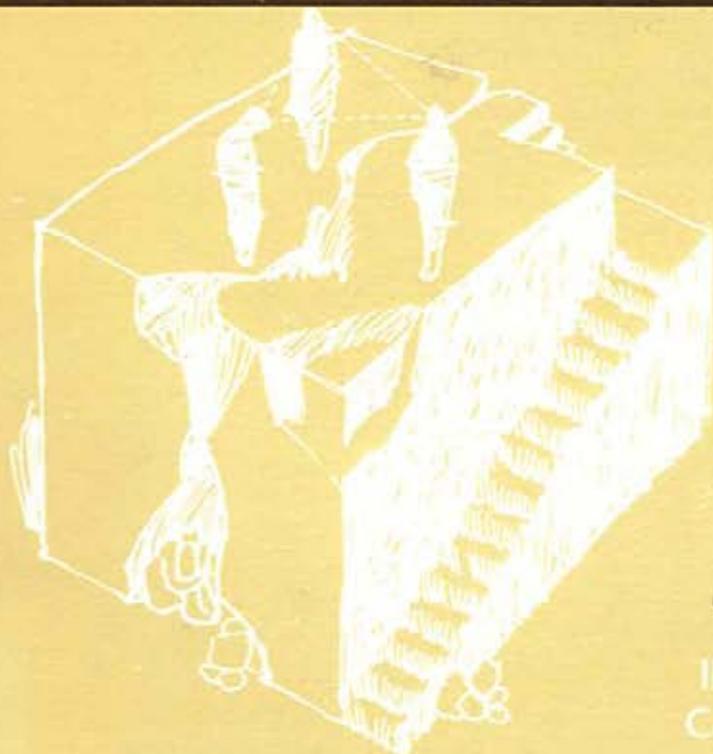


PUNTO DE VISTA

Año VII, nº 20, mayo de 1984
100 5a

LA IZQUIERDA: CRISIS DE UNA CULTURA POLITICA

Juan Carlos Portantiero / José Nun
Beatriz Sarlo / Oscar Terán / Pietro Ingrao



Ilustraciones de
Carlos Boccardo

CATALOGOS SRL

Próximas novedades y reimpressiones:

- Eduardo Galeano**, *Memorias del fuego*. T.1: *Los nacimientos*; T.2: *Las caras y las máscaras*, Editorial Siglo XXI.
- Carlos Marx**, *El Capital*, ocho volúmenes, Editorial Siglo XXI.
- Mario Benedetti**, *Con y sin nostalgia / El cumpleaños de Juan Angel*, Editorial Siglo XXI.
- Eduardo Galeano**, *Días y noches de amor y de guerra*, Editorial Catálogos.
- Woody Allen**, *Sueños de un seductor*, Editorial Tusquets.
- Bauer**, *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, Editorial Siglo XXI.
- David Viñas**, *Indios, ejércitos y frontera*, Editorial Siglo XXI.
- David Viñas**, *Cuerpo a cuerpo*, Editorial Siglo XXI.
- Virginia Woolf**, *Los años*, Editorial Lumen.
- Celso Furtado**, *No*, Editorial Paz e Terra.
- Revistas: *Crítica y Utopía*, *Nueva Sociedad*, *Ultimo Reino*, *Estudios Arabes*.
- Todas las ediciones de CLACSO, CISEA, CEDES, CICSO

PIDALOS EN SU
LIBRERIA

Catálogos S.R.L., Avda. Independencia 1860
Tel. 38-5708 - (1225) Buenos Aires

PUNTO DE VISTA

Año VII, número 20
Mayo 1984

Consejo de dirección

Carlos Altamirano
José Aricó
María Teresa Gramuglio
Juan Carlos Portantiero
Hilda Sabato
Beatriz Sarlo
Hugo Vezzetti

Directora:
Beatriz Sarlo

Diagramación:
Carlos Boccardo

Suscripciones

Suscripción en la Argentina:

Un año \$ a 450

Suscripción en el exterior: seis número por correo aéreo:
25 dólares.

La serie de dibujos que ilustra este número forma parte de la última exposición de esculturas transitables de Carlos Boccardo.

Punto de Vista recibe toda su correspondencia, cheques y giros a nombre de Beatriz Sarlo, Casilla de Correo 39, Sucursal 49 (B), Buenos Aires, Argentina.

