacional se pone en alerta. Lorenzo Miguel reemplaza al interventor de Villa Constitución por dos delegados normalizadores. .

El 7 de marzo por la mañana, los nuevos interventores, acompañados del obrero Ranure —agente de la Triple A, a quien veremos más adelante—, empiezan los aprietes en la fábrica. Recorrían sección por sección llamando a desconocer a los “comunistas” de la Comisión Interna: “peronista vota peronista” era la consigna. Esta consigna no era propagada porque sí. La mayoría de los obreros metalúrgicos de Villa Constitución, efectivamente había votado al peronismo, como la mayoría de los trabajadores de todo el país. Al respecto, diría el activista Juan Actis, quien sería suplente en la lista de la Lista Marrón para la Comisión Directiva:

“... acá no hay que plantearse porqué la gente dejó de ser peronista; yo creo que la gente separó muy bien los sentimientos de la realidad y ellos no lo entendieron a eso. Todo el mundo lo votó a Perón, es cierto. Pero en la fábrica, el Perón de la fábrica éramos nosotros porque éramos los que defendíamos sus intereses, sus derechos y los que les conseguíamos las cosas. Ellos a eso no lo evaluaron... (Santella y Andújar, 42)

Pasado el mediodía, la empresa convoca a los miembros de la Comisión Interna para comunicarles que no los reconocían en su función sindical, en virtud de la clásica maniobra vandorista: la UOM los había expulsado como afiliados porque “el que molesta en la fábrica, molesta a la UOM. El que molesta a la UOM molesta en la fábrica”.

Ese día marcó el comienzo de lo que se conoció como El Villazo.

Inmediatamente la Comisión Interna convoca a una asamblea donde participan más de mil obreros. Se decide resistir.

Al día siguiente, 2500 obreros toman Acindar y piden el levantamiento de las sanciones a los delegados y la inmediata convocatoria a elecciones. El día 9 es ocupada Marathon, mientras que los obreros de Metcon realizaban una huelga de brazos caídos.

Cerrados los portones de Acindar, los accesos son controlados por piquetes de obreros, que además levantan barricadas en las calles internas. El personal jerárquico es retenido en el interior de la planta.

Se suman además otras fábricas de la zona: Metcon, la textil Cilsa, Vilver, Varassi. Los portuarios, los docentes, los bancarios y la asociación que nuclea a los comerciantes, adhieren al paro. También los trabajadores de la Junta Nacional de Granos, los aceiteros, madereros y de la alimentación. Comienzan a llegar las adhesiones de todo el país.

La huelga se mantuvo hasta el 16 de marzo. Ese día se firmó un acta acuerdo, que comprometía a normalizar la seccional de la UOM en 120 días y llamar a elecciones de Cuerpo de Delegados y Comisión Interna en 45 días. Además, se reconocía a los 11 delegados sancionados y a la comisión interna de Marathon. El acta se leyó en la plaza de Villa Constitución, ante 12000 personas que convirtieron el Villazo en una verdadera fiesta popular.

El pulso de las luchas se acelera, y tanto en las luchas previas al Villazo como en la intensa actividad que le siguió, la característica es la incorporación incesante de activistas.

A medida que se suman nuevos activistas, parte de éstos participan paralelamente en organizaciones políticas marxistas del “Partido Revolucionario de los Trabajadores” (PRT) y del “Partido Socialista de los Trabajadores” (PST). Hacia 1972 Francisco Sobrero, quien militaba en la “Organización Revolucionaria Poder Obrero” (ORPO), comenzaría el trabajo sindical. Luego de la etapa de “Vanguardia Comunista”, el dirigente Juan Actis señaló que las organizaciones más influyentes en el movimiento fueron el ‘PRT’ y ‘ORPO/OCPO’ (Santella y Andújar, 33).

Las expresiones del peronismo revolucionario estaban presentes en menor medida, a través de la JTP (Juventud Trabajadora Peronista). El trabajo político de estas organizaciones estaba más volcado al movimiento villero.

Después del Villazo, la tarea era consolidar y acrecentar políticamente el triunfo del 16 de marzo hasta que se realizaran las elecciones. De manera tal que se decide la celebración de un Plenario Nacional donde participaría el amplio arco de agrupaciones clasistas del país.⁸¹ El Plenario de Abril implicó no pocas discusiones en torno a la formalización de una Coordinadora Nacional clasista. Las discusiones del plenario también exponen los debates acerca de la participación de las “organizaciones populares”. De hecho, en la composición política de los activistas obreros de Villa Constitución, o de Córdoba, no podía discriminarse entre “sociales”, “políticos” y “sindicales”. Las organizaciones populares podían ser partidos de izquierda, frentes de masas, la izquierda peronista u organizaciones guerrilleras. Para decirlo mejor, reunían todos esos componentes.

Las elecciones de la UOM de Villa Constitución se realizaron entre el 25 y el 29 de noviembre de 1974. Votaron 4158 obreros, y la Lista Marrón ganó con amplitud, frente a la Lista Rosa, expresión del Secretariado Nacional de la UOM.⁸²

La nueva Comisión Directiva asume enseguida, y aunque existían atentados aislados de la derecha peronista, como el perpetrado contra el local de la FORA, la actividad del sindicalismo combativo y las organizaciones de izquierda recibe un enorme impulso con este triunfo.

La gran represión al movimiento vendría cuatro meses después, la madrugada del 20 de marzo de 1975, cuando Pedro Alfaro contó los ciento cinco autos de la caravana de la muerte, y comenzó el operativo “Serpiente Roja del Paraná”.

81 Los puntos de la convocatoria fueron: la “solidaridad con los obreros de Villa Constitución”, la exigencia de “democracia sindical”, el rechazo a la “Ley de prescindibilidad”, “contra el congelamiento salarial, por un salario básico de 250.000 pesos y la constitución inmediata de paritarias”, “contra el matonaje sindical” y “el castigo a los responsables de atentados y asesinatos cometidos contra organizaciones y activistas obreros y populares” (Santella y Andújar, 31).

82 Según un volante de la época, los integrantes de la Lista Marrón electos fueron: Secretario General, Alberto Piccinini (de Acindar); Secretario Adjunto, Dante M. Manzano (Metcon); Secretario Administrativo, Luis A. Segovia (Acindar); Secretario de Organización, Juan Acuña (Acindar); Tesorero, Mario Aragón (Acindar); Protesorero, Benicio Bernachea (Metcon); Secretario de Actas y Correspondencia; Adolfo Curti (Acindar).

Estas eran las consignas de la Lista Marrón: “Luchar por un salario digno”, “Aumento general de emergencia e inmediata convocatoria a las paritarias”, “Control obrero de la seguridad y salubridad industrial”, “Contra el estado de sitio y toda forma de coacción de las luchas obreras”, “Por la coordinación permanente de los metalúrgicos en lucha”, “Contra la burocracia patronal”.

El parte de prensa que distribuyó el gobierno nacional decía que "...la gravedad de los hechos es de tal naturaleza que permite calificarla como el comienzo de una vasta operación subversiva terrorista, puesta en marcha por una deleznable minoría antinacional. El escenario elegido abarcaba toda la zona industrial del Paraná, entre Rosario y San Nicolás...".

¿Cuál era el siniestro objetivo de los "complotados"? Según el comunicado de prensa del Poder Ejecutivo Nacional del 20 de marzo de 1975, se trataba de:

1. Paralizar la producción industrial que resulte vital para la existencia del país en el área de la Ribera del río Paraná comprendida entre Rosario y San Nicolás. Dicho plan tenía como epicentro la ciudad de Villa Constitución y centraba sus objetivos especialmente en la inmovilización de las industrias pesadas.
2. Copar y usurpar las delegaciones gremiales de la zona, para instalar direcciones ilegítimas con el fin de dominar las reacciones de los trabajadores e intimidar por cualquier medio a empresarios y dirigentes.
3. Obligar a los obreros ubicados en puestos claves a no concurrir a sus tareas paralizando así las líneas más importantes de producción de cada empresa (...). La planificación de los hechos mencionados especificaba claramente el uso del terrorismo en todas sus formas, inclusive la eliminación física de quienes se opusieran al complot.

Además de las Tres A y la Juventud Sindical Peronista, participaron legalmente del operativo cuatro mil efectivos de Prefectura, Policía Federal, y el grupo especial Los Pumas, de la Policía de la provincia de Santa Fe, que había sido creado como guardia rural en la época de La Forestal.

Al día siguiente, uno de los titulares del diario *La Capital*, de Rosario anuncia: "Sesenta procedimientos desde norte de Gran Buenos Aires hasta San Lorenzo". El artículo relata que, con el apoyo de helicópteros, se rastilló el barrio rosarino "La Florida". Dice además que se llevaron a cabo procedimientos en Puerto General San Martín, en Granadero Baigorria, Zárate, Campana, Baradero, San Pedro, otro operativo rastilló en San Nicolás.

Son detenidos dirigentes y activistas obreros en varias fábricas del cordón industrial: John Deere, Hanomag y Galizia Bargut, en San Lorenzo. Ocurrió lo mismo con trabajadores de las plantas industriales PASA Petroquímica, y Massey-Ferguson.

Villa Constitución, la cabeza de la "Serpiente Roja del Paraná" fue tomada por asalto y ocupada, mientras el curra párroco, Samuel Martino, hacía sonar las campanas de la iglesia, celebrando.

Pocos días después, las campanas volverían a repicar para tapar los gritos de los torturados en la comisaría, que estaba al lado de la iglesia.

Menos uno —Luis Segovia, que logró escapar— todos los integrantes de la Comisión Directiva de la seccional de la UOM Villa Constitución fueron detenidos. Uno de ellos dirá:

... El famoso 20 de marzo me agarró de sorpresa, porque vinieron una mañana, que eran las cinco de la mañana, y se metieron de prepo prácticamente en casa. No me dejaron ni vestirme y me sacaron. Revolvieron toda la casa, no encontraron nada. Me cargaron en un Falcon y me llevaban para el lado de San Nicolás. Y yo digo, bueno, si agarran para el lado de Theobald soy boleta. Llegaron justo hasta el camino que va a Theobald. Ahí pegaron la vuelta... (Santella y Andújar, 96).

El local del sindicato metalúrgico es allanado y se instala la intervención de la UOM. Como respuesta, ante la detención de casi toda la Comisión Directiva, se crea una dirección clandestina: el Comité de Lucha que el mismo día 20 declara la huelga. Acindar es ocupada por los huelguistas, y buena parte del personal jerárquico de la empresa es forzado a quedarse en la planta, encerrados en las oficinas de Relaciones Industriales. También son ocupadas Metcom y Marathon.

La huelga, en esa ciudad continuamente atravesada por los autos de los grupos parapoliciales, donde se había desatado una verdadera cacería de activistas, duraría 59 días.

Sin demora, se forman los equipos para la propaganda, para las guardias, para las provisiones. Los obreros de la fábrica Martín Amato votaron en asamblea donar dos días de su jornal para el fondo de huelga que había comenzado a formarse. Se lanzan al paro —para reclamar la libertad de los detenidos— La Unión Ferroviaria y La Fraternidad, los bancarios, los docentes y los trabajadores del transporte. La Federación Agraria de Arroyo Seco expresó su solidaridad con los detenidos. También los pequeños comerciantes de la ciudad y la zona —Arroyo Seco, Villa Diego, Rosario, San Nicolás y Figueras— se solidarizan.

Comienza a circular el boletín de huelga para informar de la situación, en medio de las detenciones, secuestros, intimidaciones y asesinatos.

Los familiares de los obreros llevaban alimentos a la planta tomada, pero la policía y los parapoliciales de las Tres A comenzaron a realizar “pinzas” en la ruta y los accesos, de manera tal que los obreros discuten en asamblea la opción de irse de la fábrica ante la posibilidad de quedar aislados de la población.

El 27 de marzo por la noche, las fábricas son desalojadas por la policía. Ahora los detenidos son más de cien.

El centro de gravedad de la lucha deja de ser la fábrica. Ahora la huelga está afuera y las asambleas en los barrios obreros son las que marcan el ritmo clandestino de la resistencia.

Las asambleas no podían prolongarse en el tiempo porque cuando eran detectadas por la policía o los fachos comenzaban a llegar los tiros. Todo debía ser clandestino: se dejaban los volantes en los comercios del barrio para que los retiraran los huelguistas o sus mujeres. Cuando las patotas que operaban detectaban un lugar donde se almacenaban provisiones, tiraban todo o simplemente lo volaban con explosivos.

“...‘En los barrios de Villa Constitución los chicos en lugar de jugar a los cowboys jugaban a los fachos’, recordó Victorio Paulón, hoy secretario adjunto de la UOM e integrante de la Mesa Nacional de la Central de Trabajadores Argentinos...” (Del Frade)

Los agentes de las Tres A habían instalado su base de operaciones en la jefatura de policía, adonde fueron llevados muchos secuestrados para ser interrogados.

A todo esto, Acindar, Metcom y Marathon seguían paralizadas. Esto implicaba la paralización de gran parte de la industria del país, en especial la automotriz. La represión cumple así uno de los objetivos atribuidos al “complot subversivo”.

Mientras que a los telegramas de despido de los primeros días, le suceden los telegramas —cinco mil— para conminar a los obreros a volver al trabajo “en el lapso de veinticuatro horas”, el albergue de solteros de la planta se convertía en un centro de interrogatorios y torturas controlado por la Policía Federal. Aquí eran conducidos en primera instancia muchos de los detenidos y secuestrados.

Los datos para detener y secuestrar a los delegados y los activistas eran proporcionados directamente por la empresa. Algunos de los autos usados en la represión también fueron provistos por la empresa. Un operario de Acindar, Raúl Antonio Ranure, participaba de los operativos nocturnos, conduciendo un Ford Falcon rural, celeste metalizado, sin patente, "que le había otorgado Acindar para movilizarse" (*Nunca Más*, Legajo 1770)

Las patronales de las industrias metalúrgicas instaladas allí, en forma destacada el dueño de Acindar, ingeniero Arturo Acevedo, establecieron una estrecha vinculación con las fuerzas policiales mediante pagos extraordinarios en dinero. Acindar se convierte en una especie de fortaleza militar,

con cercos de alambre de púa. Los oficiales policiales que custodiaban la fábrica se alojaban en las casas reservadas para los ejecutivos de la empresa (Testimonio, 1983).

Los dos helicópteros que salían diariamente para intimidar y controlar las manifestaciones, operaban desde el helipuerto de Acindar. Porque en medio de esta batalla desigual, en los barrios seguía desplegándose la organización de la resistencia como forma de la vida cotidiana. Los disparos sonaban toda la noche. La huelga continuaba. Se hacían actos y movilizaciones callejeras.

El interventor de la UOM, Simón de Iriondo, el 7 de abril había hecho una convocatoria infructuosa a volver al trabajo: “se paseaba con una propaladora llamando a aplastar la víbora roja de la subversión”, recordará Victorio Paulón.

El 9 de abril, militantes de la Juventud Sindical Peronista llegan hasta las puertas de Acindar, cantan el Himno Nacional y la marcha *Los muchachos peronistas*, amagan con entrar a trabajar, pero finalmente se van.

El primer acto masivo en apoyo al Comité de Lucha se realiza el 16 de abril, en la plaza. Se sucedían las marchas y actos. Desde autos de la Policía Provincial, tiradores encapuchados atacaban las columnas a balazos.

En esos días se podían leer en la nota editorial de “El Combatiente” del 14 de abril las palabras del jefe del PRT-ERP, Mario Roberto Santucho:

... Desde el primer día de iniciado el conflicto, una extraordinaria moral y una formidable voluntad de lucha animan el espíritu de todos los obreros de Villa Constitución. Decisiva fue la firmeza con que los compañeros tomaron las tres plantas industriales de Acindar, Metcom y Marathon. Pero, más extraordinario fue aún que una vez desalojadas las fábricas, sin local sindical, sin ningún lugar “legal” donde reunir a los compañeros; y con la mayoría de los miembros de la Comisión Directiva presos, en muy poco tiempo y bajo las orientaciones del Comité de Lucha presidido por Luis Segovia, único miembro de la CD que escapó a las garras policiales, se reorganizó a todos los trabajadores en casi todos los barrios de Villa Constitución

El acto del 22 fue multitudinario. Dieciséis mil personas, según varios testimonios. La represión fue en aumento.

Cuando las columnas se encaminaban a la plaza comenzaron los gases y los disparos de los francotiradores apostados en la torre de la iglesia. La fuerza especial Los Pumas controlaba los accesos, los dos helicópteros del Ministerio de Bienestar Social pasaban constantemente sobre los manifestantes.

Otros actos y paros en apoyo de Villa Constitución se suceden en San Lorenzo, en Rosario, en Buenos Aires, pero las detenciones y secuestros aumentan, y ya comienzan a aparecer los muertos en los descampados.

Ramón Cabassi, el primero.

Miguel Ángel Lobotti, trabajador de Acindar, fusilado en una cancha de fútbol de Villa Gobernador Gálvez.

Mientras tanto, el barrio y la asamblea deben reemplazar todos los esquemas organizacionales previos, marcan el pulso de una lucha de nuevo tipo, afuera de la fábrica:

... ibas a la noche a la casa de cualquier obrero, tocabas, decías quién eras y te dejaban entrar, no prendían la luz y te dejaban dormir. Si llegaba a venir alguien a buscarte, pasabas a la casa de al lado, saltabas el alambrado y la verdad es que esa solidaridad no la he visto en mi vida ni creo que la volveré a ver. Lo bien que te sentías de protegido cuando cuando vos llegabas a un barrio (Cadus, 2013).

Pero si la lucha se sale de la fábrica, se hace difusa y se extiende por la comunidad, la represión también extiende su círculo de muerte. Por las noches, las fuerzas de ocupación cortaban la luz en el territorio en el que iban a operar y comenzaba el terror.

En el camino que llevaba a Indape —una empresa controlada por Acindar— había una casa donde funcionaba una peña. Era un lugar de reunión fraterna en torno al canto, las empanadas y el vino. El 18 de abril a medianoche, Juan Ponce de León, canillita, estaba sirviendo una de las mesas de la peña, cuando lo mató una ráfaga de ametralladora disparada desde un Fiat 1500.

Esos disparos matan también a Adelaido Viribay, que estaba sentado en esa mesa. Viribay era obrero portuario, le gustaba jugar a las bochas, estaba cenando en la peña (*Nunca Más*, Legajo 1770).

El día 22, después de la multitudinaria movilización, fue secuestrado José García, obrero calificado de la sección púas de Acindar. Lo molieron a palos. Un mes más tarde murió. Pocos días después de su muerte, diez hombres armados irrumpieron en la casa donde vivía su viuda, Ángela, con seis hijos. Revolvieron toda la casa, robaron sus anillos de casamiento y un crucifijo.

—“¿Dónde están los papeles de los comunistas?!”, le gritaban mientras desparramaban los pocos comestibles que había.

Cuando Ángela fue a pedir trabajo para uno de sus hijos, como en una pesadilla volvió a ver a dos de los hombres de la patota. Estaban custodiando la puerta

número uno de Acindar. En la oficina de Personal de la empresa le extendieron un ínfimo cheque de la empresa *Seguros Paraná* por la muerte de su esposo.

—“No venga nunca más por acá, señora. Su marido no murió por un accidente de trabajo, sino por subversivo”, le dijeron. Tres meses después le cortaron los beneficios de la obra social (Del Frade).

El 30 de abril, Rodolfo Mancini, delegado de Metcon, es acribillado y quemado en el interior de su auto.

Los muertos son cada vez más. Aparecen en los descampados con la marca indeleble de las Tres A: acribillados, mutilados, castrados, quemados. Matar, sí, pero además machacar los últimos rastros de la vida, la carne deseante.

El tiempo serial de la producción se rompió. El tiempo de la asamblea y de la lucha clandestina no es el mismo que el del tren de laminación, pero la casa ya no es la casa. La noche está llena de gritos y de ráfagas. Cambia la vida, pero la muerte viaja en Falcon.

En los comités barriales se discute levantar la huelga. Hay que organizarse para volver a la fábrica "ante el compromiso de las patronales de no tomar represalias y pagar los salarios caídos". Un comunicado del gobierno nacional, del 9 de mayo, daba cuenta de un saldo parcial de la operación represiva: 307 detenidos, de los cuales 97 quedaban a disposición del Poder Ejecutivo.

Habían resultado muertos seis obreros hasta el fin de la huelga de 59 días. La patronal amenaza con la aplicación de la Ley de Contrato de Trabajo que preveía el despido sin reincorporación si una huelga superaba los sesenta días. A las seis de la mañana del día 16 de mayo los obreros vuelven a las plantas.

El 11 de junio, desde Córdoba, Agustín Tosco hace llegar su aliento al Comité de Lucha:

... Ese es en definitiva el saldo extraordinario de toda esta lucha que evidentemente aún no ha terminado; que está prosiguiendo en todo el País; que aquí en Córdoba adquiere nuevamente contornos masivos y de combate a fondo...

Y también:

No todos los compañeros delegados y/o militantes más conscientes y decididos han de haber sido apresados o declarados cesantes. Ellos, en relación con el Comité de Lucha, deben mantener elevado el estado de ánimo de los trabajadores en las plantas, hacer comprender que lo vivido es una etapa de la lucha y que más tarde o más temprano la misma se reiniciará.

... Es imprescindible mantener a toda costa el funcionamiento legal, semilegal o clandestino del Comité de Lucha y del Cuerpo General de Delegados en una relación abierta y democrática con las bases...(Tosco, 1975)

Pero los asesinatos en Villa Constitución no se detienen después del levantamiento de la huelga. El 17 de octubre son secuestrados la abogada Concepción De Grandis, el obrero de Acindar y pastor evangélico Carlos Ruescas y el trabajador portuario Julio Palacios. El 19, los diarios dan noticia del hallazgo de sus cuerpos acribillados y mutilados, con los ojos vendados, ubicados muy cerca entre sí, en un paraje de Villa Amelia. La lista sigue. Hacia finales del '75 los muertos serían más de treinta (*Nunca Más*, Legajo 1770).

Para finalizar

La lucha de clases, que el historiador educado en Marx tiene siempre ante sus ojos, es una lucha por las cosas rudas y materiales, sin las cuales no hay las finas y espirituales. No obstante, estas últimas están presentes en la lucha de clases de otro modo que como la [mera] representación de un botín que le cae en suerte al vencedor. Están vivas en esta lucha como confianza, valentía, humor, astucia, empedernimiento, y ejercen su eficacia remontándose a lo remoto del tiempo. Una y otra vez pondrán en cuestión cada victoria que logren los dominadores. Tal como las flores vuelven su corola hacia el sol, así, en virtud de un heliotropismo de secreta especie, tiende a volverse lo sido hacia *el* sol que empieza a despuntar en el cielo de la historia. De ésta, la más inaparente de todas las transformaciones, tiene que estar enterado el materialista histórico.”

Walter Benjamin *Acerca del concepto de historia*. Tesis IV

El gran disciplinador social por la vía del ajuste, el Rodrigazo, y las enormes luchas que lo desfiaron en todo el país, ya estaban en la calle.

El '75 sería un largo año, que condensaría en un mismo momento la derrota y la búsqueda insaciable de ese gigantesco movimiento que trazó el arco que llevaba desde el Cordobazo a Villa Constitución.

Se dice que la represión del movimiento de Villa Constitución constituyó un ensayo general de la dictadura, como lo fue el Operativo Independencia en Tucumán. De hecho, Famaillá y Acindar fueron los primeros centros clandestinos de detención, con las mismas características que los 360 que estarían operando dos años después.

Es verdad, pero Villa fue mucho más que eso. Fue —más que el último eslabón de una cadena— territorio de aproximaciones sucesivas que interpelaron todos los supuestos previos de los depositarios del saber político.

En el camino, ese enorme laboratorio social había experimentado la configuración externa e interna de vínculos sociales y políticos de nuevo tipo que, de hecho, ninguna racionalidad política previa contenía: ni los partidos de izquierda, ni la izquierda peronista, ni la guerrilla, ni el sindicalismo clasista, ni la organización territorial villera.

Villa Constitución buscó más allá de los trazos gruesos con que los enunciados políticos de la izquierda dibujaban la esencia de la dominación del capital. Descubrió en sus calles atravesadas por las ráfagas que el antagonismo contra el dominio de empresa también se libraba en la vida cotidiana, en el espacio y el tiempo donde se reproduce la relación capital. Experimentó que el dominio social no solo estaba suspendido del puente grúa. Intuyó que se podía tejer una espesa trama de lazos políticos de una intensidad impensada por la teoría política, que lanzaba el antagonismo al corazón de la dominación del capital, su propio sujeto, a un ritmo vital distinto que el del tren de laminación.

No volverá el pasado. Pero todavía muchas veces, cuando no quede nada pero lo queramos todo, cuando de verdad tengamos que elegir, “en virtud de un heliotropismo de secreta especie”, veremos cómo las corolas de las flores de la emancipación vuelven su cara a ese sol de fuego que alumbró Villa Constitución en el instante de peligro.

Bibliografía

BENJAMIN, Walter *La dialéctica en suspenso*. Santiago de Chile: ARCIS, 1997.

CADÚS, Jorge. “Villa Constitución y la represión de 1975. Una memoria andante”. *Alapalabra*, publicación digital de las Madres de la Plaza 25 de Mayo y Abuelas de Plaza de Mayo de Rosario, Agosto de 2013.

Comunicado de prensa del Poder Ejecutivo Nacional del 20 de marzo de 1975

DEL FRADE, Carlos. “A 30 años de una gesta popular: El Villazo”. *ARGENPRESS*. info / Izquierda . info

El Descamisado Año 1, N° 35 (enero 1974): 2-3.

La Nación, 24 de enero de 1959.

Nunca Más Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), Buenos Aires, EUDEBA, 1984, Legajo 1770.

- ORTIZ, Sergio y SANTESTEBAN, Irina. *Homenaje a Emilio Jáuregui*, conferencia en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, el 18 de Junio de 2011.
- REDONDO, Nilda. “El guevarismo en la Argentina”. *El Che y otras rebeldías* Antología I. Redondo, Nilda y Alejandro Urioste, Eduardo Matta, Diana Moro y Daniela Melchor (eds. y comps.) Santa Rosa, La Pampa: EdUNLPam y Facultad de Ciencias Humanas UNLPam, 2013. 153-177.
- RODRÍGUEZ, Ernesto Jorge. *El Villazo*, Instituto Superior del Profesorado N° 3 “Eduardo de Laferriere” .
- SANTELLA, Agustín y ANDÚJAR, Andrea. *El Perón de la fábrica éramos nosotros: las luchas de Villa Constitución 1970-1976*. Buenos Aires: Desde el subte, 2007.
- SANTUCHO, Mario Roberto. *Poder Burgués y Poder Revolucionario*. Buenos Aires: Ediciones El Combatiente, 1974.
- _____. “El Combatiente” del 14 de abril de 1975.
- “Testimonio del inspector (R.O.) de la Policía Federal Argentina, Rodolfo Peregrino Fernández, sobre la estructura de la represión ilegítima en la Argentina” ante la Comisión Argentina de Derechos Humanos, el 8 de mayo de 1983.
- URIOSTE, Alejandro. “El enemigo interno. De la Doctrina de la Seguridad Nacional al Código Penal” *El Che y otras rebeldías* Antología I. Redondo, Nilda y Alejandro Urioste, Eduardo Matta, Diana Moro y Daniela Melchor (eds. y comps.) Santa Rosa, La Pampa: EdUNLPam y Facultad de Ciencias Humanas UNLPam, 2013. 299-316.
- WALSH, Rodolfo, *¿Quién mató a Rosendo?* Ediciones de la flor, Buenos Aires, 1987.
- TOSCO, Agustín. “Al Comité de Lucha de Villa Constitución”, 11 de junio de 1975.

Diez años de 2001⁸³

Sebastián Scolnik

La hospitalidad y la cordialidad es un signo característico en Santa Rosa. Lo más interesante, que a mí me parece admirable, es la persistencia de la Cátedra del Che y tiene que ver, no tanto con seguir haciendo lo mismo, sino con el hecho de valorar ciertos espacios donde se pueden elaborar las cosas de manera diferente al modo en que habitualmente son tratadas cuestiones tan fundamentales en la esfera pública. Tanto en la discusión mediática como en la discusión política, en la mayoría de los espacios, el lenguaje circula absolutamente codificado; y la persistencia de este tipo de espacios donde se pueden hablar otros lenguajes o pensar las cosas de otro modo a mí me genera admiración, respeto y muchas ganas de compartir esta experiencia.

Esta charla está dividida en dos reuniones; la de hoy tiene el objeto de tratar de pensar algunas imágenes del presente y, de este modo, preparar el terreno para la charla de mañana en la que se debatirá sobre la persistencia o no de estos 10 años de 2001.

En primer término, quiero plantear una discusión más “nacional”, si es posible utilizar todavía esta palabra, que tiene que ver con tres figuras, especialmente dos que han muerto este año, y con ellos hay que decir que se van dos formas de intervenir y pensar la realidad que, imagino, no van a repetirse. Dos intelectuales que elaboraron su propio pensamiento con estilos singulares, con sus propias formas de enunciación, que hacían pasar por ellos mismos, por sus propias vidas y sus cuerpos, aquello que pensaban. En ese sentido, lo relaciono con la Cátedra del Che; por la posibilidad de pensar autónomamente y de derivar la reflexión de la

83 Conferencias de Sebastián Scolnik en la Cátedra Libre “Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, los días 29 y 30 de septiembre de 2011.

propia experiencia y no de una experiencia exterior a la vida de cada uno. Y esos intelectuales son David Viñas y León Rozitchner.

Por un lado, tomaré algunas citas de un texto implacable de David Viñas, “Borges y Perón”, publicado en *Tiempos Modernos* de Sartre, en un número que dirigió David Viñas dedicado a la Argentina, en 1982 y recientemente editado por la Biblioteca Nacional⁸⁴. Este texto, más allá de los dos personajes centrales a los que se refiere, expone una preocupación común con Rozitchner, tratada con distintos lenguajes y que, de algún modo, es una discusión que también tenía John William Cooke, en los años 60. Esto puede parecer muy viejo pero, entiendo, tiene su pertinencia para pensar el hoy.

Si los escritos de Borges no reconocen a sus lectores sino que los inmovilizan, el discurso de Perón no incorpora a sus mejores colaboradores sino que los fija. Y si el movimiento esencial de Borges se orienta hacia el ruego, el de Perón se especializa en las órdenes. Uno y otro, me parece, instauran un espacio vertical, de arriba hacia abajo y a la inversa, que poco a poco excluye toda dimensión horizontal: incapaz de hacer que una comunidad se respete incluso después de haber visto sus propias miserias, ambos prefieren —cada uno según los valores y con un objetivo diferente— que esta comunidad continúe ignorándolos.

(...) Dos sectores que, si se enfrentan en su adhesión, uno a Borges, otro a Perón, a menudo se intersectan y se ponen de acuerdo: en especial cuando se trata de exaltar el símbolo de una vieja Argentina de virtudes patriarcales tranquilizadoras y estereotipadas.

(...) Sucede que el verticalismo al que me refería —tanto el de Perón como el de Borges— acarrea, tanto en los liberales-elitistas como en los nacionalistas-populistas, una adhesión exenta de crítica, incondicional en la mayoría de los casos; eclesiástica, diría. Y con ella todo lo que suponen el *star system* y el *star cult*: filisteísmo, identificación y proyección inmovilizadoras, autosatisfacción, incondicionalidad. Herencia a lo sumo, no apuesta.

(...) Es por eso que estos grandes símbolos que son Borges y Perón ya no constituyen hoy (justificando, realimentando y, si puede decirse, mitificando) sino un movimiento circular, del que por cierto no se escapará utilizando los recursos del collage (Viñas 299-300).

Más allá de lo que decía Viñas de Perón y de Borges, no me considero especialmente antiperonista y mucho menos antiborgesiano, me interesaba resaltar

84 *Revista Tiempos Modernos. Argentina entre Populismo y Militarismo. Julio-agosto, 1981. N^o 420-421.* En 2006, el artículo fue incorporado en *La Biblioteca*.

esta preocupación por la verticalidad y la horizontalidad. En los tonos, el autor se juega mucho y, a su vez, la forma en que interviene críticamente frente a estos dos grandes símbolos de la Argentina da cuenta de esa condición intelectual que, pienso, con la muerte de Viñas y de Rozitchner ya no tendremos.

Dos vidas paralelas, la de Rozitchner y la de Viñas; mueren en el mismo año, ambos participan de la revista *Contorno*. León entraba en el hospital el día en que fallecía David y jamás se enteró que murió su amigo; además, los dos tenían una sensibilidad para percibir los sucesos y mantenían un vínculo implícito aunque no se vieran durante años.

Cierta vez, me había enojado mucho con el filósofo Paolo Virno porque, en una larga conversación que tuvimos, dijo que todos tienen una sola experiencia política en la vida que marca la subjetividad; podés formar parte de otras experiencias pero solo una te marca la sensibilidad de un modo tan radical. Yo consideraba que no era posible pensar así, que de alguna manera era un pensamiento un poco derrotado. Y después, con el correr del tiempo, me di cuenta lo que Paolo quería decir. Hay algo que imprime la sensibilidad de las personas: la fuerza de una situación colectiva que te arrastra a ser otra cosa de lo que sos, más allá de tus propios límites. Y después no te podés zafar más de esa experiencia. Y por eso me parece que David Viñas y León Rozitchner están constituidos por el mismo tipo de experiencia subjetiva. Horacio González (2011) decía de León que “actuó como sombra doliente de lo popular introduciéndose en el otro adverso para escucharlo pensar”. Esta idea es interesante porque ni Viñas ni Rozitchner son festejadores de lo popular sino que son muy críticos de esta cuestión y, en épocas donde se mistifica tanto este imaginario, recuperar estas voces es de gran importancia.

Walter Benjamin afirma, en sus *Tesis de la Historia*, que la mirada del pasado se construye de acuerdo a cómo cada uno rehace lo sucedido a partir de su exigencia en el presente. Recuperar la discusión, nunca del todo dicha siempre velada, entre Cooke y Rozitchner es un debate que, si miramos lo que pasa hoy en la Argentina, habría que volver a recolocar como problema. León Rozitchner compartía una preocupación común con Cooke aunque la trataron de diversa manera. El filósofo argentino, en sus últimos escritos, nos entregó una teoría del materialismo ensoñado que es el materialismo del nacimiento, de la lengua materna y de la imaginación afectiva que luego es sometida por el terror de la lógica patriarcal, estatal, de la ley del capital y de las religiones, especialmente, del cristianismo. El materialismo ensoñado es el período en el que se produce el habla, en el que la afectividad corporal no está penetrada por las categorías del terror que organizan la subjetividad a partir de su dispersión. Toda la política del terror patriarcal ecle-

sial es una continua introyección de las categorías del miedo en ese cuerpo viviente que todavía no está claramente separado del cuerpo de la madre⁸⁵.

Rozitchner, en “La izquierda sin sujeto”⁸⁶, se preguntaba cómo se podía sostener un proyecto revolucionario sin una subjetividad revolucionaria. La subjetividad se transformaba en un “nido de víboras” porque ahí mismo se cocía todo y operaba el terror introyectándose a través de las categorías políticas de la sociedad patriarcal-capitalista. El trabajo de Rozitchner, a lo largo de toda su historia, fue analizar cómo las categorías políticas del enemigo se filtran en la propia subjetividad que reclama un cambio emancipatorio. Lo hizo con el libro *Moral burguesa y Revolución*⁸⁷ cuando tomó todos los reportajes que les hizo Massetti a los invasores norteamericanos y cubanos en los que hablan de cuál era su historia y por qué habían participado en esas acciones. León Rozitchner derivaba de las formas del lenguaje las formas subjetivas. Es decir, todo enunciado está sostenido en una subjetividad y en un cierto tipo de relación con el cuerpo. También, lo realizó con San Agustín con quien se pelea palmo a palmo. Toma cada enunciado del santo y deriva de ahí las formas subjetivas que sostienen esos enunciados. Lo mismo hizo en la reciente polémica con Oscar del Barco acerca de la violencia política en las década del 70. Donde increíblemente León, que estaba en cierto modo contra la lucha armada en los 70, termina más cerca de esta posición pero como respuesta a un del Barco al que considera un “arrepentido” que hace una crítica retroactiva producida bajo los efectos del terror. León Rozitchner propone un pensamiento en situación y le critica a Del Barco su pretensión de disolver en un universalismo abstracto (el “no matarás”) un problema que tendría que haber elaborado en una situación concreta porque ella es la que provee las claves para pensar el drama que se juega en esa situación.⁸⁸

En “La izquierda sin sujeto”, hay una respuesta al artículo había hecho Cooke, en 1965, en la revista *La Rosa Blindada*, que por entonces consultó a una serie de intelectuales para que escribiesen sobre el peronismo y la cultura. Cooke, en 1965, escribe un artículo en el que planteaba la hipótesis de que el peronismo no era una falsa conciencia sino que era la experiencia real de la clase obrera en la Argentina. León contesta (sin hacerlo explícitamente, porque eran muy amigos) con “La izquierda sin sujeto” planteándole que no habría posi-

85 León Rozitchner, *Materialismo ensoñado* (2011).

86 León Rozitchner, “La izquierda sin sujeto” (1966).

87 León Rozitchner, *Moral burguesa y Revolución* (1963).

88 Para un seguimiento del desarrollo de esta polémica, ver: *No matar. Sobre la responsabilidad* (2007).

bilidad de revolución sin una subjetividad revolucionaria que acompañara ese proceso. De todos modos, esta polémica no necesariamente los enfrentaba de manera radical, puesto que ambos veían los procesos de manera similar. Lo que para León era una subjetividad que penetrada por el terror patriarcal, peronista, estatal, y la matriz cristiano-burguesa, para Cooke era lo burocrático. Unos párrafos de Cooke:

Lo burocrático es un estilo en el ejercicio de las funciones o de la influencia. Presupone, por lo pronto, operar con los mismos valores que el adversario, es decir, con una visión reformista, superficial, antitética de la revolucionaria. Pero no es exclusivamente una determinante ideológica, puesto que hay burócratas con buen nivel de capacidad teórica, pero que la disocian de su práctica, y en todo caso les sirve para justificar con razonamientos de “izquierda” el oportunismo con que actúan. La burocracia es centrista, cultiva un “realismo” que pasa por ser el colmo de lo pragmático y rechaza toda insinuación de someterlo al juicio teórico que los maestrillos de la derecha les hacen creer que es “ideología” y que ésta significa algo que no tiene nada que ver con el mundo práctico. (...)

El burócrata quiere que caiga el régimen, pero también quiere durar; espera que la transición se cumpla sin que él abandone el cargo o posición. Se ve como el representante o, a veces, como el benefactor de la masa, pero no *como parte* de ella; su política es una sucesión de tácticas que él considera que sumadas aritméticamente y extendidas en lo temporal configuran una estrategia.

(...) En realidad, está integrando una serie de relaciones superestructurales de las cuales se propone o cree valerse pero que lo tienen aprisionado; es sensible al terrorismo de las acusaciones de trotskista o comunista, cultiva las banalidades sociológicas que le inculcan bajo disfraz “progresista” en los cursos de la CGT o similares, y cree que es el único que sabe sumar tanques y soldados por lo que declara fantasía y aventurerismo todo planteo que desafíe la correlación abrumadora de fuerzas en contra de los intereses populares.

Un peronismo que sea una suma aritmética de voluntades indiscriminadas e inertes podrá deslumbrar solo a quienes sueñan con quiméricas apoteosis electorales colmadas de cargos y representatividades. Se hacen estallar los fuegos artificiales de tremendismos electoralistas de antiimperialismos verbales y anticapitalismos abstractos cuando lo que corresponde es plantear una alternativa régimen cuestionando todas sus categorías económicas y mentales (Cooke, *Peronismo y Revolución* 15-26).

En Rozitchner y en Cooke había una preocupación muy parecida que podríamos denominar “sartreana”. Sartre usa una misteriosa categoría, algo incomprendible, lo “práctico-inerte” que supone que lo colectivo es una sumatoria de individuos ya creados previamente. Es decir, el lazo colectivo no es una fuerza impersonal que disuelve el yo capitalista (León diría la subjetividad penetrada por el terror; John W. Cooke, la forma burocrática del ser que impide que el movimiento se despliegue) sino que lo colectivo es la reunión de la serie individual. Eso lleva, según Sartre, a una circularidad dialéctica en la cual no puede destrabarse nunca la relación entre serie individual y colectivo. El colectivo convoca a la serie y la serie disuelve al colectivo y se retroalimentan en una especie de circularidad dialéctica sistemática y permanente. Esa circularidad dialéctica es lo que enunciaba Cooke cuando decía la famosa y misteriosa frase “el peronismo es el hecho maldito del país burgués”. Porque la maldición del peronismo estaba asociada a un plebeyismo que desbordaba las formas. Pero ese desborde no alcanzaba para proponer una nueva subjetividad revolucionaria. “Hemos sido formidables en la rebeldía pero jamás pudimos suplantar nuestros propios límites” (*La lucha por la liberación nacional* 68). Esta es una preocupación bastante parecida a la de Rozitchner porque la categoría funciona como el *a priori* kantiano que traba toda posibilidad de pensar o de desarrollar la subjetividad desde otro punto de vista.

La discusión partía de una preocupación común. Para Rozitchner, la forma peronista-estatalista, en la cual la ley patriarcal subordinaba el materialismo ensoñado de la infancia; la forma política de la Ley paterna peronista impedía la constitución de una subjetividad revolucionaria. Para Cooke, en cambio, esa forma trababa la forma revolucionaria pero el propio desborde del movimiento podría llevar a liberar esa forma, superarla. En este sentido, era un “hecho maldito”, una negatividad que suponía una especie de empate catastrófico; bloqueaba el desenvolvimiento del poder económico-militar, pero esa imposibilidad de crear nuevas formas impedía, a la vez, la radicalización de masas que pudiese iniciar el proceso revolucionario.

Más allá de quién tiene razón entre estos dos pensadores, es necesario recuperar esta contraposición como una especie de alerta que nos puede decir algo del presente. En este momento hay una especie de neocookismo, pero algo “trucho”, porque cuando Cooke se preguntaba qué significaba destrabar ese empate entre fuerzas, esa imposibilidad de la subjetividad plebeya de poder de rebasar los límites de la subjetividad capitalista, estaba pensando al interior de una experiencia de la clase obrera en lucha y radicalizada. El neocookismo de hoy es más estético y retórico que materialista, porque hoy las experiencias plebeyas o de radicalización no

pasan por ninguno de los cánones o de las categorías con las que el peronismo de izquierda piensa lo heredado. En la actualidad, es difícil pensar que la clase obrera sea el sujeto de la revolución. No lo piensa realmente nadie. Y, sin embargo, apelar a un cookismo sin hacer la elaboración política de qué significa lo plebeyo hoy, y mistificarlo en formulas mágicas heredadas es un obstáculo real para asir el problema. El neocookismo formula una apuesta ficticia a que el peronismo mismo (o las formas que se articulan alrededor del peronismo o las construcciones que vayan sucediendo en el peronismo) va a radicalizar el proceso. Es una trampa porque, en realidad, lamentan el desborde más que fomentarlo. Y se apegan a la idea de un orden bueno que va a gestionar el cambio. En ese sentido, se parece bastante a la visión de burocracia que denunciaba Cooke.

Me interesa mencionar tanto al cookismo “trucho” como el “neobenjaminismo” oficial. El primer problema que surge es que Benjamin nunca fue oficial. Hoy podría estar vigente el lema “muerta la revolución, festejemos la revolución”. El actual es un benjaminismo traicionado porque hay una diferencia muy grande entre el discurso contemporáneo y un recuerdo como cristalización de un pasado que habla en nosotros y que inhibe toda posibilidad de potencialidad crítica en el presente a partir de una rememoración que convoca imágenes dialécticas, como podría ser esta discusión entre Cooke y Rozitchner, para tratar de abrir el presente. Es una diferencia muy grande. Yo no lo sé, pero sé que hay ciertas imágenes con las que uno se identificó durante tanto tiempo que hoy no me conmueven; parecen retóricas completamente cristalizadas. Bajo el disfraz de Benjamin se hace pasar el pasado hacia el presente sin ninguna mediación crítica. Y esa es una historia complicada. Es un benjaminismo traicionado en ese sentido, porque es el pasado que habla en nosotros y no es el “nosotros” haciendo una operación crítica del pasado que, de alguna manera, significará convocar otras imágenes y nos las que nosotros mismos hemos elaborado en el recuerdo. El desafío es, entonces, pensar qué sería la peinada a contrapelo que Benjamin sugería refiriéndose al historiador como político cuando el benjaminismo se volvió una política oficial.⁸⁹ No porque esté mal que sea una política de estado, no me refiero a eso. No es una condena de ese tipo. Esta situación nos propone un desafío político a nosotros. Esta larga introducción sobre ciertas discusiones del pasado argentino nos permiten ahora concentrarnos un poco en ciertas discusiones que permitieron enriquecer el presente a partir de estos diez años de 2001. Brevemente dejo planteado algunos puntos.