Punto de Vista fue impresa en los Talleres Gráficos Litodar, Vici 1444, Buenos Aires. Hecho el depósito que marca la ley. Registro de la propiedad intelectual en trámite.

1. Parece evidente que en el marxismo clásico (el marxismo de Marx), *poder* y *transición* forman un solo haz analítico. Esta es una de las razones por las cuales se hace tan dificultoso encontrar allí una teoría positiva del Estado (capitalista o "de transición"): fuertemente societalista, el pensamiento marxiano —desde su ruptura política juvenil con Hegel— lleva a sus extremos una tradición que tiende a subsumir lo político en lo social y a fundar las bases para una progresiva *extinción* del Estado, entendida como una recuperación de los poderes de la sociedad alienados en aquél. Esa tradición es, sin dudas, la tradición política liberal y Marx supone dentro de ella una dimensión de radicalización democrática. La "emancipación humana" que Marx anunciaba en *La cuestión judía* no anulaba la "emancipación política" sino que la completaba, dándole sentido. No debe olvidarse, sin embargo, que durante todo el "ciclo cuarentiochesco" (y hasta la Comuna de París), liberalismo y democracia aparecían como alternativas enfrentadas; Marx se colocaba en el segundo polo de agregación, pero entendiendo al proceso revolucionario como una secuencia de "conservación-superación", en la que el comunismo era una ruptura con la democracia y ésta lo era con respecto al liberalismo. En todos los casos el elemento antiestatista era central: en ese sentido Marx era un hombre del siglo XIX y su visión de la emancipación social tenía serias dificultades para hacerse cargo de realidades como la nación y el Estado. No es necesario, para comprobar ese aserto, detenerse en la sugerente hipótesis de Luporini acerca de la imposibilidad lógica de derivar una teoría del Estado desde el interior de las deliberadas restricciones que Marx se colocó a sí mismo para construir el modelo de *El Capital*; basta simplemente con advertir que él comparte una visión ideológica societalista (que, en una escala obviamente diferenciada, abarca desde Saint-Simon y Proudhon hasta Stuart Mill y Spencer) para la cual cuanto más débil sea el Estado más libre será la sociedad.

La propuesta marxiana lleva a sus extremos esta tradición según la cual el Estado debe subordinarse completamente a la sociedad. En este sentido su polémica con los anarquistas en cuanto al tema estatal alude mucho más a los medios y a los tiempos que a los fines. Aun en las agrias notas sobre Bakunin aparece claro que, para Marx, la problemática del Estado futuro (como violencia separada de la sociedad) se liga exclusivamente con un proceso de transición que culminará con la extinción del Estado como esfera autónoma. La presencia de la coacción estatal es *transitoria* (en el doble sentido de ser pasajera y de anunciar una *transición* teleológicamente definida en la que los elementos de la disolución anunciada para el futuro están ya colocados en el presente); todo parto de una nueva civilización requiere su presencia. La génesis histórica de la producción capitalista requirió según Marx "la intervención constante del Estado", utilizando "la coacción, la fuerza brutal, extraeconómica", pero como excepción, hasta que la maduración del capitalismo (y este es el momento en que coloca Marx su análisis) permite que el trabajador quede abandonado a la acción de las "leyes naturales de la producción" o sea, dice, "a la dependencia del capital, engendrada, garantizada y perpetuada por el propio mecanismo de la producción". El paralelismo con la etapa de transición del capitalismo al comunismo, tal como el marxismo clásico lo pensó, es notorio.

En su famoso texto *De la autoridad*, Engels recuerda que el Estado político está condenado a desaparecer como resultado de la revolución social. Pero —advierte— esa desaparición no puede ser resuelta de un plumazo, sin antes abolir las condiciones sociales que lo hicieron nacer. Entretanto, agrega, no puede imaginarse algo más autoritario que una revolución, en la medida en que ella pone en marcha un proceso de transición en el que las bases de una nueva sociedad deben ser creadas. En esta línea, el Gramsci de los *Quaderni* justificaba también una etapa de "estadolatría" en los inicios de los procesos revolucionarios, sobre todo en