89 Cfr. Walter Benjamín, *Tesis sobre la historia*, cuadernos de la Cátedra del Che. La Pampa XXX. Tesis N° 7.

Suely Rolnik (2009), teórica psicoanalista brasilera, hace un análisis de la subjetividad del capitalismo contemporáneo en la que dice que la publicidad sería la nueva religión que promete paraísos en esta vida. En el terreno de la publicidad, hay una figura tan perversa como interesante que es la del *coolhunter*, el cazador de tendencias, vendría a hacer el tipo que se mete en un barrio o en cualquier lado y va detectando cuáles son las tendencias para convertirlas en estereotipos aptos para la publicidad. Este sujeto sería la forma perversa del militante investigador ya que este último va a los territorios, investiga, piensa las situaciones y trata de reconstruir el lazo colectivo, trata de elaborar colectivamente lo que pasa para convertirlo en una política. El *coolhunter* lo que hace es individualizar los procesos para convertirlos en una marca.

Todo esto tiene bastante eficacia en la medida en que el capitalismo contemporáneo, como dice Maurizio Lazzarato (2006), no produce mercancías sino que lo que hace es crear los mundos en el que estas mercancías van a ser consumidas. Por lo tanto, promete un estilo de vida que luego va a ser consumido y efectuado. Esto se ve en todas las ramas, por ejemplo, el modo en el que se promocionan en las metrópolis los edificios. La publicidad es el verdadero terreno de la especulación, de la corrupción y de la experimentación de mercado. Lo que aparece en el cartel frente al edificio en construcción es el estilo de vida que vas a poder desarrollar en ese departamento y no la información sobre los metros cuadrados que tiene, por ejemplo. Cada objeto que se produce en el capitalismo contemporáneo es más un objeto imaginario que real.

El *coolhunter* individualiza la producción social colectiva en una marca. En esta época asistimos a lo que Santiago López Petit (2009) llama el “yo marca”. El capitalismo postfordista opera como un fascismo posmoderno porque implica la movilización total de la vida para reproducir la obiedad. El fascismo moderno era una movilización por una nueva promesa política pero este nuevo régimen no aboga por algún tipo de salvación sino por una especie de banalidad del consumo de la propia existencia.

El “yo marca” sería, dice Santiago López Petit, un empresariado de sí mismo. Uno es autoempresario, se tiene que inventar la vida para poder existir y al hacerlo se convierte en una marca. El *coolhunter* se relaciona con el creativo y no con el creador; la creación siempre es social y, como nos recuerda Deleuze a lo largo de su obra, se crea por necesidad y no por ocurrencia individual. Se inventa cuando tenés la necesidad de que algo sea creado. Esa es la diferencia entre la creación y el creativo. El “yo marca” es la contraparte del creativo, el hombre que todo el tiempo convierte esa producción social, ese flujo de inteligencia colectiva que circula

en la creación social, en una autoría, marca de autor, estilo individual reconocible y asignable.

Esto nos enuncia un problema: el “yo marca” contra el investigador militante. Si el último va a un lugar y su función es la de problematizar, rehaciéndose él mismo en dicha tarea; el primero lo que hace al individualizar esa creación colectiva estetizándola. Esto supone ofrecer un nuevo producto en el mercado de las variedades. La globalización es un gran mercado y, entonces, un concepto que es producido en una situación concreta para destrabar un conflicto concreto, para producir un plus político emancipatorio, de golpe es capturado por el “yo marca”. Cabe aclarar que todos hemos sido “yo marca” y también hemos estado del otro lado; no es contra nadie en particular. El “yo marca” lo que hace es cortar ese concepto, imagen o pensamiento del cuerpo social y político que lo produce y presentarlo como una diferencia de estilos; de esta manera, despolitiza cualquier invención.

Suely Rolnik explica el concepto de “cuerpo vibrátil” que es el cuerpo que ya no nos pertenece a nosotros sino que es aquel que está abierto a las fuerzas del mundo y es penetrado por ellas.⁹⁰ Del mismo modo, el otro ya no es un otro separado con el cual habrá que ser más o menos tolerante sino que el otro es parte de uno mismo. Esto es muy interesante porque varios de ustedes habrán sentido cuando han estado participando de una experiencia colectiva que lo que le pasa al otro es inmediatamente lo que el pasa a uno. De algún modo, es lo que decía, aunque a veces se lo haya interpretado con un tono cristiano, el Che Guevara cuando afirmaba sentir cualquier cosa como propia. Pero cuando se desarma esa experiencia colectiva, tema que trataremos más adelante, a veces uno siente que lo que hemos experimentado en común se termina, es decir, lo que le pasa al otro deja de pasarle a uno. Es una milimétrica pero, a la vez, una gran diferencia. Y no es un problema de voluntad; simplemente, sucede. Vos no entendés ni por qué pasa. Si sos indiferente no te importa pero si sos amigo de ese otro tomás el dato como una información para vos, con la cuál podés reaccionar incluso solidariamente, pero eso que le sucede al otro ya no es algo que te modifica tu propia vida.

Si el cuerpo vibrátil problematiza la existencia para crear nuevos mundos, toda la formas de apropiación del “yo marca” tienen el sello de estetizar lo que se presenta como problema. De algún modo esto pasó con el 2001; toda la invención colectiva construida a partir de maquinarias sociales muy complejas pasó a ser una línea política, un imaginario solo festivo de algo que era fiesta y problema a la vez.

90 El concepto ha sido elaborado por Suely Rolnik y lo desarrolla en *Cartografía Sentimental* (1989).

La horizontalidad traída por David Viñas hace treinta años no era un modelo en el 2001, era el problema que teníamos que asumir para inventar mundos. Y cuando eso pasa a ser modelo queda completamente cortado el vínculo que lo une a ese cuerpo vibrátil que es el que lo produce.

Nuestra dificultad hoy es que jamás pensamos que iban a existir formas del poder que dialogarían con esa invención social y colectiva. Se produce un diálogo complejo, a veces perverso, otras bajo el modo de reconocimiento, de diferentes maneras. Pero tenemos un problema muy serio porque apareció una nueva forma de poder que lo que hace es reconocerte. En la década de 1990, ninguno de nosotros pensaba que alguna vez íbamos a ser reconocidos. Personalmente, esa situación me aliviaba bastante. Pero el reconocimiento, en sociedades de nuestro tipo traumatizadas por las dictaduras y por otras cosas, llega de la mano de una idea de curar las heridas: “a vos que fuiste un crítico marginal, que te dejaron afuera de todo, que viviste penurias económicas, que perdiste a tu familia en la dictadura, hoy yo te escucho. Yo te reconozco. Te recompenso, curo tus heridas”. Esa es una operación tan justa como compleja y perversa porque es, en los términos que planteamos antes, el operador fundamental de la extracción del hecho convertido marca. Uno está inserto en un campo social y colectivo, produciendo cosas y de golpe viene no solo el estado, sino el mercado, la televisión, todas las formas en las que se manifiesta el poder y te dice: “vos vení a hacer acá lo bueno que hiciste ahí”. Es otra discusión si hay incompatibilidad o no de esa operación pero, sobre todo, lo que se produce es una individualización y un recorte en una figura personal de un proceso que es colectivo. Entonces, todo eso se convierte en una retórica y en una estetización. Y lo sabemos bien porque hemos visto mucha gente pasar de un lado a otro. No estoy hablando mal de la gente que lo hace. Para mí es muy problemático y sería muy importante encontrar formas virtuosas en que ese pasaje se puede producir. Pero, en términos generales, la resultante general de la operación es negativa. El neodesarrollismo actual es un extractivismo económico como visible puede percibirse con la soja o la minería, pero también es, sobre todo, un extractivismo afectivo y conceptual porque extrae de un cuerpo colectivo todos los afectos, los conceptos y las producciones que vuelven posible un mundo imaginario en el cual el extractivismo de las materias primas puede ser posible. Todo esto, dicho crudamente porque todo es muy complejo ya que se tocan signos y símbolos muy queridos, muy propios y elementos de justicia importantes, es decir, la producción de nuevos derechos, tema que será desarrollado más adelante.

El peronismo puede ser el equivalente argentino de lo que Gilles Deleuze (2002) llamó la axiomática del capital, esa forma en la cual los flujos sociales,

económicos, de deseo, de libertad, productividad podían conjugarse en una forma abstracta de mercancía. El peronismo, en la Argentina de este último tiempo, es la forma en la cual se conjugan esos flujos porque siempre tuvo que desarrollar esa enorme capacidad de tener que lidiar con su afuera. Su exterior ha sido la clase obrera de los años treinta, la resistencia peronista de los sesenta, las formaciones especiales o la juventud en los setenta, el neoliberalismo global en los noventa y hoy es el 2001 y la complejidad que este suceso deja planteado en torno a la representación política, la reparación de la historia, la destitución radical de la institucionalidad neoliberal, etcétera.

El peronismo construye la maquinaria política que logra conjugar los flujos diversos en un bloque que funciona: mercado global, China, mercancía, materias primas, derechos humanos, reconocimiento de movimientos sociales, nuevos derechos, planes sociales. Todo eso está vinculado en una máquina cuya fortaleza, paradójicamente, está en su debilidad. Porque el peronismo no es la máquina sólida que ya existe y es inmutable. Su fuerza es su capacidad de transformación que hace que se vuelva permeable a esos “afueras” que lo tironean. La máquina que se armó hoy es infernal, pues tiene la capacidad de articular elementos heterogéneos y hasta contradictorios: el consumo con buena conciencia y una gubernamentalidad, como la llama Foucault (2006), reparadora del daño social que el propio peronismo motivo décadas atrás. Cuando el peronismo logra olfatear ese afuera y lo introduce en un campo de fuerzas heterogéneas con la soja, con la reparación social, con la Asignación Universal por Hijo, cuando mezcla todo eso y lo produce en un bloque sólido y consistente, es de una eficacia enorme. Pero paradójicamente su eficacia está en saber leer ese afuera que es el signo de su debilidad estructural.

En ese sentido, el peronismo, no el histórico, sino el actual que es el nombre de la gobernabilidad capitalista en la Argentina, sería la versión, en la política, de lo que es el *coolhunter*, en la publicidad. Es la capacidad de olfatear el producido social o las tendencias globales e incorporarlas a su propio dispositivo de control político. O sea, el puntero sería al control social y territorial, lo que es el *coolhunter* en el terreno de los afectos imaginarios para su conversión a mercancías. Un intendente del conurbano el otro día decía: “la gente nos ve como vehículo. Al principio, nos tiene gran desconfianza pero cuando nos adoptan nos defienden hasta la muerte”. Es interesante porque el hombre estaba reconociendo que no son ellos los que organizan el territorio sino que el espacio tiene una lógica en la cual intervienen pero funcionan al interior de fuerzas que disputan en todos los sentidos desde el narcotráfico hasta los movimientos sociales.

Antonio Negri y Michael Hardt (2011) plantean el problema de qué pasa cuando no se encuentran formas expresivas a la altura del “común” (el “cuerpo vibrátil” de Rolnik, “lo común” en la tradición italiana neo operarista, o las “formas colectivas”). Todo el tiempo se está lidiando con formas que individualizan, recortan, reconocen parcialmente, negativizan la productividad social y lo hacen porque la consideran como una demanda a asumir (por las instituciones que promueven las llamadas “políticas públicas”, por el mercado que repara a través del consumo, por la publicidad que ofrece mundos imaginarios para nuestra realización individual o familiar). Esa es una forma de negatividad de lo social porque estas experiencias colectivas se organizan más allá de las demandas aunque utilicen ese modo como mecanismo propio. Ese es el problema que plantean Negri y Hardt. También lo propone, a su modo, Paolo Virno (2011) cuando dice que no hemos sabido crear instituciones post-estatales, es decir, instituciones que logren hacer algo que permita prolongar y relanzar la excepcionalidad que se vive desde el 2001 hasta acá. Tanto en Argentina como a nivel global, porque podríamos decir que la originalidad en América Latina es que en la región se vive una doble excepcionalidad. En Estados Unidos, Europa y en el Occidente posmoderno, la excepcionalidad post Torres Gemelas se dio a partir de la tramitación securitista de la realidad, de limitar al inmigrante, de restringir los derechos, cercenar la vida colectiva. En cambio, en América del Sur habría una doble particularidad: por un lado, la excepcionalidad en la que entra el mundo después del 2001, y, por el otro, América Latina le inyecta su propia distinción que está dada por la radicalidad de los movimientos sociales que empujaron la crisis. En el continente no se administró la crisis sino que se la empujó para dar una salida no securitista o no neoliberal de la excepción.

La idea de la “excepción” es tomada de Carl Schmitt, un filósofo político que devino nazi y es muy utilizado hoy, precisamente, por su planteamiento acerca del estado de excepción, como aquello pre jurídico que fuerza a la norma. Esta teoría supone el punto de corrimiento que tiene el poder respecto de la regla para luego reponerla. Habría, así, un a priori de la regla que se desplaza para volver a ocupar su lugar luego de producida la excepción. Este es el estado de excepción que propone una relación entre regla y experiencia, entre regla y práctica versátil, reversible, en la cual la regla debe verificarse cada vez para poder seguir siendo tal. Algunos autores de relevancia contemporánea vuelven sobre el estado de excepción planteado por Karl Schmitt. Al ya mencionado Paolo Virno, se agrega Giorgio Agamben (2004), Ernesto Laclau (2005) y Chantal Mouffe (2007). Estos últimos tienen bastante injerencia en la discusión sudamericana, y argentina en particular. Lo que en Virno es una institución postestatal, esto es, una institución

capaz de revisar en forma sistemática la relación entre regla y experiencia, y contener el llamado Mal derivado de la “ambivalencia de la multitud”, en Negri es una “governabilidad constituyente”, es decir, una institución capaz de reformular la relación entre poder constituyente y constituido a partir del atravesamiento que hace la multitud de las instancias institucionales.

Paolo Virno da un ejemplo similar al de Rozitchner cuando dice que la infancia, no la infantilización que es su reverso manipulado, es el momento en el cual la regla y la experiencia son móviles. No hay una práctica formateada por la norma ni una regla que obtura la experiencia si no que, en el juego, por ejemplo, los chicos inventan sus propias relaciones entre la pauta y los hábitos. De algún modo, es la imagen de institución postestatal.

Este peronismo lábil, que hace de su debilidad su fortaleza o que extrae su fuerza de su propia flaqueza, sería el equivalente al estado de excepción, solo que ahí la excepción es permanente. Pero es lo contrario a la institución post estatal, pues todo el tiempo se desplaza la regla para recomponer la jerarquía del mando, una infinita e incesante operación: me corro de las reglas porque hay que reponer algún tipo de gobierno sobre lo social. América del Sur tiene posibilidades de pensar una salida no schmittiana de la crisis si nosotros fuéramos capaces de profundizar la idea de institucionalidad post estatal que puede ser una institución del Estado, esto no es necesariamente una discusión de Estado sí o no. Post estatal sería una institución que logra que la experiencia rijan las reglas, de acuerdo con los criterios de producción de lo común.

Después se discutirá si es posible que el Estado entre en esta discusión o no. Varios de nosotros tenemos experiencia y, en este sentido, soy bastante escéptico porque el Estado habla un lenguaje que no es el del cuerpo vibrátil de lo colectivo. Entonces, la creación de conceptos se transforma en lenguaje de los derechos. La creación de imágenes, de afectos se transforma en necesidades. De hecho, el estado es, en el lenguaje de Sonia Sánchez quien ha pasado por aquí recientemente, un cashisho, porque promueve excepción, incita a la creación social para tener una oportunidad de intervención. Las instituciones post estatales se proponen como lo otro de la jerarquía, como una reversibilidad entre regla y experiencia que permanentemente pueden estar en juego sin necesidad de instituir un mando trascendente.

El debate

Participante: ¿en qué discursos o planteos se puede observar el benjaminismo traicionado?

Lo veo en toda la política de memoria. No porque recordar a nuestras víctimas sea una traición sino por el tipo de retórica que acompaña esa recordación. Hay una apelación constante a las imágenes más potentes del benjaminismo para decir que el instante crucial llegó. Benjamin decía que esas imágenes aparecen en momentos de peligro. La pregunta que yo haría a los benjaministas oficiales es de qué peligro se está defendiendo este neobenjaminismo. ¿Qué peligro hay en el benjaminismo oficial? ¿Sacar tres puntos menos en una elección? ¿Perder tres cargos en un gobierno? Porque cuando Benjamin decía peligro se refería a algo bastante preciso, en el contexto en el que lo decía. La utilización del escritor alemán es conflictiva no porque no se pueda usar; para mí da lo mismo usarlo en una retórica oficial que en un artículo académico porque cada vez que se utiliza un concepto se lo somete a una profanación. Pero hay una política benjaminiana por venir que va a ser muy diferente a la que conocimos nosotros. Una nueva relación con lo futuro que anida en el pasado, es decir, vamos a enfrentar también esa imagen de Benjamin que dice que el pasado tiene futuros almacenados o que en el propio pasado existen futuros por venir.

Por ejemplo, con todo lo pesado que es para nosotros el tema de los desaparecidos, pese a haber sido activos constructores de esa memoria, participando con las Madres de Plaza de Mayo por muchos años, uno siente el agobio que producen esas imágenes y retóricas tan cristalizadas. La imagen de Benjamin dice otras cosas, es la memoria que siente que algo está en peligro, no la memoria que lúdicamente piensa qué nuevo archivo puedo encontrar para destacarme del resto de los historiadores. En la Argentina se realizó, en parte, un proyecto que fue construido por nosotros; eso nos pone en una contrariedad muy seria. Hoy se produce el triunfo de las Madres de Plaza de Mayo. Ninguno de nosotros estaba con las Madres, H.I.J.O.S o los escraches para ser reconocidos por el Estado. Y si bien nadie niega la justicia de esos actos, creo que hay algo que se pierde en lo que fue ese recorrido.

Participante: Algunas cosas sí se pedían al Estado, como la nulidad de las leyes. Es distinto lo de los escraches; ese es otro tipo de justicia. Uno no se puede sentir siempre en peligro cuando el Estado toma algo y lo efectiviza.

Participante: La nulidad de las leyes de obediencia debida es un logro del movimiento popular. Después, otro es el problema respecto a las Madres que siempre tuvieron autonomía con respecto al gobierno de turno y hoy no tanto. Eso es una preocupación.

Lo actual es un triunfo paradójico. Es algo que no termino de entender del todo. Se debe pensar en todos los niveles. Por ejemplo, cuando los indígenas en África bailaban para que llueva, aunque nunca iba a llover porque ellos se movieran, en esa práctica se producían otras cosas. Es un poco la discusión Cooke-Rozitchner. La pregunta es qué otras cosas se producían además de la demanda. El Estado tiene ojos solo para la demanda. Lo que me preocupa es que más allá de todo lo que hicimos, nos convertimos en demandantes. Cuando te lee el Estado ¿vos te vas a transformar en un sujeto pasivo de esa lectura?

Algo extraño ocurrió cuando, a partir del reconocimiento, se desarma la sustancia colectiva que produjo la demanda. Puede que ese sea el problema de los demandantes y no del que reconoce porque no han sabido situarse en esa paradoja. Esto está relacionado con lo que decía sobre la institución post estatal que tiene un nivel que es el de la demanda pero tiene una vida social y una maquinaria más amplia que el enunciado reivindicativo. Bolivia, independientemente represión que hubo estos días, es el lugar de Sudamérica donde más lejos se ha llevado estos años la experimentación. Está la discusión entre la pluralidad y la multiplicidad de un movimiento social y sus formas sociológicas de reconocimientos por el estado a través de los derechos. Las Mujeres Creando, Oscar Olivera, Raquel Gutiérrez han planteado el problema que en Bolivia no se luchaba por la redistribución de los bienes, se luchaba por la reapropiación de los bienes comunes.⁹¹

El problema es olvidar eso cuando el Estado o el mercado te reconocen. Yo no separaría tanto estas dos entidades como lo hacen nuestros teóricos actuales. El problema es cuando hay un reconocimiento y vos te quedás en la propia celda que te proporciona ese reconocimiento. El conflicto es nuestro, de nuestra subjetividad, diría Rozitchner.

Participante: El discurso de la presidenta que llega a más gente o de muchos funcionarios apela a todo ese pasado traumático y sostiene que los proyectos de hoy son parte de esas demandas de los desaparecidos. Eso me parece que es Benjamin, traer ese futuro que se truncó en un momento concreto y decir que está hoy acá. Por ejemplo, la presidenta afirma que la mejor manera de demostrar que “La noche de los lápices” sigue viva es inaugurar una universidad. Ese es el punto

91 Esas posturas pueden leerse en *La virgen de los deseos* un libro escrito por el colectivo Las Mujeres Creando de 2005. También en el libro de Raquel Gutiérrez Aguilar, *Los ritmos del pachakuti* de 2008; el artículo “América Latina: de la revuelta a la estabilización” *Conversaciones en el impasse* y la entrevista a Oscar Olivera: “La oposición en tiempos de Evo” realizada para *Desinformonos.org*.

más alto de perversión. Ya parece una política realmente oficial, más que una cuestión de las organizaciones sociales.

Ese es el benjaminismo traicionado. Esa forma retroactiva del pensamiento de decir “ellos peleaban por lo que yo estoy haciendo ahora”. No solo es maniquea sino que además es el equivalente de la individualización de lo colectivo. Es poner esa experiencia colectiva en lo que yo estoy haciendo ahora. Casi como una legitimidad que me da esa fuerza histórica pero no por el programa de los setenta que era la revolución social de acuerdo a tal línea vietnamita, maoísta, comunista o nacionalista revolucionaria; eso es lo de menos, sino por la experimentación política de los 70 que no fue estatal. Tuvo que ver con la experimentación política, artística, sexual, la conquista de nuevas libertades, romper las barreras del sindicalismo y el molde obrerista. Tuvo que ver con tantas cosas. Como dice Rolnik: “hicimos un agujero tan grande que ni siquiera lo podíamos llenar”. No me parece casual, entonces, que el relato “setentista” se saltee el 2001. Tiene que ver con ese tipo de legitimidades “transfugadas”, con ese tráfico de subjetividades que se hace. Se re-toma el 2001 no como una experiencia colectiva, sino para contraponerlo al 2003. El 2001 es el infierno, lo negativo y el 2003 vino a rescatarnos.

Otra del benjaminismo es el modo en el que se habla de los noventa. Para mí fue una década buenísima, aunque esto sea algo de lo que no pueda hablarse. Porque si bien es innegable que se destruyó la vida de mucha gente, eso está claro y nuestras propias vidas no son ajenas a esto, pero fue un momento de experimentación política radical de muchos grupos que tuvieron que ajustar sus cuentas con los 70. Entre ellos, la “Cátedra del Che” que se proponía hacer política cuando todo se había ido al tacho. Y todo eso es presentado como una especie de infierno del pasado que pudo redimir una especie de “rayo benjaminiano” que nos libró de esos padecimientos.

Participante: La simplificación del pasado también se observa en los discursos escolares, por ejemplo, para el 24 de marzo se hace un acto y se repite un discurso homogéneo, los mismos docentes que todo este tiempo no lo hicieron. Y, en total desconexión con el acto de Malvinas, unos días después. El discurso lineal y sencillo es una manera de establecer una historia, un relato sin profundidad.

La estupidez, decía Deleuze, no es mentir sino es decir mediocrementemente las verdades. Hay una estupidez general en la cual se simplifican las cosas, creo que en alianza secreta con el consumo y con el mercado. Ser un benjaminiano oficial te da

guita, te da cargos, la posibilidad de consumir y el prestigio. Hay que decir que esa alianza entre lo que es la crítica y el mercado, en la Argentina, funciona bastante bien mediada por el peronismo. En España, será por el Museo Reina Sofía pero acá es por el peronismo. No es solo un problema moral, ético, político, también, es una cuestión de gustos, es decir, dónde te cae bien estar, qué te cae bien hacer, para qué tenés estómago.

¿Qué subjetividad sostiene el benjaminismo oficial? Esto me recuerda la frase de un amigo que dijo: “el kirchnerismo es macropolíticamente insuperable y micropolíticamente insufrible”. Porque a nivel de los enunciados del Estado qué más puede pedirse; un gobierno setentista es lo máximo que alguna vez imaginamos. Pero a nivel micro, cuando ves la subjetividad concreta que sostiene eso (y a mí me toca verlo de cerca), es terrible. La verdad se encuentra cerca de la micropolítica que sostiene el relato macropolítico y no al revés; esa es mi diferencia con los kirchneristas. No tanto si Cristina es tráfuga y “usurpa” el tema de los derechos humanos como dice la izquierda, el problema más grande es micropolítico. Y el kirchnerismo es tan poderoso a nivel macro como catastrófico en lo micro porque el tipo de alineamiento a pequeña escala produce un vaciamiento del sentido muy poderoso.

El desafío del benjaminismo a contrapelo es trabajar sobre esa esfera micropolítica porque además la macropolítica va a caer en la bancarrota si no se sostiene en una base de otro tipo. Si se vacía el espacio micropolítico, se convertirá en algo reaccionario, perverso y consumista, aunque incorpore el discurso de los derechos humanos. Y, del mismo modo, si se sostiene este tipo de micropolítica, esos enunciados de la macropolítica van a cambiar. Ya se ve que están cambiando.

Diez años de 2001. Segunda parte

Sobre el 2001, muchos reniegan, niegan, ven solo su parte negativa; otros buscan reproducirlo, como la izquierda tradicional, con enunciados como: “Por otro argentinazo”. Pero, un punto de vista original es ver cómo el 2001 continúa ocurriendo aunque de maneras inesperadas.

Para comenzar me gustaría leer un texto de Deleuze y Guattari “Mayo de 68 nunca ocurrió”:

En fenómenos históricos como la Revolución de 1789, la Comuna de París o la Revolución de 1977, hay siempre una parte de acontecimiento irreductible a los determinismos sociales, a las series casuales. A los historiadores no les gusta esta dimensión, así que restauran retrospectivamente

las causas. Pero el propio acontecimiento se encuentra en ruptura o en des-nivel con respecto a las causalidades: es una bifurcación, una desviación de las leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibilidades. Prigogine ha hablado de estos estados en los cuales, incluso en la física, las diferencias mínimas se propagan en lugar de anularse y fenómenos absolutamente independientes entran en resonancia, en conjunción. En este sentido, aunque un acontecimiento sea contrariado, reprimido, recuperado, traicionado, no por ello deja de implicar algo superable. Son los renegados los que dicen: ha quedado superado. Pero el propio acontecimiento, aunque sea antiguo, no se deja superar: es apertura de lo posible. Acontece en el interior de los individuos tanto como en el espesor de una sociedad.

Claro que los fenómenos históricos que estamos invocando van acompañados de determinismos o causalidades, aunque sean de otra naturaleza. Mayo del 68 pertenece al orden de los acontecimientos puros, libres de toda causalidad normal o normativa. Su historia es “una sucesión de inestabilidades y de fluctuaciones amplificadas”. Hubo mucha agitación, gesticulación, palabras, bobadas, ilusiones en el 68, pero esto no es lo que cuenta. Lo que cuenta es que fue un fenómeno de videncia, como si una sociedad viese de repente lo que tenía de intolerable y viese al mismo tiempo la posibilidad de algo distinto. Es un fenómeno colectivo del tipo “Lo posible, que me ahogo...”. Lo posible no preexiste al acontecimiento sino que es creado por él. Es cuestión de vida. El acontecimiento crea una nueva existencia, produce una nueva subjetividad (nuevas relaciones con el cuerpo, con el tiempo, con la sexualidad, con el medio, con la cultura, con el trabajo...).

Cuando se produce una nueva mutación social, no basta con extraer sus consecuencias o sus efectos siguiendo líneas de causalidad económicas o políticas. Es preciso que la nueva sociedad sea capaz de constituir dispositivos colectivos correspondientes a la nueva subjetividad, de tal manera que ella desee la mutación. Esta es la nueva “reconversión”. El *New Deal* americano o el despegue japonés son ejemplos muy diferentes de reconversión subjetiva, con todo tipo de ambigüedades y hasta de estructuras reaccionarias, pero también con la dosis de iniciativa o de creación que constituía un nuevo estado social capaz de responder a las exigencias del acontecimiento. En Francia, por el contrario, tras el 68 los poderes no han dejado de convivir con la idea de que “había que acabar con ello”. Y, en efecto, se ha acabado con ello, pero en condiciones catastróficas. Mayo del 68 no fue la consecuencia de una crisis ni de una reacción a una crisis. Más bien al contrario. La crisis actual, los actuales impasses de la crisis francesa, derivan directamente de la incapacidad de la sociedad francesa para asimilar Mayo del 68. La sociedad francesa ha mostrado una particular impotencia para operar una re-

conversión subjetiva a nivel colectivo, como exigía el 68: de no ser por ello, ¿cómo podría hoy acometer una reconversión económica de condiciones de “izquierda”? No ha sabido proponer nada a la gente, ni en el terreno de los estudiantes ni en el de los trabajadores. Todo lo nuevo se ha marginalizado o caricaturizado. Hoy vemos cómo la gente de Longway se aferra a sus instalaciones siderúrgicas, los productores de leche a sus vacas, etcétera: ¿qué otra cosa podrían hacer, puesto que todo dispositivo para una existencia nueva, para una nueva subjetividad colectiva, ha sido aplastada de antemano por la reacción ante el 68, tanto a la izquierda como a la derecha? Hasta las radios libres. En cada ocasión, lo posible ha quedado clausurado.

Nos encontramos por todas partes a los hijos del 68, aunque ellos no sepan que lo son, y cada país lo produce a su manera. No es una situación brillante. No son los jóvenes directivos. Son extrañamente indiferentes, y sin embargo están bien informados. Han dejado de ser exigentes, o narcisistas, pero saben perfectamente que nada responde actualmente a su subjetividad, a su capacidad de energía. Saben incluso que todas las reformas actuales se dirigen a más bien contra ellos. Se han decidido a dirigir sus propios asuntos hasta donde les sea posible. Mantienen una apertura, una posibilidad.

Esto ocurre en todo el mundo. Con el desempleo, las pensiones o la escolarización, se institucionalizan las “situaciones de abandono” controladas, tomando como modelo a los discapacitados. Las únicas reconversiones subjetivas actuales, en el orden colectivo, son las del capitalismo salvaje al estilo americano, o las del fundamentalismo musulmán al estilo de Irán o de las religiones afroamericanas al estilo de Brasil: son figuras contrapuestas de un nuevo integristismo (a las que habría que añadir el neopapismo europeo). Europa no tiene nada que proponer, y Francia tampoco parece tener una ambición que la de encabezar una Europa americanizada y rearmada que lleve a cabo desde arriba la necesaria reconversión económica. El campo de posibilidades está, por tanto, en otra parte: en el eje Este-Oeste, el pacifismo, en la medida en que se propone despotenciar las relaciones de conflicto, de rearme y también de complicidad y reparto en los Estados Unidos y la Unión Soviética; en el eje Norte-Sur, en un nuevo internacionalismo que ya no se para en una alianza con el tercer mundo sino en los fenómenos de tercermundización de los mismos países ricos (por ejemplo, la evolución de las metrópolis, la degradación de los centros urbanos, el crecimiento de un tercer mundo europeo como lo analiza Paul Virilio). No hay más solución que la solución creadora. Estas reconversiones creadoras son las únicas que contribuirán a resolver la crisis actual y tomar el relevo de un Mayo del 68 generalizado, de una bifurcación o una fluctuación amplificadas (Publicado originalmente en *Les Nouvelles Littéraires* 3-9 Mayo de 1984).

Si cambiásemos el título y las situaciones a las que se refiere más globalmente y pusiéramos 2001 tendría sentido ya que la realidad argentina se ajustaría bastante a lo que el texto dice. Muchas de las cosas que plantean Deleuze y Guatarri son buenos disparadores para pensar un poco acerca del 2001.

En primer lugar, respecto del 2001, hay una clave que es su fuerza destituyente. Por supuesto que esta palabra fue utilizada, en estos últimos años, en otro sentido para analizar un cuadro de polarización política, entre gobierno y oposición. Pero la destitución radical del 2001 es su fuerza más estremecedora, la que podríamos considerar como una fuerza atea que estaba obligada a encontrar los sentidos de su práctica a partir de la experiencia misma y no de valores que viniesen desde otro lugar. En ese sentido, el 2001 como fenómeno político, puede caracterizarse como un ateísmo radical que destituye todos los valores existentes aun si no tiene otros nuevos para proponer. En ese sentido, Horacio González (2011) lo considera como el grado cero de la política. Esto, más allá de lo que Horacio, no significa que se trate estrictamente es una antipolítica o una no-política sino, precisamente, es el nivel donde se encuentran las intensidades puras que todavía no han tomado una forma. Y, en ese sentido, es una irrupción destituyente, radical, atea y subjetiva muy profunda; son disposiciones colectivas que no cobraban una forma determinada.

Se podía pensar el 2001, entonces, como un “momento rancieriano”. Jacques Rancière es un filósofo francés discípulo de Althusser que ha publicado tres libros fundamentales para pensar la emancipación política. Uno de ellos se llama *El maestro ignorante* (2002) que, dicho rápidamente, es un ensayo crítico radical contra todas las pedagogías de izquierda, progresistas, liberadoras. Rancière se basa en un caso histórico para elaborar su tesis y consiste en que hay que partir de la igualdad de las inteligencias; que esa igualdad existe de antemano y que no es un estado futuro a conquistar. En todo caso, la labor del maestro ignorante es forzar la voluntad de la otra inteligencia para meterla en un problema cuya resolución no sabe cuál es. Es decir, el maestro ignorante es el que enseña aquello que ignora. Luego, hay otro libro de Ranciere, *El espectador emancipado* (2010) que emprende contra toda la vocación militante de considerar, bajo el imperio de una idea católica, que el espectador es alguien que contempla pasivamente la obra. Entonces Rancière hace una crítica muy fuerte, por ejemplo, al teatro comunitario, a todas las formas de disfrazar el teatro de un nuevo activismo porque dice que siempre el espectador va a estar reinterpretando, reelaborando aquello que percibe. Por lo tanto, no hay ninguna pasividad en el espectador. En ese sentido, el espectador emancipado es aquel que puede elaborar por sí mismo lo que está ocurriendo, lo

que está sintiendo y viendo sin necesidad de una mediación pedagógica o de una teatralización forzada que lleva al espectador a determinada finalidad. Rancière propone la confianza en una igualdad inteligente radical. Por último, en Tinta Limón, hemos editado un ensayo histórico, *La noche de los proletarios* (2010). Allí se plantea la cuestión de la emancipación obrera basado en casos históricos de las revueltas obreras de 1800. La noche es el tiempo extraído a la fábrica cuando los obreros podían dedicarse a la escritura, al arte, al periodismo. De esta manera, se hace una crítica a la distinción entre lo manual y lo intelectual, los que saben y los que ejecutan, entre los que dirigen y los dirigidos a partir de un proceso de emancipación de los proletarios respecto de su relación con la escritura, el arte, los periódicos, etc.

Toda esta síntesis brutal y apresurada de los textos de Rancière me lleva a plantear que el 2001 es un momento rancieriano en el sentido de que, de alguna manera, al ser el grado cero de la política y no tener formas estructuradas se lo puede concebir como el momento más democrático que ha existido, por lo menos, el que yo recuerdo. El más democrático no solo porque se luchaba contra las formas de injusticia sabidas sino porque era un momento en el que nadie tenía nada para decirle al otro, nadie podía dar indicación alguna. No había receta, orden, poder, ley. No había nada. Es como una especie de momento de igualdad radical en el cual lo único que existe es una inteligencia común para elaborar eso que va sucediendo. Era un momento de despersonalización brutal y de colectivización de una fuerza popular que iba haciendo lo que iba pensando. Por ejemplo, es llamativo que a nadie se le haya ocurrido tomar la Casa Rosada ese día. Yo me pregunté muchas veces por qué nadie tuvo esa tentación. Es como si hubiese una fuerza colectiva que fue elaborando el significado de lo que iba haciendo en el acto. En ese sentido es un momento de igualdad radical.

Rancière sostenía que la sociedad es un momento de estupidización en general porque siempre hay explicadores y explicados. En el maestro ignorante él pone el ejemplo de un niño que aprende el lenguaje por sí mismo (algo similar hablábamos ayer en el caso de Rozitchner) a partir de la experiencia de comparar, repetir, de mirar, establecer una relación entre las palabras y las cosas. Entonces, dice Rancière, después de que alguien es lo suficiente capaz para aprender una cosa tan compleja como una lengua viene la sociedad a decirle que el niño no sabe, y que solo va a saber al final de un proceso en el que tiene que pasar por la primaria, por la secundaria, por la universidad, el servicio militar, el trabajo, por infinitas instancias que son las instituciones de la desigualdad social. Por lo tanto, para Rancière podía haber prácticas de emancipación pero no se le podía pedir a una

sociedad que sea emancipada globalmente. Porque las prácticas de las instituciones, por más que tuviesen un discurso emancipador, en sí mismas consistían en la división entre los que saben y los que no saben, los que dirigen y los que no dirigen, los que dan órdenes y los que no. Por lo tanto, las orientaciones y tendencias de igualdad radical consistían en considerar la igualdad como un punto de partida y no un punto de llegada.

En ese sentido el 2001 es un momento rancieriano porque esa igualdad radical se puso extrañamente de manifiesto a nivel colectivo de masas. En cierto momento, la sociedad argentina fue igualitaria. Eso que Rancière decía que no podía ocurrir, ocurre cuando se desbarrancaron todas las instituciones, cuando se destituyó completamente todo tipo de funcionamiento jerárquico, pedagógico, explicador, directriz. Eso es interesante; no debe haber muchos casos en los cuales se produce lo que decía Deleuze del acontecimiento del 68. Se origina una irrupción de esta naturaleza capaz de decir que no, quizás única e irrepetible. Pero la característica del momento igualitario, diría Rancière, es precisamente redistribuir lo sensible. Es una situación a partir de la cual se experimenta una igualdad radical en la que nadie puede sentir igual que antes de que sucediera eso. Una especie de trauma, de catástrofe que se te viene encima y, por ejemplo, en la Argentina, la palabra ajuste no se pudo usar más. Ciertas cosas no pudieron ocurrir más, ya que se produjo un acontecimiento que redistribuyó de otra manera la sensibilidad social, se produjo una sensibilidad diferente de lo social.

En este sentido, es importante pensar cómo dura lo que dura. Si decíamos que el 2001 puede considerarse como un suceso acontecido o como algo que está aconteciendo, hay que preguntarse no tanto si está aconteciendo, yo parto de la premisa de que sí, sino cómo es que dura. Hay una serie de elementos en que uno lo siente latente y que tiene que ver con la imposibilidad de representar fielmente lo que sucede. Las representaciones siempre son parciales, siempre se están rehaciendo, siempre tienen que lidiar con esa destitución del 2001. Entonces, cada vez que alguien intenta sustituir al representado, cada vez que se repone la jerarquía que Rancière denunciaba, tiene lidiar con la memoria de esa igualdad radical. Nadie firma un cheque en blanco de representación u obedece a priori al representante. Toda orden, todo mandato, como decía Ranciere en *El espectador emancipado*, está sujeto a una deliberación; nadie acata cien por ciento la orden de un maestro, director, de un político, periodista, padre, madre. Se puede considerar que la sociedad argentina, aunque seguramente es un fenómeno más amplio, está en estado de deliberación. Aunque cada vez la discusión aparezca mucho más mediatizada. Todo el tiempo sabemos que hay un estado de sospecha y deliberación. Creo que

Francis Bacon decía: “un poder entra en crisis cuando la orden emanada del soberano es interpretada y no simplemente obedecida”. Es decir, no es seguida literalmente sino que es objeto de una reelaboración. En Argentina lo que ocurre es que todo es interpretable. Todo es objeto de sospecha, de discusión, de pensamiento y de profanación. Y, en este sentido, esta es una de las continuidades que pueden establecerse con el 2001.

Peter Pál Pelbart es brasileño, estudió en Francia y ha hecho un trabajo sobre un texto de Deleuze que es llama “El agotado” que ofrece una mirada interesante para pensar el 2001. El 2001 tuvo sus grupos, experiencias y formas que lo encarnaron. Cuando uno piensa en ese tiempo es inevitable remontarse a los piqueteros, a las fabricas recuperadas, las asambleas, a todo ese tipo de experiencias. En el texto que mencionamos, el agotado no es la figura del cansado quien es el que frena para tomar energía y volver; el agotado es el que experimenta el agotamiento de las formas existentes y puede ver potencias que no tienen forma. Como decía Deleuze, en “El acontecimiento del 68”, el visionario es el que puede ver algo difusamente que no sabe bien qué es pero que ya marca qué es lo que no va a tolerar más y qué es lo posible; es quien te abre nuevas posibilidades de existencia. La figura del agotado es interesante cuando uno piensa en las formas concretas que encarnaron nombres, grupos, siglas, formas de lucha hace diez años atrás. Uno puede decir que el 2001 no existe más porque esas formas están completamente agotadas. Pero el agotamiento no necesariamente es la extinción de una potencia sino solamente el ocaso de *una* forma. Y sin embargo, el visionario (o el agotado), es capaz de hacer algo que es difícil, puede abandonar una forma sumergiéndose en el caos de las intensidades para intentar debelar, ahí, la posibilidad de constitución de otra forma.

Te introducís en un mundo preforma social, político, colectivo que son intensidades que tampoco podés discernir. ¿Cómo hace el visionario para encontrar una potencia que va a constituir una nueva forma? Por supuesto que el visionario no es ninguna vanguardia sino una disposición social. Entonces el 2001 estuvo encarnado en ciertas formas de lucha pero esos modos ya están agotados. Esto no quiere decir que haya muerto el 2001 sino que lo que está debilitado es una cierta forma o idea del 2001. Es ahí donde surge la pregunta ¿cómo dura lo que dura?

Es inevitable pensar el 2001 sin hablar de lo que pasó a partir del 2003. Creo que todavía estamos en estado deliberativo, tratando de desentrañar qué relación tiene el 2003 con el 2001. Me interesa señalar algunas cosas. La primera es que hay muchos que sostienen que este proceso, que suele llamarse post neoliberal, comienza en 2003, a partir de la emergencia de un gobierno progresista fuerte

que proclama la autonomía de la política. Esa operación es de expropiación del momento democrático: primero, porque hace pasar una parte por el todo. Segundo, porque, como Rancière decía, ese momento de igualdad radical, ese momento de base, es el momento que también permite la desigualdad, la jerarquía. Es decir, toda jerarquía se asienta en esa igualdad primera, en esa premisa igualitaria, de la cual extrae su fuerza para fundar una jerarquía nueva.

Independientemente de las características gubernamentales, hay una expropiación de la potencia colectiva que había logrado destituir una forma de la jerarquía del gobierno neoliberal. Esta expropiación se entronca en la idea de que todo comienza con la emergencia de un gobierno. En este sentido, hay una discusión acerca de qué es el kirchnerismo. Creo que el 2003 no puede explicarse sin el 2001. Ese es un punto de análisis muy importante para señalar. El 2001 es el lugar de destitución que hizo posible, aunque no se lo propusiera, una forma institucional o política que intenta ser post neoliberal. Luego podremos discutir los alcances de esto.