Juan Carlos Portantiero

SOCIALISMO Y DEMOCRACIA. UNA RELACION DIFICIL



aquellas sociedades en que las masas no habían tenido "un largo período de desarrollo cultural y moral, propio e independiente", pero añadiendo que ella no deberá transformarse en "fanatismo teórico" o concebirla como "perpetua": la "estadolatría" debe ser criticada para contribuir, por el contrario, a la expansión de la sociedad y de su capacidad de autorregulación, hasta llegar a una fase de "libertad orgánica". Por cierto que éste es también el tema de Lenin en *El Estado y la revolución*: en todos los casos, la diferenciación entre marxismo y anarquismo a propósito de la desaparición del Estado alude siempre más a "tiempos" que a fines. En rigor, el enemigo irreconciliable sobre el tema estatal en el interior del movimiento socialista era, para Marx y para Engels, Lassalle. Este es, en efecto, quien, recogiendo como inspiración de su praxis política otro modelo de construcción estatal bajo el capitalismo (el alemán, ejemplo típico de "revolución desde arriba") coloca en el socialismo, como dimensiones problemáticas y no sólo críticas, al Estado y a la Nación. Su tentativa, a contramano de toda la tradición liberal, democrática y socialista, fue furiosamente enfrentada por Marx y por Engels en nombre de la subordinación de las luchas nacionales al objetivo internacionalista del proletariado y de una concepción de la libertad según la cual, como lo señala Marx en la *Crítica al programa de Gotha* ratificando así sus temas juveniles, ésta "consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella".

En ese texto Marx se ve obligado a discutir una propuesta concreta sobre organización estatal y, retomando una expresión que ya había utilizado y que era común en el lenguaje político de la época, señala que entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista debe mediar un "período político de transición" cuya forma estatal no puede ser otra que "la dictadura revolucionaria del proletariado". La expresión marxiana —con la que busca combatir "la fe servil de la secta lassalleana en el Estado"— implica nada más que una orientación estratégica tendiente a formular las características de *transición* de un período que debe concluir con la extinción del Estado. Pero esta visión societalista lleva implícita una imagen simple de las relaciones entre economía (clases) y política, condensada en su definición de 1848 sobre el Estado como "comité administrativo" de los intereses de la burguesía. Con ella Marx aludía no sólo al

problema de la "naturaleza de clase" del Estado sino también a su materialidad organizativa: hasta el último tercio del siglo XIX, en efecto, cuando se obtiene el sufragio universal, los mecanismos políticos participativos se limitaban a propiciar una selección del personal político puramente interna a la burguesía, por lo que la afirmación de Marx contenía también una descripción empírica de la realidad estatal bajo el liberalismo restringido. Para una situación en la cual naturaleza de clase y forma de organización del Estado coincidían totalmente (esto es, para una fase del desarrollo político en la que el Estado está articulado unilinealmente como función de la clase dominante) la especificidad de lo estatal frente a lo social perdía totalmente significación: podía ser legítimo, por lo tanto, referirse a una etapa de transición (genérica) con una expresión también tan genérica como la de "dictadura revolucionaria del proletariado". No es difícil advertir que en la combinación conceptual de *transición* con *dictadura* (como recurso supremo para aplastar la resistencia de los partidarios del antiguo orden) aparece la percepción de Marx sobre el carácter de la revolución socialista, inspirada en el modelo jacobino de lo que se consideraba como la revolución burguesa por antonomasia: la francesa de 1789. Toda discusión sobre este problema de la dictadura del proletariado que prescinda de ese contexto que marca la manera en que Marx —y luego Lenin y los bolcheviques— pensaron el proceso de transformación socialista, pierde sentido, se transforma en un juego bizantino. La cuestión consiste en que ese tipo de revolución burguesa fue una excepción histórica y de ningún modo una regla: los procesos de transformación capitalista fueron en su mayoría revoluciones "desde arriba" ("revoluciones pasivas", en los términos de Gramsci) y lo mismo aconteció, luego de 1917, con las revoluciones socialistas.

Más allá de lo correcto o incorrecto, en términos de valores, de la propuesta lassalleana de un proceso de cambios basados en la alianza entre trabajadores y Estado, es un hecho que su planteo recogía la realidad de la revolución burguesa en Alemania —transformándola en estrategia del proletariado— que desmentía todas las predicciones formuladas en 1848 por Marx y, en general, por el democratismo radical de su tiempo.