Hay una discusión al interior del kirchnerismo. Un emblemático intelectual, Ernesto Laclau, que fue peronista en los 60-70, se fue a estudiar a Londres y publicó un libro que se llama *La razón populista* en el que plantea, a partir de la importación de conceptos de la semiología o de las teorías del lenguaje, un razonamiento para pensar la política. Es una crítica al marxismo tradicional que propone la sustancia obrera como factor de la revolución. Él dice lo siguiente: hay dos formas, la populista y la institucionalista-consensualista. Esta última trata la diferencia individualmente reforzando la estructura institucional, o sea, viene la demanda de los derechos de los *gays*, de los indígenas, de los ecologistas, etc. y la institucionalidad lo que hace es tratarla individualmente a cada una como un caso. Para Laclau, llegan ciertos momentos donde la institucionalidad no es capaz de responder a las demandas colectivas y las diferencias empiezan a gestar el punto de falla de la institución. Y, en ese momento, aparece la razón populista que va a poner en equivalencia los *gays*, los desempleados, la ecología y lograr articularlos en una hegemonía, retomando a Gramsci, provisoria y precaria, porque las hegemonías no son eternas, bajo la figura de un nuevo liderazgo que es capaz de dotarla de un relato, de una retórica común.

Laclau explica los nuevos gobiernos latinoamericanos bajo este punto de vista. Es decir, había un momento de demandas sociales (llámese el 2001) que no podían ser satisfechas por la institucionalidad vigente y entonces, la aparición de un nuevo liderazgo logra convertir esas demandas en nuevo bloque capaz de darle una unidad a toda esa heterogeneidad. Es una teoría muy poderosa, muy seducto-

ra para explicar lo que pasó a partir del 2003. Tiene mucha capacidad de análisis de lo que ocurrió y también tiene muchos problemas. Entre ellos está la desproblematización absoluta de lo que significa el nuevo liderazgo. Además, la idea de equivalencia que me parece absolutamente despolutizante. Para él, la puesta en equivalencia es la politización. Mi impresión es que esa puesta en equivalencia te impide precisar la diferencia específica. Es decir, la politicidad irreductible de la que es portadora cada una de las experiencias. En tercer lugar, habla de la razón populista como lo “otro” de lo liberal pero, mi impresión es que termina reponiendo el liberalismo. Lo hace en un sentido muy preciso: reposición de la distinción entre lo social y lo político. Todas esas demandas que necesitaban encontrar una nueva equivalencia son un social pre-político en la teoría de Laclau. La política vendría dada por el nuevo liderazgo capaz de conformar una nueva hegemonía. Esa separación entre lo social y lo político qué es sino la reposición del liberalismo. Hobbes, Locke, Rousseau son los primeros en proponer que lo social necesita un gobierno político. Lo político era el gobierno de lo social. Lo social no era capaz de autogobernarse, de crear su propia institucionalidad.

Por la vía de Laclau, que es un teórico inspirador de todo lo que es el fenómeno del kirchnerismo, se llega un neo hobbesianismo de izquierda. Es decir, a una idea de que tiene que haber una figura fuerte; para Hobbes era el Leviatán, acá sería el liderazgo capaz de armar un nuevo bloque histórico, que sea la clave de interpretación de lo que ocurre en lo social. Y esto es algo muy importante porque el teórico argentino traduce la diferencia en demanda. Para la Laclau una diferencia no es una producción de un plus político, es una demanda a ser puesta en equivalencia para ser atendida por la razón populista o a ser atendida y tratada individualmente por la razón liberal consensual. Pero es importante destacar el hecho de que junto a Laclau surge toda la idea de la vuelta de la política que para los intelectuales kirchneristas se inicia en el 2003. Por supuesto que con la política vuelve todo lo que ella trae: los intelectuales, los opinadores, los periodistas, las figuras que ya muchos creíamos gastadas y que, rancieramente dicho, son las figuras de la desigualdad social. Pero esa vuelta de la política supone que todo lo que ocurría antes de que volviese la política era anti-política. Todo lo que era contra el estado era la anti-política neoliberal y por ello tienen una mirada muy negativa sobre el 2001 al que consideran como un gesto anti-político que, en todo caso, podría, si se lo quisiera ver positivamente, preparar el campo para la emergencia de la política.

Sin embargo, del mismo modo que es importante preguntarse cómo dura lo que dura, también es importante preguntarse cómo vuelve lo que vuelve. Y la política que regresa enfrenta una paradoja muy grande. Primero, no es la política

moderna lo que reaparece; cualquiera que está en una institución del Estado, en una instancia gubernamental, sabe a qué tipo de procedimientos tiene que acudir para poder ejercer sus funciones mínimas. En todo caso, todo este tipo de procedimientos son más bien postmodernos antes que ligados a la política moderna. Si queremos podemos ponerle el nombre populismo, pero es la forma concreta de enfrentar problemas desde la gestión. No me parece que se pueda decir, sin más, que volvió la política tal y como se daba en la modernidad.

Pero la segunda cuestión es que la paradoja que enfrenta la vuelta de la política es una repolitización total de los lenguajes y las consignas, una proliferación de las discusiones y una polarización del campo de la escena pública con efectos sumamente despolitizantes. Si la conducción y el mando vuelven a estar del lado de lo que se conoce tradicionalmente como la política, si lo social es simplemente una base para que los políticos resuelvan y que ejecuten bien, por esa vía de reposición de la política se produce una despolitización absoluta de lo social. Y esta es una prueba muy importante porque cuando uno está en un territorio sabe que enfrenta problemas para los cuales la política no tiene respuesta. Y sin un desarrollo de una politización social todo lo que la política considera que es patrimonio de sí misma termina haciéndole el juego a una reaccionarización de la base social. Todo lo que no se puede elaborar popularmente por abajo no se va a poder elaborar desde arriba. Se va a intentar sustituir esa capacidad que había en el abajo. Pero lo que no se pueda elaborar colectivamente, en un barrio, en una escuela, en una familia, en colectivo, no se va a poder reelaborar desde arriba. Uno de los ejemplos es la educación. Se aumenta el PBI, aumenta el presupuesto y el sueldo a los docentes, pero cuando uno está en una escuela sabe que tiene que poner entre paréntesis todas las concepciones heredadas para poder resolver los problemas concretos y poder pensar en la situación.

Luego hay otro aspecto que no tiene en cuenta esta idea de que volvió la política. Y es que esta política es lo que un historiador Pablo Hupert (2011) llama “política imaginal”, es decir, la política de producción de imágenes que constituyen al ser social. Con esto no quiero decir que es un fenómeno solo televisivo. De todos modos, cuando uno ve discursos, los símbolos, las imágenes gubernamentales están bastante atravesadas por afectividades que uno reconoce, que fueron propias. El gobierno imaginal sería aquel que produce subjetividad a través de las imágenes. Esta vuelta de la política tiene más de imaginal que de la vieja política argumentativa, discursiva, programática. etc.

El otro punto fuerte es que la política moderna producía ciudadanos y, quizá, lo que produce esta vuelta de la política son, como dice Hupert, “consumidores subsidiados”. Es difícil pensar que uno vuelve a la ciudadanía con los plenos dere-

chos; incluso hay toda una reposición del lenguaje de los derechos, pero lo que hay es una nueva figura subjetiva del consumidor subsidiado. El estado interviene en un pedazo de la renta global para subsidiar un consumo produciendo, por esta vía, una nueva figura del consumidor. Esto comporta una novedad bastante importante.

Sandro Mezzadra, un teórico italiano, en su artículo “Gubernamentalidad: fronteras, código y retóricas de orden” (2009), plantea que la gobernabilidad a escala global se da en tres niveles. El primero es el más abstracto, el de las marcas. Es un planteo similar al de Lazzarato, es decir, la producción del deseo del mundo antes que la mercancía, una imagen identificatoria antes de que la mercancía sea consumida. El segundo nivel es el de las retóricas de orden que pueden ser antiinmigrantes, ordenancistas y securitistas, en Europa y de bienestar social y pueblo feliz, en América del Sur. Un orden malo y otro bueno, pero ambos se constituyen a partir de retóricas del orden: seguridad, por un lado, y, por el otro, fiesta peronista que vuelve al pueblo. Pero una y otra, mala o buena, aunque prefiero claramente la segunda, son retóricas de orden. Y para Mezzadra tienen la precisa función de estabilizar lo social. Las retóricas de orden organizan el campo social, cuando digo lo social incluyo lo económico, lo global, los fenómenos múltiples. Vos podés entender los fenómenos a partir de estar estabilizado en una retórica de orden, sabes quién es la derecha, quién es la izquierda, tenés claros los programas; entonces, organizás un sentido, una identidad y pertenencia a partir de ese tipo de retóricas muy apoyadas en esta idea de lo imaginal.

El tercer nivel es el de las fronteras concretas como producción de orden. La ciudad de Buenos Aires está siendo un laboratorio de intervención militarizada de cuatro o cinco fuerzas de seguridad que rodean las villas. Se mantienen cercos; por ejemplo, en toda la zona sur de la ciudad, se ha reemplazado a la policía por la Gendarmería y la Prefectura. Luego, está la Metropolitana de Macri y la Policía Federal compitiendo en cada caso por ver quién hace más test de alcoholemia. Las villas están pobladas por inmigrantes y una compañera boliviana de la Villa del Bajo Flores decía que la presencia de la Gendarmería, que es la que custodia la zona limítrofe que rodea la villa, le hacía recordar que todavía no había cruzado la frontera. La articulación de estos tres niveles son, para Mezzadra, las formas de gobernabilidad global contemporánea que hoy están en crisis porque no encuentran una nueva forma institucional capaz de dar cuenta de la complejidad social y política de la época.

Toni Negri, en una entrevista realizada por Verónica Gago para *Página 12*, en noviembre de 2011, decía que hay dos formas de gobierno y que ambas son reaccionarias. Una es lo que llama el polo soberanista salarial que sería la idea neo-

desarrollista que predica la vuelta del Estado. Por un lado, los estados nacionales y, por el otro, el imperio norteamericano. En un lado, la idea del pleno empleo, la salarización general de la sociedad. En el otro, la *governance* multilateral de instituciones, tipo G7, G20 y la financierización del trabajo. Según Negri, la ley del valor que caracterizó la forma de pensar el trabajo históricamente está en crisis. Hay una crisis de la medida del valor desde que el trabajo excede a la fábrica, excede al tiempo de trabajo necesario y la vida misma se ha vuelto trabajo. Ya no se puede mensurar el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía. Porque dado que todo es trabajo, finalmente ¿cuál es el tiempo necesario, si toda la vida y la práctica de cada uno es una cualificación productora de la sociedad? Entonces, dice que la figura posmoderna y reaccionaria de gobierno del trabajo de la multitud es la financierización. Somos todos sujetos endeudados, todos consumidores. Esto es bastante impresionante en EEUU. Allí se nace, se vive y se muere, endeudado. Quizá aquí estemos en la antesala, para sostener los niveles de consumo y el imaginario que se deriva de ello, de un endeudamiento general de la sociedad.

Otra idea es que el capital financiero está por detrás de todos los estados porque no es cierto que haya una distinción clara entre Estado y capital financiero. El capital financiero está sostenido por el aporte y el ahorro de todo el trabajo. Es la base de toda la productividad actual. Es lo que financia todo lo que existe. Dicho esto, Negri propone una nueva forma de autogobierno de la multitud. Me interesaba rescatar la idea de consumidor subsidiado, porque uno puede decir que se recuperó la jubilación estatal, cosa que aplaudimos, sin embargo: ¿qué es lo que se hace con esos fondos jubilatorios? ¿Es para la pensión de los viejitos o es una nueva forma de inyección del mercado interno y de subvención de las empresas? Sería un buen momento para bajar el volumen de la tele y ver realmente qué sucede con eso porque si uno presta atención a las retóricas está convencido de que recuperamos el derecho a la jubilación pública contra la financierización de la vida que implicaban las AFJP. Pero yo le pongo un manto de sospecha. Lo mismo sucede con los planes sociales que no son dados para que quien lo recibe se incluya como futuro proletario. Ya me parece que nadie confía en el pleno empleo y el plan social tiene una función obviamente de control, como se sabe, y también de estímulo y subsidio del consumidor. Es impresionante ver los análisis de las grandes marcas en los que afirman que venden más en los sectores populares. Por lo tanto, esta figura del consumidor subsidiado me parece que la podemos pensar inclusive hasta con todas estas nuevas políticas públicas: el CONICET, las becas de todo tipo que son un subsidio para una clase media a la que le inyecta una capacidad financiera para consumir.

El 2001 ni está vivo como estaba ni dejó de existir; ni triunfó, ni fue derrotado. Pero hay un detenimiento, una suspensión, una pérdida de la capacidad de la imaginación política por parte de lo social. Esa pérdida de la capacidad de la imaginación política va a llevar necesariamente también al *impasse* de lo gubernamental porque la máquina de gobierno extrae, como decíamos, su fuerza de su debilidad cuando tiene un afuera que lo amenaza lo suficiente como para él mismo rehacerse en relación con ese afuera. Decíamos que ese afuera, en algún momento fue el neoliberalismo, en otro el 2001 o la clase obrera de la década del 30. El *impasse* en la producción de los colectivos sociales o de la imaginación política social también va a determinar un *impasse* al nivel de las formas de gobierno. Porque el afuera con el que se van a medir va a ser otro. Ya no será el de la creación y la imaginación política por abajo sino también el del consumidor subsidiado que va a reclamar la defensa de sus bienes, de sus propiedades, que va a excluir al “otro” considerándolo su enemigo. Toda falta de innovación por abajo implica necesariamente un detenimiento, tarde o temprano, de la imaginación política por arriba.

El otro problema que tenemos es cómo se reactiva una imaginación política por abajo que pueda ya no alimentar al gobierno, sino plantearse cómo destrabar los conflictos que dejó planteado el 2001 y aquellos debates que no pudieron desplegarse por abajo y que se intentaron resolver por arriba. Para mí, las consecuencias micropolíticas de esta operación son catastróficas, porque la conversión de los movimientos sociales pasando de ser cuerpos vivos y activos de elaboración política a ser sujetos de derecho en tanto categorías sociológicas, o pasando a ser formas organizativas que adoptan la modalidad estatal como única interlocución, genera consecuencias micropolíticas negativas. La mayor virtud del kirchnerismo, que también es fuente de su debilidad, ha sido alinear completamente la micropolítica a la macropolítica. Es decir, los enunciados y las imágenes identificatorias que circulan en el nivel superior tienen una orientación en el inferior. Pero no fue solo el kirchnerismo el que lo hizo, el macrismo en la ciudad de Buenos Aires hizo lo mismo. Logró conectar con una micropolítica reaccionaria que se empezaba a dar en los barrios desde abajo para arriba que, creo, tiene que ver con este *impasse*.

Una de las características fundamentales del *impasse* es el tema de lo que hemos llamado, junto a los compañeros del Colectivo Situaciones (2009) promiscuidad, que implica que en un mismo campo social aparezcan signos muy diversos que no tienen un sentido a priori. Si antes alguien veía a un militante de determinada corriente política que decía “hay que liberar a X”, uno adjudicaba el sentido de lo que decía con lo que él iba a hacer, es decir, las palabras guardaban,

aunque no linealmente, cierta correspondencia con las cosas. Hoy no es así. Puede aparecer cualquier fascista de gobiernos anteriores abrazado con las Madres de Plaza de Mayo. Del mismo modo que cualquier marca de ropa deportiva puede promover la autoorganización popular. Levis sacó una propaganda relacionada con los desbordes sociales de Inglaterra con imágenes de pibes quemando todo. Es decir, puede venir Levis y llamar a las asambleas o puede venir un compañero boliviano y traer a cuatro familiares de Bolivia y explotarlos en un taller textil. El *impasse* esta caracterizado por la falta de una esfera pública de visibilización y producción popular. En la temporada de 2001, se podía hablar de contrapoder. Las acciones que hacíamos tenían una difusa red que podía autovisibilizarse, producir sus propios enunciados, sus propias consideraciones, relatar las cosas de cierta manera. Esa es una de las grandes capacidades que ha sido expropiada del 2001, nuestra capacidad de poder decir las cosas de otro modo. Esto se emparenta decididamente con el problema de la crisis de las palabras. Las palabras ya no designan a las cosas. Circulan por redes infinitas y pueden ser las de Levis denunciando el trabajo infantil. En este contexto vuelve a problematizarse cómo ser un militante investigador cuando los signos se producen de manera tan confusa y errática. No queda otra que zambullirse en esa promiscuidad, tratar de estar al acecho de los signos para ir pescando algo que encuentre una relación virtuosa entre las palabras y las cosas.

Esta crisis de la palabra actual no es la misma que en su momento denunció el peronista John William Cooke, que también hablaba en su momento de la crisis de las palabras cuando decía que en Argentina los verdaderos comunistas eran los peronistas pues la radicalidad provenía, según Cooke, de esa identidad política y no de una consideración abstracta y nominativa. Hay una experiencia política y social y hay una nomenclatura de esas dos cosas que están divorciadas o trastocadas. La palabra comunista o el Partido Comunista en la Argentina no designaban la cosa comunista. El peronismo, según Cooke, era una práctica que podría ajustarse a la cosa comunista pero no tenía la palabra. Es una crisis entre nombre y experiencia. No había un lenguaje a la altura de la experiencia. La crisis de las palabras hoy es muy diferente. Porque las palabras no designan a las cosas y las cosas mismas no se someten a ser designadas simplemente por las palabras. Es una crisis de otro orden, ya no es la crisis de un movimiento obrero con una experiencia obrera, o de una autonomía social con una experiencia política que necesita reencontrar una relación con las palabras. Es una experiencia difusa donde todo ocurre, todo puede ser mezclado y recombinado sin que nuestras categorías puedan aprehender esos sucesos tan heterogéneos.

En el contexto de promiscuidad de la que hablamos, promiscuidad como la coexistencia de signos sin un sentido determinado, variables y reversibles y no como connotación moral, este problema que tenemos que asumir está relacionado con las posibles estrategias de construcción. De un lado, hay una idea muy poderosa que trae Agamben (2005) que es la profanación, algo que supone quitarle a las cosas su aura sagrada y restituirla a su relación con los elementos del común, con sus relaciones sociales o con sus usos comunes. Eso es algo que se da bastante. Creo, sin embargo, que hay dos formas de profanación: la débil que es la que impide que las cosas adquieran consistencia, es decir, la que se burla de todo, como el humor. Capusotto hizo un aporte muy grande en lo que sería profanar lo sagrado del rock o de la política. Una especie de ironía que desarma la consistencia. Hay también una profanación que es de otro orden, por ejemplo, la Feria de La Salada, que da lugar a múltiples ambigüedades como la súper explotación. Pero me gustaría destacar el “trucaje” en la marca que tiene una ambivalencia muy fuerte. Porque toma la marca, la saca de su aura sagrada y la restituye a un uso común. Pero, al mismo tiempo, subordina el deseo a la marca. Entonces la profanación se escuda un poco en la ambigüedad. La pregunta que surge es qué somos capaces de profanar del discurso público, de las imágenes públicas para restituir el uso común colectivo o incluso para ir por más.

La otra idea es la construcción de una esfera de producción y visibilización autónoma. Para mí la profanación tiene características más individuales pero, si no se arma una forma pública de decir las cosas de otra manera estamos condenados a una doble opción: la vidriera y el aislamiento. En la primera se plantea la diferencia que hay entre el creativo y la creación, entre la estetización y la problematización. La vidriera te condena a la estetización, sos una especie de parlanchín que está todo el tiempo capturando lo que se produce socialmente para provocar una diferencia en el mercado, una diferencia estilística. Si no estás en la vidriera y no tenés una esfera pública de enunciación colectiva lo que te queda es el aislamiento, que es estar entre iguales que hablan un código común, hermético, cerrado y que no tiene posibilidades de influir en lo social ni de hacer, lo que las Mujeres creando llamaban, las alianzas insólitas. Estas son uniones que se producen entre heterogéneos y que logran producir un común cuando no hay ninguna razón social para que suceda, más bien todo lo contrario, las razones sociales desaconsejan cualquier vínculo entre esos dos heterogéneos.

Entre el aislamiento y la vidriera hay que poder encontrar una política común que no nos condene a la autonomía como forma de aislamiento ni tampoco a aceptar los términos de la sumisión que propone el modo de visibilidad pública en este momento. El problema de la visibilidad pública hoy es fundamental y no está

completamente relacionado con la ley de medios porque no es solo un conflicto en torno a la propiedad de la prensa. Esto lo dijimos durante 25 años. También hay un problema en relación a los discursos xenófobos de la derecha de los diarios. Pero, el problema más grande de los medios de comunicación no es de contenido sino los dispositivos que simplifican al nivel de los clisé lo que es complejo a nivel de lo social. Cuando el medio de comunicación dice “indígena” lo puede hacer un izquierdista periodista de “678” o un reaccionario del grupo “Clarín” pero están recortando un social complejo y convirtiéndolo en un estereotipo que puede ser de izquierda o de derecha pero es estereotipo. Esto hay que enfrentarlo. El estereotipo es la característica sobresaliente del *impasse*. Pues aquello que surge como problemático, al no poder enunciárselo fielmente a esa problematización, queda encapsulado por el sistema de captura mediática que lo dice todo sin dar cuenta siquiera de los núcleos más elementales de la experiencia colectiva.

Los grupos piqueteros cuando nacieron tenían un alto grado de relación con el Estado. Se podrían determinar tres momentos: indiferencia, enfrentamiento y negociación. Sin embargo, ninguno de esos grupos se dejaba apresar por la lógica estatal más allá de que tenían un discurso mediático “queremos trabajo”. Una vez fui a ver a los compañeros del MTD Solano, grupo piquetero de la zona sur de Buenos Aires, en uno de los primeros talleres que hacíamos. Les pregunté “¿Ustedes hacen el piquete, piden el trabajo y si a ustedes le dan trabajo en la fábrica se van; no están queriendo volver a la fábrica?”. Ellos dijeron “si no ofrecen un trabajo en la fábrica, en vez de planes sociales para que gestionemos nosotros, agarramos las gomas y nos vamos corriendo. No volvemos a la disciplina fabril”. Ellos podían manejar el nivel de la negociación y la interlocución con el gobierno pero, a la vez, podían huir de los mismos estereotipos que ellos creaban.

Después, por supuesto, hubo un fenómeno de captura de eso. Cuando la tele capta la imagen poderosa del encapuchado, que era una política de seguridad y de no generar liderazgos falsos tomada del zapatismo, se la devuelve al piquetero como una imagen estandarizada. Y el piquetero después debe actuar de piquetero. Así como el indígena. Vas a Salta, a la reserva, y el indígena te actúa de indígena. Pero yo recuerdo muy bien cómo se podía entrar y salir de esos niveles. Por un lado, un discurso para la “gilada” que presenta civilizadamente ante el público como un ciudadano que quiere trabajo y, por otro, una práctica contra el trabajo. Ese nivel de esquizofrenia también es necesario. Ahora, cuando entrás en una interlocución lineal con el Estado perdés esa esquizofrenia. Lo único que tenés es la forma de organización estatal, tu mirada orientada al estado. Los protagonistas pasan a ser los del gobierno y no los que están haciendo las cosas.

El 2001 persiste en esta forma de la desconfianza y la negación a la obediencia a priori. La Argentina sigue, con sus bemoles, en estado de deliberación popular y esto es una potencia política. No porque se está contra el poder sino porque te permite despegarte del consignismo y de la orden, de la producción de imaginarios políticos en el cual los buenos están por acá y lo malos están allá. Esa desconfianza adopta la forma de profanación y de producción de nuevos enunciados o nuevas prácticas. El segundo elemento, en el terreno de los desafíos, es que la autonomía tiene que ser un punto de partida. Porque la autonomía, dicho rancierianamente, es un rasgo de cada lucha y es un horizonte pero no es una condición. Yo quiero discutir la idea de que la autonomía es una forma política organizativa. Nunca puede ser una forma sino una premisa con la cual hacer cosas. No hay una manera autónoma en la cual hoy somos horizontales, todos decimos lo mismo, etc. Eso es una abstracción. La autonomía es una premisa y un problema, tenemos que desentrañarla. Lo mismo con la horizontalidad que no puede ser una especie de igualdad abstracta y consensual. Es una trama productiva para hacer las cosas. Nos organizamos y somos horizontales no porque queremos sino porque tenemos necesidad de serlo. Por lo tanto, un gran desafío de la autonomía es volver a medir las palabras con las cosas. Las palabras que nosotros mismos hemos inventado y utilizado tienen que volver a ser capaces de nombrar cosas. Si no se convierten en palabras que entran dentro de la “crisis de las palabras”. Por eso hay que volver a encontrar una relación entre el lenguaje y experiencia y ojalá que sea porque, como decía Cooke, hay algo del lenguaje que no nos alcanza para decir la realidad y tenemos que inventar nuevas palabras.

Dos amigos de la Villa del Bajo Flores están en una tensión entre usar la ropa de marca o la trucha ya que eso supone una diferencia de poder y respeto al interior del barrio. Hay un juego con los estereotipos a nivel popular. Los chicos se visten todos iguales, con la gorrita, el mismo corte de pelo y hay todo una política del estereotipo. Porque uno piensa que el estereotipo nace en la televisión y eso es mentira. El estereotipo es devuelto como una imagen hecha a los propios hacedores de esa imagen. Hay un juego con la imagen entre amoldarse a la imagen hecha y distorsionarla mínimamente. Se da un pequeño giro con la ropa y eso ya produce otro efecto en el barrio. Son problemas a pensar. Lamentablemente los publicistas los piensan más que nosotros y ahí tenemos un problema.

Pero volviendo a nuestra cuestión, el 2001 sigue vivo porque si no los gobernantes no se ocuparían tanto de negativizarlo, de considerarlo el infierno, de temerle, de lidiar con eso todo el tiempo. Los gobernantes, funcionarios, empresarios, cooperativistas, periodistas se han convertido en rechazadores del 2001.

Pero la forma política-económica actual es extractivista, de la minería, de la soja pero fundamentalmente extrae afectos y conceptos. Cualquier funcionario de cualquier ministerio de cualquier repartición de cualquier provincia tiene que apelar constantemente a formas conceptuales producidas al calor de la lucha. Todo se convierte en una retórica vacía por esa vía, por ejemplo, la idea de trabajo decente. En el 2001 se trataba de trabajo y dignidad y un sector empezó a plantear trabajo decente. Y eso es retomado en el gobierno como una especie de enunciado. Y así cada acción de gobierno va acompañada de un nuevo extractivismo conceptual. En el INADI quieren hacer actividades con Rancière, es decir, cada vez que tienen que pensar cómo justificar la existencia, un gobierno, un funcionario, un grupo (en educación se ve muchísimo) apelan a la mejor batería conceptual producida o discutidas y promovidas al calor de la luchas. En ese sentido me parece que hay una vitalidad del 2001 que es innegable. La igualdad como premisa, y la desigualdad que surge de esa igualdad inicial, queda subordinada a la lógica institucional. Esto lo podemos ver en las relaciones entre representado-representantes, dirigentes-dirigidos, periodistas-oyentes, educandos-educados. Quedan completamente invisibilizadas las tramas productivas de esos enunciados. Lo que hay es una especie de pesquisa del enunciado y una separación completa de cualquier forma colectiva capaz de producir esas reflexiones. Y eso es absolutamente contraproducente. Primero porque vacía lo social y segundo porque después el estado se va a quedar sin enunciados porque sin un social que produzca queda en la lona.

El peligro del aislamiento lo tenemos todos. Yo estoy participando en un colectivo, con unos compañeros pusimos una casona en Flores; no es la casa de un grupo, es de una red y, por lo tanto, pone otras condiciones de gestión y de pensamiento. Esa casa surge de la idea de que el neodesarrollismo actual obtura toda una inteligencia colectiva que es la que puede producir estos enunciados de los que hablábamos y también formas tecnológicas, formas organizativas, una saber político, un saber filosófico, un saber organizativo, un saber moverse en la calle, un saber social. La idea que tenemos nosotros es ver si esa casa puede servir como un primer eslabón de visibilización de toda esa inteligencia colectiva, como una especie de interface, es decir, la mediación con la complejidad que organiza el nivel visible a partir de una plataforma desde la cual podés interactuar con esa complejidad caótica. La idea es encontrar una experiencia donde decir las cosas de otro modo. También, poder problematizar las líneas de investigación militante. Si hoy tuviera que definir a qué llamo investigación militante, diría que se trata de producir esos espacios-afectos donde una idea pueda ser pensada por fuera del clisé. Estamos haciendo una investigación sobre la ciudad, sobre los barrios y sobre

el racismo, sobre la cultura maquina de los pibes, sobre la educación, sobre las formas del trabajo súper explotado con la idea de buscar un pensamiento político capaz de decir las cosas de otra manera. La necesidad de buscar otras formas de decir tiene su explicación en que nuestro lenguaje quedó bastante infectado por las tonalidades del estado y del mercado. Hay que volver a animarse a plantear las cosas desde otro punto de vista. Si se multiplicasen experiencias con preocupaciones análogas a las que les contaba de la casona de Flores se podría estar pensando en la producción de una red. Esa forma está por detrás de cualquier feria como La Salada. Lo que pasa es que está completamente subordinada la producción afectiva conceptual de la red a la forma organizativa extractiva. La Salada es un ejemplo clarísimo de la súper explotación de la forma comunitaria indígena boliviana, de la historia de la feria, de la ocupación de la calle, de la producción, del tejido, de miles de historias ancestrales, pero es la puesta en valor capitalista ultra mercantil de todo eso. Hay que lograr desprender los mecanismos de producción social de su valorización mercantil inmediata. Toda la cooperación social es rápidamente valorizada en el mercado a través de un proceso de individualización social: la forma nombre, tal nombre de intelectual, tal nombre de una marca, tal partido político, tal organización política. Pero toda esa inteligencia social encontró una rápida traducción al lenguaje del estado y del mercado. La pregunta es si somos capaces de desacoplar eso que tan rápidamente encuentra su caparazón.

El debate

Participante: El problema de las palabras y las cosas no es un conflicto únicamente actual, en otros momentos históricos también ha sucedido. Siempre está el conflicto con palabras. Recuerdo un texto de Cortázar que habla de las palabras que están arrugaditas.

Yo creo que sí pero que se agravó por la mediatización y porque la historia de la lucha pasó a ser el relato oficial. Hay un vaciamiento muy profundo de palabras que tuvieron un sentido al interior de la movilización social y quedaron completamente desarticuladas y convertidas en una especie de forma de legitimación política. Pasaron a ser un slogan, un concepto que te organiza la subjetividad y te inmoviliza pero con la idea de que estás movilizado, pensando que estas luchando y haciendo la revolución. Es más perverso aún. Por ejemplo, la idea de que se está combatiendo a la derecha y cuando desentrañas un poco te preguntás a dónde va esto, quiénes son los buenos y los malos. Si no tenés una capacidad propia de

pensar esos problemas quedás en las formas de polarización política que es la anulación completa de los matices, de la diferencia y de la complejidad. Importa socialmente si se pierde la capacidad de complejizar lo que viene empaquetado como simple porque, aunque seamos más felices repitiendo consignas o consigamos laburo fácil, o te convoque para el ministerio de algo, va a ser un problema político profundo.

Participante: El problema de los grupos que intentan cambiar las cosas es que caen en la misma lógica. Todo lo que se pone en discusión pasa a ser un proyecto de ley. Directamente se está pensando para que alguien te resuelvan el problema o para formar parte de todo ese grupo. Pueden ser muy interesantes las cosas que se están discutiendo pero al tener esa forma te anula, no te permite entrar.

El lenguaje de los derechos es un problema. El matrimonio igualitario está bien, quién no puede estar de acuerdo con que la gente con una sexualidad diferente tenga todos los derechos de casarse, obtener los resguardos económicos, etc. Ahora uno ve la historia de Perlongher, de la homosexualidad, de los travestis, de las lesbianas, de todos los tipos que hicieron de una sexualidad diferente una resistencia contra el patriarcalismo, contra la sexualidad normada, la familia burguesa constituida, etc., y el pasaje de esa complejidad y esa radicalidad a esa forma de derecho institucional es muy fuerte. Por supuesto cuando ves a la iglesia de otro lado vos decís ¡viva el matrimonio igualitario! Con unos compañeros, a modo de chiste hicimos un blog (www.anarquiacoronada.blogspot.com) y pusimos un texto de Perlongher contra la matrimonialización de la homosexualidad, el día que aprobaron la ley. Porque vos tampoco te podés hacer el distraído con todo eso que existe. Puede ser una equivalencia, es un derecho más, derecho a constituirse, a tener un juez, como todos. Pero, ¿no será una felicidad domesticada? ¿Dónde está la diferencia? No solo los *gays* o travestis sino todos los que se sienten reconocidos por una política oficial y desplazan el núcleo problemático que constituye su experiencia al lenguaje de los derechos; tan justo como complejo.

El desafío es volver a medir las palabras con las cosas y también re-problematizar lo que te viene embasado de origen. Se apela al “pueblo” ¿A quiénes se refieren? La salida es volver a preguntarle a las consignas, abrirlas. Espacios como estos, donde se puedan discutir las cosas de otra manera y no estar sometidos a formas de chantaje de la derecha, de cualquier tipo son una opción. Si no se sostienen esos espacios, si no se cuidan, se alimentan, si no se vuelve a traer discusiones, si no se es capaz de escribir algo colectivamente, leer lo que producen otros, si no hay

oídos para escuchar eso, si no hay sensibilidad para encontrarse con eso estamos listos. Todo lo que perdura del 2001 va a dejar de perdurar.

Participante: Hay que explotar la no confianza en los políticos, la desobediencia.

Hay que pensar la desobediencia, los medios para conseguir cosas ya no son los movimientos sociales, son los punteros políticos. Cuando vos armás un movimiento social tenés que asumir un desafío gigante de lidiar con todos. Es mucho más fácil el puntero. Así, como un principio de sabiduría popular, hoy que hay guita en el Estado es más fácil el puntero. La desobediencia no hay que pensarla más como los movimientos sociales que hemos conocido sino como una especie de desacato (“no dejo que me organicen la vida”). Y moverte en esa ambivalencia del vínculo con el Estado: me quedo pero hago un poco como yo quiero; moverse entre la astucia y la desobediencia. Si en el 2001 era la temporada de las micropolíticas, hoy se podría decir que hay una temporada de una infrapolítica que es como una especie de desobediencia que está muy pegada a la macropolítica. La micropolítica desatendía la macropolítica buscando cierta manera de contrapoder que enfrentase a la macropolítica. Pero la desobediencia debe proponerse no como medio para tener más heladeras y plasmas sino como recurso existencial. Rozitchner, en *Moral burguesa y revolución*, se preguntaba qué subjetividad sostiene un enunciado, qué tipo de modo de ser hay detrás de cada cosa. Y yo veo mucha gente gozando con el poder, gente fascinada con el reconocimiento.

Participante: Pensamos que Perlongher u otros son subjetividades “verdaderas” y quizás verlo derrapar en este momento hubiera sido “traición”. El tema es hasta qué punto entregás tu subjetividad a la velocidad con la que pasan las cosas. Me acuerdo del 2001, me parece que fue ayer y todo lo que pasó en el medio: el cambio, el aislamiento. La complejidad se desvirtúa y no podés complejizar nada. Por ejemplo, te parece que los espacios estaban desaparecidos y es que vos te metiste por otros lugares. Y hacés una pausa, como ahora, hacés un paréntesis en la velocidad del flujo y volvéis a pensar y a ver las cosas.

Uno de los problemas más grandes de esta época estriba en las políticas de visibilidad. El Estado, los medios de comunicación, la academia que toma un producido social y lo recortan de su máquina productiva y lo convierten en un nombre personal, en un nuevo objeto de consumo mediático. Deberíamos hacer lo propio

con Perlongher; Perlongher no era Perlongher, era un conjunto de fuerzas a las que les ponemos el nombre de Perlongher. Pero esa radicalidad de la experimentación social, era una difusión de masas por todo el planeta. Lo cierto que con los autores, las firmas, el sistema todo el tiempo individualiza lo que es colectivo. Y hoy, una buena política sería la des-individualización, volver las cosas a sus usos colectivos. Yo, al principio oscilaba entre la indignación y la denuncia de todas estas capturas individuales; hoy, personalmente, aunque me sigue dando bronca, me parece más aconsejable dejar que hagan lo que se les cante. Volver a problematizar incluso con las palabras que fueron las nuestras, ya que lo que fue complejización ayer hoy puede ser el síntoma de una nueva simplificación. En vez de denunciar, concentrarse en volver a abrir los paquetes. ¿Cómo hacés cuando eso por lo que luchaste de golpe te devuelve una imagen deformada de eso que hiciste? ¿Cómo hacés para no convertirte en un resentido? No hay garantía. Me imagino la gente que protagonizó las fábricas recuperadas, de muchísima elaboración social, a la que hoy se le devuelve una imagen de eso que no se deben reconocer. Como lo que les pasó a los del 70 en los 80; ahora están cubiertos por el aura de la santidad pero en los 80 fue bravo.

Participante: Los militantes de los 70 están malversados, uniformados. Toda la complejidad desapareció, parece que era todos peronistas. La directora de nivel secundario manda una orden el 16 de septiembre que había que hacer una actividad por “La noche de los lápices”. Y el texto decía que eran todos de la UES y de la Juventud Guevarista. Y no es así, uno de los sobrevivientes estuvo en el MTP, Pablo Díaz.

Eso lo hacen con todo, por ejemplo, con lo derechos civiles de las mujeres. Se olvidan de las mujeres anarquistas, de toda una lucha de mujeres que le dieron sustento ideológico político. El peronismo captura determinadas luchas, como una síntesis y después pareciera que la historia empieza en determinado momento. Tenés que andar explicando. Más que cuestionar esos símbolos (que también hay que hacerlo) hay que buscar una nueva genealogía. Ese es un punto importante. Cuando vos leés los 70 desde el gobierno, leés una forma de los 70: son todos peronistas. Pero, cuando miras desde el 2001, son otra cosa los 70. Por ejemplo, Villa Constitución es un proceso de desborde de lo fabril, superación de todas las formas sindicales y organizaciones armadas y de violencia política por entonces conocidas. Todo ese proceso tan ninguneado solo adquiere sentido visto desde algo que lo haga ver. El Rodolfo Walsh cristalizado por Verbisky y la Secretaría de Derechos

Humanos, a mí me queda muy lejos. Ahora un walshismo capaz de interpretar la muerte de Mariano Ferreira, me inspira más.

Bibliografía

- AA.VV. *Conversaciones en el impasse*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009.
- AA.VV. *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: ediciones del Cíclope y UNC, 2007.
- AGAMBEM, Giorgio. *Estado de excepción*. Valencia: Pre-Textos, 2004.
- _____. *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2005
- BENJAMIN, Walter. *Tesis de la Historia*. Madrid: Taurus, 1973.
- Colectivo Situaciones: "Inquietudes en el Impasse". *Conversaciones en el impasse*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009. 9-46.
- COOKE, Johnn William: "Bases para una política cultural revolucionaria". *La rosa blindada* 8 (1965):16-22.
- _____. *Peronismo y Revolución*. Buenos Aires: Granica, 1973.
- _____. *La lucha por la liberación nacional*. Buenos Aires: Granica, 1973.
- DELEUZE, Gilles. "El agotado". *Pensamiento de los confines*. Año 2. N° 3 (septiembre de 1996): 99-105.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. "Mayo de 68 nunca ocurrió" *Les Nouvelles Littéraires* 3-9 Mayo de 1984. *Devenires rizomáticos*. Web. 16 de julio de 2014.
- _____. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio y población*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- GONZÁLEZ, Horacio. "León Rozitchner: el hombre discrepante". *Lobo suelto* (septiembre de 2011). Web. 16 de julio de 2014.
- _____. *Kirchnerismo: una controversia cultural*. Buenos Aires: Colihue, 2011.

- GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel. *Los ritmos del Pachakuti*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2008.
- HUPERT, Pablo. *El estado posnacional*. Buenos Aires: Edición del autor, 2011.
- LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Las Mujeres Creando. *La virgen de los deseos*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2005.
- LAZZARATO, Mauricio. *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.
- LÓPEZ PETIT, Santiago. *Breve tratado para atacar la realidad*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009.
- MEZZADRA, Sandro. “Gubernamentalidad: fronteras, código y retóricas de orden”. *Conversaciones en el impasse*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2009. 135-166.
- MOUFFE, Chantal. *En torno a lo político*. México: Fondo de cultura económica, 2007.
- NEGRI, Antonio. “La representación es la ausencia de participación” (entrevista realizada por Verónica Gago). *Página 12*, 28 de noviembre de 2011. Web. 16 de julio de 2014.
- NEGRI, Antonio y HARDT, Michael. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal, 2011.
- PÉL PELBART, Peter. *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009.
- OLIVERA, Oscar. “La oposición en tiempos de Evo”. *desInformémonos. Periodismo de abajo*. Web. 16 de julio de 2014.
- RANCIERE, Jacques. *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes, 2002.
- _____. *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- _____. *La noche de los proletarios*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- ROLNIK, Suely. “Para una crítica de la promesa”. *Conversaciones en el impasse*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009.
- _____. *Cartografía Sentimental*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- ROZITCHNER, León. “La izquierda sin sujeto”. *La rosa blindada*. 9 (1966): 151-183.

- _____. “Primero hay que saber vivir; del vivirás materno al No matarás patriarcal”. *El ojo mocho*. n° 20 (invierno/primavera 2006): 18-31.
- _____. *Materialismo ensoñado*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2011.
- _____. *Moral burguesa y Revolución*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional, 2012.
- VIÑAS, David (Antonio J. Cairo). “Borges y Perón”. *La biblioteca. La crítica Literaria en la Argentina*. 4- 5 (verano de 2006): 12-15.
- VIRNO, Paolo. *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad* (segunda edición ampliada). Buenos Aires: Tinta Limón, 2011.

América Latina: los nuevos conflictos sociales⁹²

Sebastián Scolnik

La Cátedra del Che es el nombre de una larga conversación siempre interrumpida, siempre recomenzada y siempre reelaborada, que nos lleva año a año a intercambiar saberes, a intercambiar hipótesis, a ver en qué andamos en esta larga investigación sobre las nuevas formas de la política, las nuevas formas y preguntas de los movimientos sociales, las nuevas producciones, saberes e imaginarios.

Desde hace un tiempo, con algunos compañeros que trabajamos en La Casona de Flores —un espacio difícil de definir— hemos armado lo que denominamos Instituto de Investigación y Experimentación Política. Este Instituto consiste, básicamente, en la reunión de una red muy dispersa y muy heterogénea que incluye a distintos grupos del conurbano bonaerense, a movimientos campesinos de Santiago del Estero, a grupos que trabajan en Rosario alrededor de la cuestión de los movimientos sociales y de la violencia urbana, a la Universidad Nacional de Río Cuarto, que desarrolló toda una política de resistencia efectiva a los agro-negocios. Hemos armado (precariamente, hay que decirlo) este Instituto, con la idea de que hay una investigación en curso acerca de un nuevo conflicto social. Y este nuevo conflicto social tiene características bastante disímiles, diferentes a las ideas tradicionales del conflicto social. Me refiero a lo siguiente: hay un conjunto de movimientos sociales que se han organizado en torno a ciertas formas de la política, a ciertas formas organizativas, a ciertas formas de la resistencia y que, de algún modo, estuvieron en el origen de estas nuevas gobernabilidades actuales y protagonizaron rebeliones muy importantes en torno a los años 2000. Fueron Bolivia, Venezuela, Ecuador, Argentina y un conjunto de experiencias que hacían de

92 Conferencia de Sebastián Scolnik en la Cátedra Libre Ernesto Che Guevara de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam, el 31 de Octubre de 2013.

la auto-organización social y de la producción de nuevas formas del vínculo social una política que, de alguna manera, impregnó todas las características de los años venideros y las formas de los nuevos gobiernos existentes en América latina.

La idea con la que quiero continuar esta conversación refiere al hecho de que estamos bajo la presencia de un nuevo tipo de conflictividad social para el cual toda la tecnología militante heredada, todos los saberes heredados, no tienen respuesta. Es un nuevo tipo de conflictividad social que se despliega en los territorios y que tiene como epicentro lo que se ha conocido como el extractivismo, como el modelo extractivo, que comprende a los recursos naturales, al agronegocio, a la minería, a la extracción de petróleo y de nuevas formas de energía; es decir, comprende lo que clásicamente se conoce como recurso natural. Pero también comprende a un nuevo tipo específico de conflicto social en las periferias urbanas, vinculado con una nueva economía política que tiene que ver con el narcotráfico, con la trata, con la reorganización mafiosa de los territorios, con la especulación inmobiliaria, con la venta de la tierra. Esos aspectos también pueden definirse como extractivismo, en tanto que su operación básica consiste en la captura de una renta extraordinaria producida por la especulación financiera. Y esa especulación financiera, o esa captura de renta, tienen como característica la subordinación de los recursos comunitarios de los territorios. Es decir, esa lógica extractiva, esa acumulación financiera, esa acumulación por desposesión, como la definió David Harvey en algún momento, succiona de los territorios los recursos colectivos, sean los denominados recursos naturales o las formas de la cooperación social. Esta idea, muy inspiradora de Harvey acerca de la acumulación por desposesión, no diría que es incompleta sino que, como sugiere mi amigo Sandro Mezzadra, podríamos problematizarla un paso más y decir que el extractivismo no es sólo una lógica de captura de los recursos naturales, sino que es también una captura de las formas de vida. Entonces, lo que se captura no es sólo el agua, el petróleo, la tierra, los recursos que están por debajo de la tierra, sino también las formas de cooperación social y organización comunitaria. Se captura todo lo que puede producir valor en el territorio. Y el valor se produce socialmente, el valor no está dado de antemano. El agua sólo es un valor en tanto hay una circulación social, una producción social alrededor del agua. De modo tal que el extractivismo, la desposesión, viene acompañada siempre de una lógica que es la de la explotación. Y después, cuando nos adentremos un poco más en el análisis de la economía política narco, podríamos pensar un poco más en qué consiste esa explotación. Por ahora, solo nos alcanza con decir que se trata de una “financierización” de los bienes colectivos, de una desarticulación de la trama social comunitaria que, sin embargo y paradójicamente, como producto de esta economía extractiva, se ve “beneficiada”

por un aumento del consumo popular, sin que ello signifique un horizonte de igualdad social, o una distribución equitativa de la riqueza, como suele plantearse, sino que se producido un nuevo tipo de ciudadanía, un nuevo tipo de inclusión social, a través del consumo. Esa inclusión ya no está ligada al mundo del trabajo y del salario sino que está ligada a la financierización de la vida operada, fundamentalmente, a través o por vía del consumo popular. Consumo y deuda constituyen los dos grandes articuladores subjetivos de la época. El consumo y la deuda son las dos formas actuales, o las dos caras de los sujetos sociales de las nuevas gobernabilidades o del neo-desarrollismo extractivista.

Es en este sentido que se produce un nuevo tipo de conflictividad social diferente a la que caracterizábamos en la temporada anterior. Mientras que la conflictividad social estaba dada alrededor de lo que en su momento llamamos la afirmación de la exclusión, la afirmación de los márgenes, la producción de nuevas modalidades de vida en los bordes y los pliegues de lo que se llamaba habitualmente Neoliberalismo, el nuevo conflicto social o las nuevas conflictividades sociales (de México para abajo) tienen que ver con una nueva forma de inclusión social a través del consumo. Este nuevo sujeto social de la época, o de la economía extractiva, o de las nuevas gobernabilidades tiene como epicentro el consumo. Y el consumo incluye, de mil maneras diferentes, el nivel de los deseos, de las expectativas, del uso del tiempo, de la subjetividad. Pero me interesaba resaltar dos cosas: primero, que no hay un afuera de la economía extractiva. Es decir, todos estamos incluidos a través de la variable del consumo, cosa que en los noventa no era así, o por lo menos no era tan así. Por lo tanto, hay que establecer un corte entre lo que era la hipótesis de conflicto social de los años noventa y dos mil, y lo que significa este tipo de nueva conflictividad social. Habría ahí un corte, una diferencia específica para analizar, porque esta nueva conflictividad social se produce en el interior y en los pliegues de la sociedad de consumo financierizada y de la inclusión social. Luego, tendremos que hacer todas las consideraciones y problematizaciones acerca de esta idea de inclusión: inclusión subordinada, explotación, y podríamos seguir enumerando. Pero, me interesaba plantear esta diferencia o esta distinción entre lo que es el conflicto social que se afirma en los bordes de la exclusión social (aunque la exclusión siempre es una forma de inclusión: se incluye al excluido como tal, en programas y estadísticas, etc.) y el conflicto social de nuevo tipo, que tiene lugar en los recodos de la inclusión social.

Los efectos de la economía extractiva y desposesiva redundan en una agresión sistemática a la infraestructura común de la sociedad. Se producen desplazamientos territoriales, ataque a organizaciones sociales, quema de viviendas, expulsión de

dirigentes, entre otras formas de agresión a las formas de vida. La economía extractiva funciona con la lógica de subordinar esa red social que sostiene los territorios. Hay un ejemplo muy gráfico de esta operatoria: los talleres textiles clandestinos que trabajan en la villa del Bajo Flores o en otras villas de la ciudad: se sirven de todo lo que produjo la estructura de delegados. El Bajo Flores, por ejemplo, tuvo el primer cuerpo de delegados reconocido jurídicamente por la ciudad. Y ese cuerpo de delegados produjo toda una infraestructura común en la villa, que contempló las cañerías, el agua, la luz, la cloaca, la urbanización de la villa, el armado de los tendidos comunes; y los talleres textiles, o las economías mafiosas o el narco, se sirven de esa estructura común, construida colectivamente, en provecho de un negocio particular, como es el taller textil. Es muy interesante, porque este tipo de economía informal e ilegal, se sirve de esa organización social y cuando no puede instrumentalizarla, a sus dirigentes los desplaza. Toma el producto social de esa elaboración colectiva, que se manifiesta como infraestructura común y colectiva; lo toma para el beneficio personal, para el uso o usufructo del emprendimiento de la economía ilegal. Lo mismo pasa con la migración, con la comunidad, con la estructura familiar que sostiene la migración y que está en la base misma de los talleres textiles... Y esta es una realidad muy problemática, porque los explotados del talleres textiles (luego habría que hacer una distinción más fina entre esclavitud y explotación, porque es una diferencia muy importante, incluso para entender la economía ilegal), son los propios familiares que migran. Es decir, hay toda una economía política de la explotación del taller textil; y digo taller textil como forma productiva porque su forma la podemos ver en las granjas de los pollos, en todas las huertas de producción familiar o unidades familiares generalmente sostenidas por el trabajo migrante, o en otras modalidades de la economía de servicios.

No se trata simplemente, como se denuncia habitualmente, de esclavitud o reducción a servidumbre. Porque si así fuera, con denunciarla, con ir a El Alto de Bolivia y pegar carteles que digan: “No venga a Argentina que va a ser esclavizado y engañado”, sería una ecuación muy sencilla de resolver. Este tipo de economía, incluye afectos, saberes, lazos, pero también —y sobre todo— un cálculo, un cálculo del que viene. El que viene calcula, calcula estar cinco años en esas condiciones de “servidumbre” para después “ascender” socialmente. Porque una de las características de la época es que hay una movilidad social en los territorios. Y el que calcula venir, y viene, se pasa cinco años en el taller, después zafa de algún modo y pone su propio taller, o pone su peluquería, y sus hijos ya no tienen que pasar por lo que ellos pasaron. Hay también un cálculo generacional. Esta es una cuestión que está en la base de todos estos procesos de valorización actual. Quien no pue-

de entender el cálculo de un pibe soldadito narco, no está pudiendo entender el fenómeno narco. Los diversos lenguajes habituales que se refieren a estos sucesos, lenguajes policiales, lenguajes académicos o victimizantes, no pueden explicar el tipo de cálculo popular que está en la base de lo que podríamos llamar un neoliberalismo popular. Otro rasgo característico de esta época es que se produjo una ruptura con el neoliberalismo político (hay un lenguaje que no se va a pronunciar más en la política argentina, por ejemplo, el lenguaje del ajuste). Sin embargo, esa ruptura con la tecnología de gobierno neoliberal más cruda y excluyente de los años noventa no significa que no haya una neoliberalización de las formas de vida o una financierización de las formas de vida popular a escala de masas. Al contrario, se trata de un fenómeno relevante del último tiempo que conviene analizar con detenimiento y que se verifica en la figura del micro-emprendedor, del auto-empresario de sí mismo, en toda una especie de hormigueo social movilizado que hay por abajo y que es capaz de producir emprendimientos como La Salada o como otro tipo de economías informales que tienen un dinamismo social pocas veces visto —yo creo que nunca visto— por lo menos, en las últimas tres décadas y que ya no está organizado por la sociedad salarial.

Decía que se produce una refuncionalización de los saberes territoriales. Se toma el poder sobre la práctica colectiva y se la refuncionaliza para este tipo de nueva empresariedad extractiva o microempresariedad popular que puede operar alrededor de los recursos naturales o del narco o de cualquier actividad contemporánea que deviene empresa. Todos estos territorios, cuando son refuncionalizados, prestan una estructura logística para esta economía política. Se ofrecen como una disposición territorial que es comprada y capturada por la lógica empresarial que, aún cuando precise un punto de anclaje interno, viene de afuera ¿Qué quiere decir que viene de afuera? ¿Viene de afuera del territorio? Sí. Pero tiene una capacidad de penetración, una capacidad de “inmanentización”, de imprimir su lógica financiera en las redes y en la subjetividad, de producir imaginarios ligados al consumo, al deseo, al prestigio social, que ninguna de las instituciones públicas puede contener. Este tipo de economía, de rápido crecimiento, que ofrece una innovación social gigantesca y una movilidad social inédita, genera un tipo de expectativa, un tipo de deseo y una predisposición subjetiva que no genera ni la escuela pública, ni ninguna de las instituciones estatales o las agencias estatales que, sin embargo, sí operan en el territorio, muchas veces acoplándose a la lógica de los negocios o liberando el territorio para su despliegue. Respecto de esto último, es preciso hablar del nuevo modo de operatoria de las instituciones estatales en el territorio, aspecto que retomaré más tarde.

Para resumir: el extractivismo opera como una lógica de la extracción y la captura del valor común; la característica del extractivismo o de la financierización es que no produce el valor, sino que captura un valor social ya producido con anterioridad. Eso se ve bastante, por ejemplo, en la especulación inmobiliaria: una producción social de imaginarios, subjetiva, que inviste un barrio como tal, que articula deseos, imaginaciones, modos de vida, etc. El capital rentístico-financiero toma esa producción, y lo convierte en especulación financiera que lo valoriza en el mercado global. Esto resulta muy interesante porque nos lleva al problema, y al desafío, de pensar la nueva conflictividad social con el rasgo característico de que la creación social tiende a existir bajo la forma empresa; ya no bajo la forma movimiento social, sino bajo la forma empresa.

¿Qué quiere decir bajo la forma empresa? Distintos tipos de institucionalidad que se valorizan en el mercado global de determinada manera; por ejemplo: la red global de las comunidades *google*, internet, todas las formas de redes sociales, tienen su existencia en el mercado y precisan su forma de financiamiento. Y esa financiación convierte esos emprendimientos en empresas.

Muchos pensadores, especialmente los italianos que tienen un singular talento creativo para abrir brechas de investigación socio-política, han descripto la crisis global del último tiempo como la crisis del capital financiero para financiar el intelecto general; es decir, para financiar este tipo de emprendimientos que asumen la forma de una empresa. Estos italianos, amigos muy queridos, describían este proceso como la crisis del capital para financiar ese cerebro colectivo global que es el que produce el mundo hoy. Sin embargo, lo interesante es que esta lógica extractiva interviene de distintas maneras: por un lado, captura una variedad de recursos, por ejemplo, succiona el ahorro de la población, absorbe el dinero en negro que circula de distintas maneras y capitaliza o monopoliza las formas del consumo popular. A su vez, esa forma de capital extractivo subordina y acopla las agencias estatales. Creo que hoy como nunca el estado argentino, pese a su retórica combativa, está sostenido y financiado por estos flujos dinerarios. Aunque su retórica señale lo contrario, las instituciones del estado están más que nunca capturadas por esta lógica rentística global. ¿Qué quiero decir con esto? En primer lugar, un viejo saber que sería bueno retomar en estas épocas, el estado no sería lo otro del mercado. Por ejemplo, la producción del conocimiento en las agencias estatales está financiada por empresas transnacionales. La minería es un caso, pero no el único. Monsanto financia casi todas las facultades de ciencias agrarias y de veterinaria para producir una inteligencia de cuadros ligados a los agronegocios. La obra pública está completamente subordinada y dirigida a la creación de una

infraestructura para la economía rentística-extractiva. La seguridad está completamente reorganizada en función del negocio extractivo en los territorios. En fin, hay una serie de instituciones estatales que están completamente adosadas al proyecto extractivo. El año pasado habíamos hablado del Estado por proyectos. Esto suponía que no había una lógica coherente y unitaria del Estado. Quizá sea algo bastante propio de la nueva gobernabilidad: el estado como un actor clave en la producción del desastre y, a su vez, ciertos segmentos del estado intervienen en su reparación. Esta situación también es bastante anómala. No es posible determinar a priori una univocidad del estado. El estado no es único. Estaría faltando, me parece, una “teoría del estado” actual. O tenemos una teoría de los años noventa, o tenemos una teoría mistificante del estado que volvió o que se trata de un “gobierno en disputa”. Pero esto que volvió no es lo mismo que era, es algo nuevo. Pienso que hay una responsabilidad muy grande, sobre todo, en la gente que tiene una experiencia en instituciones estatales, en no estar produciendo una teoría a la altura de lo que es este tipo de Estado, un estado que opera en negro, que ilegaliza segmentos, que es capturado por redes mafiosas o que las captura para su reproducción, es decir, que opera de mil maneras diferentes.

Y me gustaría llegar a esta doble idea de que el Estado —no sabemos por cuánto tiempo durará— tiene una fisura abierta que hay que saber explorar. Es decir: hay gente en instituciones, hay proyectos en instituciones, que tienden a reparar o morigerar las consecuencias del desastre del estado que participa abiertamente en esta lógica de los negocios: minería, agronegocios, narcos, etc.,... Mientras la policía participa activamente en la reorganización mafiosa, regulando la violencia en los territorios, al mismo tiempo, hay gente que trabaja en ministerios. En el Ministerio de Seguridad la gente que desarrolló mayor apertura está siendo desplazada; ha habido, en este sentido, un retroceso de las conquistas democráticas que redundan en un reverdecir de la política securitista.

Me interesaba señalar lo que una amiga, Rita Segato, autora del libro *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez* (2013), señala la doble cara de la realidad. Ella dice que la realidad actual está compuesta de una “realidad blanca” y una “realidad negra”. Una realidad oficial y una realidad paralela. Un dinero en blanco y un dinero en negro. La realidad blanca es la de la discursividad y la visibilidad pública. Es decir, lo que dicen las instituciones, su discurso explícito; es lo que se ve en los medios de comunicación. La realidad negra o paralela, es la operatoria real, o el doble fondo de todo este tipo de realidad visible. O sea: por debajo de esta realidad blanca hay una práctica que no se somete a la ley, que no se somete al criterio de soberanía y que opera en los márgenes, en un estado

de excepción permanente, que ya no son tan marginales. Esto significa algo muy interesante: uno tendía a pensar antes que existía lo legal y lo ilegal, sin embargo, podemos pensar que hay un desdoblamiento: las instituciones o las prácticas sociales funcionan con una realidad explícita y visible, legalizada y socialmente aceptada, y una realidad implícita, que se maneja más bien por códigos tácitos. Más aún: antes pensaba que el capital negro se blanqueaba pero también hay que aceptar que el capital blanco se negrea produciendo una reversibilidad entre ambas realidades. Para poner un ejemplo muy claro, ya que estamos analizando el capital financiero: hay bancos que sacan de circulación parte del ahorro social que atesoran, y lo llevan a estas prestadoras que ustedes conocerán: préstamos con DNI, moradores incobrables, etc. etc. Hay toda una serie de prestamistas ilegales o que trabajan en el circuito en negro, pero no se trata de dos capitales diferentes sino de un mismo capital desdoblado. Hay una financiera de microcrédito social, dirigida por una persona que convenció a un banco boliviano que en el 2001 acá había que poner un banco. Al tipo lo miraban como a un delirante. Imagínense: él pensó que era el momento de financiar un dinamismo migrante y rápidamente fue creciendo con el banco, en quince años ¿A través de qué modo? A través de la confianza de la gente, de la confianza del inmigrante que es un dato fundamental respecto a la comunidad. Es decir, en 2001, donde todo el mundo veía un desastre estos tipos veían una posibilidad; brillantes, porque sabían o intuían que el migrante es un emprendedor, que el migrante no puede traicionar el compromiso comunitario, pues en su cálculo esto es más costoso y perjudicial que el pago de sus cuotas. Porque cuando se traiciona ese compromiso se está traicionando a la comunidad. Una práctica financiera que tenía una lectura de la tradición comunitaria de los migrantes bolivianos y le permitía afirmar que ahí había una potencialidad que había que explotar como financiera, a través de una tasa baja y no usurera como los microcréditos habitualmente ofrecen, sostenida en el principio de reciprocidad que forma parte del repertorio de costumbres de la comunidad... Entonces, evalúan cómo darte un crédito —es un desvío de lo que estamos hablando, pero resulta muy ilustrativo—; por ejemplo, van a ver la verdulería del paisano... ¿Y el banco qué evalúa? Evalúa el salario formal, el recibo de sueldo... Estos van y cuentan la cantidad de cajones de tomates, ven el tamaño del negocio, piensan cómo sería una lógica del negocio en la cabeza del verdulero boliviano, con qué familias está conectado, en fin, tienen un sistema de valoración tan diferente, pero tan preciso a la hora de evaluar, tan concreto, tan situacional, que los tipos lograron armar un banco que maneja 70 millones de pesos al año en microcréditos.

Ese ejemplo permite explicar un poco esta doble realidad, porque lo que dice Rita Segato es que esta realidad paralela, hoy ya tiene o la misma dimensión que la realidad oficial o, incluso, la ha superado. Y esta realidad negra es la que financia todas las discursividades políticas, es la que financia la política del narcotráfico, que ya es harto conocida pero sobre la cual no hay investigaciones serias o un lenguaje adecuado para referirse a ella. Es interesante porque Segato dice que plantea esto a sus colegas universitarios de las universidades argentinas y nadie reacciona, o porque no se ve, o porque no se quiere ver, o porque las universidades mismas están tan comprometidas como cualquier otra institución en esta doble realidad.

Existe, entonces, todo un circuito del capital financiero que hay que seguir, que va del microcrédito a los fideicomisos y de los fideicomisos inmobiliarios a los bonos soberanos. ¿Por qué digo esto? Porque el fideicomiso, por ejemplo, es una estructura que garantiza el anonimato de sus aportantes. Esto explica, en buena medida, la burbuja inmobiliaria. Por ejemplo, se arma un fideicomiso para hacer un edificio de departamentos acá. Alguien pone 50 y saca un 30% de rentabilidad, pero no se declara. No es la persona quien lo pone, es un fideicomiso. O sea, permanece la estructura del anonimato. Por eso, la especulación inmobiliaria es un mecanismo gigantesco de lavado de dinero, porque todo el dinero en negro del narco, de la soja (uno de cada tres camiones sale en negro) va a través de los fideicomisos a la especulación inmobiliaria. Por eso sube el precio de la tierra; por eso, la tierra es codiciada y vale tanto el metro cuadrado: tanto en la villa, como en un barrio.

De tal modo que, todo un circuito del capital negro está alimentando el crecimiento urbano. El caso de Rosario es, quizás, el más paradigmático porque es el puerto de la soja; allí se trafica toda la soja negra también y se ha desarrollado el negocio narco como en ningún lugar del país (con niveles extraordinarios de violencia social), y se ha producido el crecimiento a la vera del río con sus megaproyectos inmobiliarios. Unos compañeros acaban de hacer un video sobre Rosario, que se llama “Ciudad del boom y ciudad del bang”. Allí se muestra el contraste perfecto y todo cosido, zurcido con la ideología socialista de la “marca Rosario”: una ciudad inclusiva, una ciudad para todos, la ciudad del fútbol, la ciudad del talento cultural, del cine, de la música, la ciudad..., la ciudad..., la ciudad... Una marca que encubre el tipo de economía política real que se despliega en los territorios.

Así se puede percibir que las nuevas gobernabilidades se asientan sobre este tipo de composición social inestable y explosiva. Porque podríamos decir que la nueva gobernabilidad operó, en cierta manera, un pasaje, una conversión fundamental: el pasaje del luchador al consumidor. Luchaste, sufriste, pero te reparo moralmente y te financio; te subsidio. El subsidio es una clave fundamental de

todo esto; se trata de la derivación de ciertos recursos producidos en la economía extractiva al subsidio del consumo y a la creación de otras economías. Por supuesto la lógica del consumo popular, el aumento del consumo popular, trae consigo un elemento de democratización, una distribución de los valores vigentes, una distribución de la posibilidad de consumo y de la adquisición de bienes. Si bien no es este un elemento que pueda soslayarse, o sea, que no se puede negar su existencia, el consumo tiene una cantidad de facetas que hay que poner sobre la balanza, pues sino solo queda su dimensión de festejo. El consumo significa, además, una subordinación gigantesca de la subjetividad y del deseo social a las grandes marcas, un endeudamiento social que posiblemente sea el mecanismo de regulación socio-política en los próximos años. ¿Quién no está endeudado? En mi trabajo la mitad de los salarios están confiscados. Y no decimos que están comprando una casa. Están confiscados por mutuales, por formas de captura del ahorro social, por distintas formas del capital financiero.

En consecuencia, podríamos decir que se produce, a través de estos hechos de violencia o estas formas que adoptan las periferias urbanas, un modo de acumulación del capital y de control político que ponen en retroceso la agenda democrática lograda en estos años. La impresión que tengo es que los golpes llamados de derecha (como se los llama ahora) no vienen tanto de los medios de comunicación, ni de los partidos políticos opositores, sino de una mutación de los territorios por abajo a una velocidad y con unas claves que la inteligibilidad militante y la polarización macropolítica no pueden explicar. Por ejemplo, decir que el fenómeno narco en Rosario es un problema del socialismo, sería un reduccionismo notable, porque sucede tanto en el conurbano bonaerense como en Córdoba, en La Pampa o en cualquier lado. Entonces, haría falta una inteligencia política colectiva capaz de desentrañar este tipo de sucesos, crear una narrativa a la altura de lo que se está viviendo y poder sustraer todos estos episodios a la idea de caso policial, la investigación académica o al enunciado mediático. Si no existe esa sensibilidad política colectiva, creo que el tipo de espesor que van tomando las formas de organización territorial y el control político en las periferias urbanas va a dejar un saldo irreversible. Habría una especie de urgencia del nuevo conflicto social. Yo antes pensaba que existía una lógica, una economía política que agredía a las organizaciones sociales. No es que no haya esto, pero lo que creo ahora es que no se puede hablar más de organización social o de movimiento social. Todo lo que exista va existir en y desde estos territorios comprometidos con estas realidades; porque si no, todo lo demás me parece abstracto y en retirada, a la defensiva. Una amiga boliviana, Silvia Rivera, tiene una frase muy linda. A la frase habitual “no arrojar al bebé con el

agua sucia”, ella la da vuelta y dice: “hay que arrojar al bebé y quedarse con el agua sucia”, porque en el agua sucia, en el gris de la vida, en el gris de los territorios, ahí es donde se están produciendo los gérmenes de nueva sociabilidad. No puede haber organización social que no parta de esta agua sucia, que no enraíce sus pies, sus sensibilidades, sus conocimientos, sus enunciados, en ese tipo de barro en el cual se va produciendo toda esta estructura y toda esta economía política ligada al neo-desarrollismo y al extractivismo.

Por último, me gustaría mucho hablar de los pibes, de los pibes y del territorio. Porque los narcos, de alguna manera, aprovechan y explotan los saberes existentes en el territorio, de los pibes, de los policías, de los organizadores, de los punteros. Se trata de una explotación de esos pibes en la medida en que esos pibes son portadores de algo que es muy codiciado. Paolo Virno, cuando estuvo acá en Argentina, hace algunos años, lo decía muy claro: la infancia es una cosa muy seria. No la infantilización, que es tratar como estúpidos a los chicos para prepararlos para el mundo adulto y de las mercancías, sino la infancia, porque su característica es no separar ni distinguir el vínculo entre regla y experiencia. El pibe tiene una experiencia y arma sus propias reglas conforme a lo que va experimentando. Es muy común, cuando los pibes juegan, que establezcan sus propias regularidades, sus propios acuerdos de convivencia, su propia ley. Quizá sea esto lo que hagan los narcos: saber leer en estos pibes su capacidad de estar en el mundo sin estar guiados por las reglas abstractas, que vienen de afuera. Esto posibilita una especie de apertura al infinito. ¿Qué quiere decir esto? Para estar en un territorio —que no es más un barrio con vecinos, sino un bloque espacio-temporal abigarrado y trabajado por esta nueva economía política, con un conjunto de dimensiones complejas que se despliegan en su interior— los pibes, a través de algo que los amigos del colectivo Juguetes Perdidos llaman “el saber pillo” de estar en la esquina, detectan, saben cómo moverse, saben cómo leer al que viene, saben en qué anda aquel otro. Ese es el saber que el narco explota. ¿Y cómo lo explota? No sólo a través del dinero, aunque es una alternativa clara, pues esos pibes o están en la runfla o su destino es ser repositorios de supermercados. El narco les ofrece consistencia, una organización del tiempo, una subjetividad, guita, mucha guita, un fierro, un poder en el barrio, un prestigio social ligado a ese poder en el barrio, les ofrece fiesta, aguante, les ofrece mística; lo mismo que ofrece una barra brava. Este tipo de ofertas, para esos pibes, realmente es algo digno y serio de considerar; sobre todo, porque promete adrenalina. Entonces, ¿qué es lo que explota el narco?; ese saber de los pibes, esa capacidad de poder trabajar en múltiples dimensiones al mismo tiempo, esa capacidad de atender en muchas ventanillas, por decirlo de alguna manera.

Juguetes perdidos llama a esa capacidad de explotación, “la fuerza del muleo”. Dicen que el narco, de alguna manera, pone en funcionamiento esa fuerza del muleo que consiste en saber coordinar todas esas distintas dimensiones, las ventanillas de las que hablábamos. El muleo incluye, en sus diversas formas, la explotación, la auto-empresarialidad, el neoliberalismo popular y la servidumbre voluntaria, y es a la vez la contracara perfecta del consumo porque produce una organización del tiempo. La subjetividad y el espacio. Juguetes Perdidos habla del “currículum oculto”. Por ejemplo, cuando una pizzería contrata un motoquero para hacer la distribución del *delivery*, está contratando un currículum oculto, un saber estar en la calle de ese pibe; no es sólo un empleo precario sino que lo que contratan es una capacidad: saber estar en la calle, saber estar al palo, saber tener la adrenalina de enfrentar el tránsito, saber llegar en dos minutos de acá a allá, saber por qué esquina ir y por cuál no, desarrollar una especie de código interno entre los motoqueros que saben avisarse de distintas cosas, etcétera. Se trata de un saber que se está contratando, se está explotando, un saber producido completamente por afuera de la relación salarial, al que se lo está sometiendo al proceso de valorización del negocio. Con el narco pasa lo mismo; se contrata el currículum oculto de los pibes y se instrumentaliza esa fuerza del muleo, de ser mula, para movilizar toda la experiencia y todo el tiempo en función de ese negocio narco. Esta sería la contracara del poder social en la esquina.

Ni el setentismo (aclaro: el setentismo no es los setenta, sino un cierto tipo de interpretación sobre los setenta) ni el “pibismo militante”, que está tan en boga hoy (los jóvenes en la política, etc., etc.) saben interpretar, saben leer, lo que acontece en la realidad de estos pibes. Porque lo que les ofrecen es inclusión por plan social, por cargo público y lo que se reconoce es una parcialidad muy chica. El narco lo sabe leer, lo sabe interpretar y lo sabe emplear, y las grandes marcas también. *Nike* y *Adidas* los visten y los “enllantan”, les ponen las zapatillas porque saben qué tipo de deseos movilizar, saben interpretar mejor a esos pibes que cualquier estructura institucional y que cualquier estructura militante. No puede haber movimiento social que se precie de tal que no parta de la realidad de esos pibes. Si no lo hay, no va a haber posibilidad de componer un tejido social distinto a la altura de las posibilidades de nuevas construcciones. Me parece que hay que meterse con esa “plusvalía” que se extrae de los pibes. Toda plusvalía significa la creación de un valor extra, y esos pibes son portadores de valores. Hay que saber y poder desarrollar una inteligencia situacional y colectiva capaz de meterse con ese tipo de experiencia vital. Si no se interactúa ahí, todo lo demás es abstracto. Bienintencionado, pero abstracto.

Y por último, me gustaría decir que el saber transa produce lazo social. El transa es un armador de lazos, es un operador comunitario. Porque el dinero y el miedo hacen comunidad. Por otra parte, hay una inyección de dinero en los barrios, del dinero negro y hay un micro-blanqueo. El dinero negro se blanquea en el almacén de la esquina y ahí se produce toda una economía social ligada a este tipo de estructuras de economía informal.

En Buenos Aires, estamos planteando la necesidad pensar algo en relación a lo que podría considerarse como el pasaje de los Derechos Humanos a la construcción de nuevos derechos, aprovechando los dos años que quedan de esta experiencia de gobierno. Se trata de revitalizar todo ese saber militante alrededor de los Derechos Humanos para ponerlo al servicio de estas dinámicas del nuevo conflicto social, no conservando la forma previa sino para rehacerlos bajo esta trama del nuevo conflicto social. Si no logramos aprovechar este interregno que se abre en estos dos años, lo que vendrá ya no sabemos qué es lo que es, perdemos la posibilidad de interlocutar con ciertos segmentos del Estado que están más comprometidos en la dinámica reparatoria, que como operadores del desastre mismo. El desafío sería sentar experiencia y jurisprudencia alrededor de esta posibilidad de encuentros, porque también habrá que señalarles a los que vengan que hay una experiencia social que generó una práctica y generó nuevos derechos y que hay que respetarla, defenderla, porque si no, las consecuencias en el retroceso de la agenda democrática van a ser demoledoras.

Todo esto que planteo, que no es para nada pesimista sino que es una especie de autollamado de atención sobre qué es lo que hay que investigar, por dónde hay que ir, de alguna manera reúne las características de los nuevos movimientos sociales en América latina: sucede en México, donde los cárteles han dominado toda la geografía socio-política, sucede con las pandillas maras, sucede con distintos tipos de organizaciones territoriales que se articulan al capital financiero y al mercado global. Al mismo tiempo, hoy no tenemos una inteligencia política capaz de convivir con eso, porque hay que analizarlo macro-política, económica, social, subjetiva y políticamente. Sin todas esas dimensiones nos estaríamos perdiendo una complejidad que atraviesa los territorios. Me parece muy importante hacer la traducción y el pasaje de lo que es la extracción de los recursos naturales a la extracción de las formas de vida en los territorios, porque si no se produce ese diálogo y ese puente, los conflictos quedan como un problema ecológico y los quilombos en los territorios quedan como un hecho policial. Si no se arma una verdadera inteligencia política alrededor de eso, es decir, si no se politiza la vida contemporánea, estaremos dilapidando nuestra inteligencia y nuestras energías.

Digo esto porque veo que todos los militantes salen corriendo a buscar al nuevo sujeto social. ¿Y nosotros? ¿Acaso no somos sujetos de un nuevo conflicto social? ¿No estamos atravesados por el consumo, por la deuda, por la violencia en los territorios? Si no se arma esa trama la cosa queda disociada, lo cual es muy pobre y, además, nos mantuvo inmovilizados todos estos años. Es necesario comprender esa ligazón entre capital financiero, gobierno de lo social y posibilidades políticas o de reorganización territorial. No se puede distraer la atención de los territorios porque es el único indicador vivo que da las coordenadas para entender las demás cosas. Los enunciados sólo tienen valor si son capaces de medirse con esas realidades. Si no, son fugas, abstracciones, mistificaciones, relatos babosos. El progresismo no acaba de festejarse a sí mismo, ombliguistamente, y cuando se quiere dar cuenta, la realidad por abajo cambió totalmente. Y después dicen la gente cambió, quieren bala, mano dura, gendarmería, militarización del territorio. Ahora bien, es necesario preguntar (se) ¿y por qué? ¿Y qué es eso? ¿Y cómo lo vamos a pensar? ¿Y por qué no lo pensamos? ¿Y por qué nos distrajimos respecto a eso?

Quien ve esa situación perturbadora es Bergoglio. Él es quien está produciendo toda una ideología de la moralización de la pobreza y, con ello, no hace otra cosa que sustraerle el contenido de politicidad posible a todos esos conflictos para volvernos corderos nuevamente. Hay una neo-victimización de lo social, a través del discurso de la moralización de la pobreza, que baja del Vaticano. Y Bergoglio es un tipo que sabe, se tomaba el colectivo e iba caminando a la villa, sabe de lo que está hablando.

Bibliografía

- MEZZADRA, Sandro. “Gubernamentalidad: fronteras, código y retóricas de orden”. *Conversaciones en el impasse*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2009. 135-166.
- HARVEY, David. “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”. *Socialist register* 2004. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Web. 16 de julio de 2014.
- SEGATO, Rita. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia et al. *De chuequistas y overlockas: una discusión en torno a los talleres textiles*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2011.
- Rosario: ciudad del boom y ciudad del bang*. Documental producido por *Revista Crisis* y el Club de Investigaciones Urbanas. Web. 16 de julio de 2014.

Los autores

ALEJANDRA CIRIZA: Licenciada y Profesora de Enseñanza Media y Superior y Doctora en Filosofía UNCuyo (1995). Desde 1992 es Integrante de la Carrera del Investigador(a) Científico(a) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Actualmente se desempeña como Investigadora Principal de esa institución.

Fue Directora del Instituto de Estudios de Género de la Universidad de Cuyo desde 2009 hasta su normalización en 2014. Es actualmente su vicepresidenta.

Desarrolla su línea de investigación en el campo de la filosofía política feminista desde una perspectiva interesada en la dimensión histórica de las filosofías y las teorías feministas. Sobre esos temas ha publicado más de 70 trabajos en revistas científicas nacionales e internacionales con referato, en revistas culturales y de difusión; editado 3 libros colectivos y escrito más de 40 capítulos de libros.

Ha dirigido numerosas tesis de grado y postgrado (doctorados y maestrías) y a becarios/as de instituciones nacionales.

Es activista en organizaciones feministas y de defensa de los DDHH. Colaboradora de la Cátedra Libre “Ernesto Che Guevara” de La Pampa.

RUBÉN DRI: Ha sido profesor titular de Filosofía y de Sociología de la Religión en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Licenciado en Teología en el Pontificio Salesiano de Turín. Profesor de Filosofía y Ciencias de la Educación en la Universidad Nacional del Nordeste, Chaco. Profesor de las cátedras “Ernesto Che Guevara” de la UBA, La Plata y La Pampa.

Integró el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo y perteneció al Peronismo de Base.

Durante la última dictadura vivió en el exilio.

Es autor de diversos libros, entre ellos: *La iglesia que nace del pueblo* (1987); *La utopía de Jesús* (1987); *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia* (1996); *Fenomenología del espíritu de Hegel* (1996); *Proceso a la Iglesia Argentina. Las relaciones de la jerarquía eclesiástica y los gobiernos de Alfonsín y Menem* (1997); *Los modos del saber y su periodización* (1998); *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular* Vol. I (2003) y Vol. II (2007); *El movimiento antiimperial de Jesús. Jesús en los conflictos de su tiempo* (2004); *La revolución de las asambleas* (2006); *Hegel y la lógica de la liberación* (2007); *Movimientos Sociales. La emergencia del nuevo espíritu* (2008).

JORGE RAÚL ETCHENIQUE: Nació en Colón (Entre Ríos) en 1947. Se graduó de Licenciado en Sociología en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y posteriormente, en 1977 se radicó en La Pampa.

Participó en el Instituto de Formación Docente de Santa Rosa y fue investigador en el Departamento de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura de esa provincia hasta octubre de 2008. Continuó sus indagaciones históricas a las que sumó el oficio de escribir en el género narrativa. En función de ambas prácticas, integró el Departamento de Investigaciones Socio-Históricas de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNLPam y la Asociación Pampeana de Escritores. Colaborador de la Cátedra libre “Ernesto Che Guevara” de La Pampa.

Libros publicados: *Conflictos sociales en la pampa (1910-1921)*, en co-autoría con Walter Cazenave y Norberto Asquini (1999); *Pampa libre, anarquistas en la pampa argentina*, (2000) (reeditado en 2011), *Pampa central, movimientos provincialistas y sociedad global. Primera parte (1884-1924)*” (2001), *Pampa Central. Movimientos Provincialistas y Sociedad Global. Segunda parte (1925-1952)* (2003), *Apuntes para una historia del cine en el Territorio Nacional de La Pampa*, en co-autoría con Christian Pena (2003); *Vida municipal de Santa Rosa (1894-1952)*, dirección compartida con la prof. Mirta Zink.(2007); *Historias de la prensa escrita en La Pampa*. Dirección, compilación y participación (2008).

En el ámbito de la narrativa: *La cruz del sur. El puente & los bandidos* (novela, 2006); *Han matado un forastero y otros cuentos derivados* (cuentos, 2010).

En 2012 fue premiado en Cuba en un concurso internacional de ensayo por su trabajo *Sujetos sociales y Paradigmas en Pugna- Memoria y Utopías Americanas*.

Falleció en diciembre de 2013.

ARNOL KREMER BALUGANO: Nació en Zárate 1941. En 1959 se inició políticamente en el grupo Praxis, de Silvio Frondizi; delegado sindical en ATE, luego en UOM y en el Sindicato Naval. Militante y luego dirigente del PRT-ERP con el seudónimo Luis Mattini. Mantuvo un prolongado exilio en México y países de Europa.

Ha publicado los ensayos político-testimoniales *Hombres y Mujeres del PRT-ERP* (1995); *La política como Subversión* (2000); con otros autores *Che el argentino* (1997), *Contrapoder* (2001), *Qué son las Asambleas* (2002); *El encantamiento político. De los revolucionarios de los 70 a los rebeldes sociales de hoy* (2004); *Los Perros 1* (2006); *Los Perros 2* (2007); *¿Estás ahí? Conversaciones sobre las palabras que importan* (2013). De ficción, *Cartas profanas* (2008); *El Secreto de Lisboa* (2009). Además, numerosos artículos en la página web *La fogata*. En edición, *La vida es una berida absurda* en colaboración con Miguel Benasayag.

Fue coordinador de la Cátedra Libre “Ernesto Che Guevara” de la Universidad Nacional de La Pampa desde sus inicios hasta el año 2011.

NILDA SUSANA REDONDO: Nació en Santa Rosa, La Pampa. Siendo estudiante universitaria militó siete meses en la JUP y luego se incorporó a TUPAC, frente estudiantil de Vanguardia Comunista.

Estudió Profesorado en Letras en la UNLPam. Su título fue inhabilitado hasta el fin de guerra de Malvinas. Magister en Estudios Sociales y Culturales.

Presidió el Comité Provincial del Partido Intransigente en los 80-90 e integró el Comité Nacional del mismo partido. Militante del Movimiento Popular Pampeano por los DDHH; del gremio docente provincial UTELPa y de CTERA (Confederación de Trabajadores de la Educación de la República Argentina).

Actualmente es Secretaria Académica, investigadora y docente en las cátedras de Literatura Argentina de la Facultad de Ciencias Humanas. Directora de la Cátedra libre Ernesto Che Guevara desde el año 2012.

Libros publicados: *Poemas de Amor y Rebeldía* (1994). *El compromiso político y la literatura. Rodolfo Walsh. Argentina: 1960/1077* (2001); *Haroldo Conti y el PRT. Arte y subversión* (2004, reedición 2010); *Si ustedes los permiten prefiero seguir viviendo: Urondo, de la guerra y del amor* (2005); “Escucha amor, escucha el rumor de la calle”. *Julio Cortázar: las aristas del nuevo ser* (2008); *Anunciación de la esperanza en Juan Gelman. Revolución, derrota y resistencia (1970 – 1990)* (2012). Coeditora de *El Che y otras rebeldías. Antología I* (2013).

SEBASTIÁN SCOLNIK: Sociólogo, investigador integrante del Colectivo Situaciones que ha desarrollado una larga trayectoria de investigación militante junto a grupos

y movimientos sociales autónomos. Participa de distintas experiencias colectivas y autogestionadas como La Casona de Flores y la editorial Tinta Limón. Colaboró en varias publicaciones que se proponían imaginar nuevas formas del hacer colectivo, pensar sus obstáculos y posibilidades. Actualmente trabaja como editor de la Biblioteca Nacional. Es uno de los más comprometidos sustentos intelectuales de la Cátedra libre “Ernesto Che Guevara” de La Pampa.

ALEJANDRO URIOSTE: Nació en Quemú-Quemú (La Pampa) en 1958. Cursó estudios (incompletos) de Ingeniería, Letras (Bahía Blanca) y Cinematografía (Buenos Aires). En los últimos años de la Dictadura cívico-militar iniciada en 1976, militó para el restablecimiento de los centros de estudiantes en la UNS (Bahía Blanca). Allí también participó en organismos de DD.HH. Reside en Santa Rosa (La Pampa) desde 1988. Militó en el PI (Partido Intransigente) y en el MRP (Movimiento de Resistencia Popular). Participó en el Movimiento Pampeano de DD.HH. entre 1989 y 2001, cuando este comienza a subsumirse en el Estado.. En 2006 retomó su actividad fotográfica y cinematográfica. Fue y es parte de diversos colectivos artísticos y culturales. Perteneció al grupo organizador de la Cátedra “Ernesto Che Guevara” desde su creación, en 1997. Coeditor de *El Che y otras rebeldías Antología I* (2013).

Lo que seguimos haciendo (2013-2014)⁹³

Iniciamos el 2013 con la presentación de nuestra primera antología: *El Che y otras rebeldías*.

En el primer cuatrimestre pensamos la serie *Pasado y Presente*, Villa Constitución. La primera a cargo de Nilda Redondo; la segunda, de Alejandro Urioste.

En el segundo cuatrimestre nos visitaron Gustavo Guevara, Miguel Mazzeo y Sebastián Scolnik para referirse a los nuevos conflictos sociales en América latina, incluida Argentina lógicamente.

Alejandra Ciriza nos habló de Alejandra Kollontai, Clara Zetkin y Rosa Luxemburgo en un capítulo más de marxismo y feminismo iniciado el 2012. Daniela Melchor coordinó cuatro talleres referidos a esta temática.

En el 2014 hemos pensado tres bloques de trabajo:

- El pensamiento revolucionario heterodoxo de la nueva izquierda de Argentina de los 60: Silvio Frondizi y ese marxismo olvidado, al que se refirió Juan Jorge Barbero. Jorge Masetti y la guerrilla perdida: el EGP; habló allí Luis Mattini y vimos la película “Arriba los que luchan”. Miguel Mazzeo se referirá a Alicia Eguren y ese peronismo olvidado.
- Nilda Redondo inició un ciclo de arte y política en los 70 que desarrollará en varias clases; inició con Rodolfo Walsh “Prefiguraciones de la libertad”

93 En *El Che y otras rebeldías Antología I* detallamos —en el apartado “Lo que hicimos”— todas las actividades que llevamos a cabo entre 1999 y 2012: conferencias, charlas, presentaciones de libros, seminarios, mesas redondas, proyecciones filmicas, publicaciones, acciones callejeras.

—aquí la acompañó con lecturas Mariana Roseró. Seguirá con Haroldo Conti, junto a un documental de Alejandro Urioste referido a *Mascaró*. Finalmente, Paco Urondo, con lectura de poemas de Eugenio Conchez.

- Durante el segundo cuatrimestre estarán Alejandra Ciriza y Sebastián Scolnik, quienes continuarán desarrollando sus temas predilectos: una, el difícil matrimonio de marxismo y feminismo; el otro, la nueva conflictividad social, cómo construir colectivos potentes en una fragmentación que parece agudizarse.

Como invitado especial estará el Director de la Revista *Archivos*, Hernán Camarero quien brindará esta conferencia: “Nuevas aportes a la historia del movimiento obrero y la izquierda en la Argentina. Presentación de la revista *Archivos*”.