Será Engels, en momentos de ascenso legal del movimiento de masas, quien en 1895 tendrá que hacerse cargo del nuevo problema, a través del primer texto político moderno del socialismo marxista: su *Introducción* a la reedición de *La lucha de clases en Francia* de Marx. Por algo la historia de ese escrito resultó tan accidentada en su momento y aún hoy su lectura aparece llena de problemas: Engels coloca allí una verdadera divisoria de aguas en la historia del marxismo (ya no como *crítica* de la realidad sino como ordenador doctrinario de un movimiento de masas), planteando las primeras y provisionales respuestas políticas del socialismo para una situación en la que las características del fenómeno estatal han variado, haciendo que la idea simple del "comité administrativo" evolucione hacia una percepción más compleja por la cual —en inversión absoluta de la situación anterior— la legalidad (burguesa) favorece al proletariado y "mata a la burguesía". Y califico de parteaguas a ese texto engelsiano, porque él es el que funda la madurez del socialismo como doctrina política, al menos para las situaciones de desarrollo estatal complejo del capitalismo.

El texto de Engels intentaba hacerse cargo de dos situaciones (que al cabo no resolvería y cuya irresolución estaría en la base de los problemas del marxismo de la II Internacional, sea en su vertiente "revisionista" u "ortodoxa"): en primer lugar, la ampliación del Estado, *interiorizando* a través de las representaciones surgidas del sufragio universal a la lucha de clases; y en segundo lugar, la presencia de las naciones como espacios particulares de la lucha de clases. La *Introducción* de 1895 se enfrentaba así a las dos realidades más poderosas del siglo XX: el Estado y la Nación. En ese marco, en el que los temas de la democracia no eran ya los de la "revolución permanente" de 1848 (porque

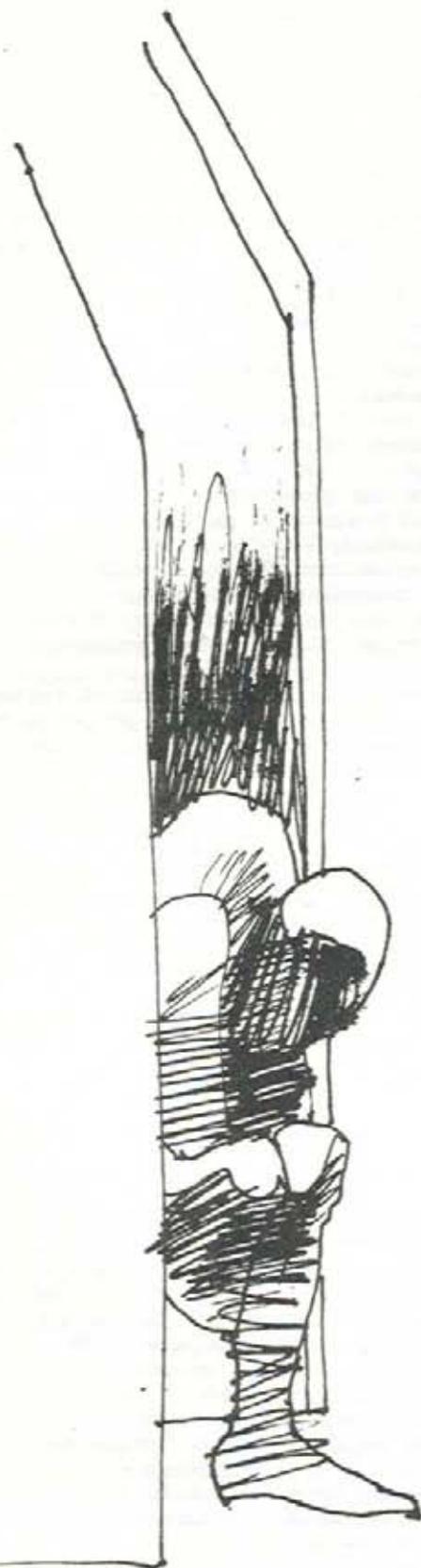
REVISTA IBEROAMERICANA
Órgano del Instituto Internacional de
Literatura Iberoamericana

DIRECTOR-EDITOR: Alfredo A. Roggiano.
SECRETARIO-TESORERO: Bruce Stichm.
DIRECCIÓN: 1312 C. L. Universidad de
Pittsburgh, Pittsburgh, PA 15260. USA.
SUSCRIPCIÓN ANUAL:
Países latinoamericanos: 20 dls.
Otros países: 25 dls.
Socios regulares: 30 dls

SUSCRIPCIONES Y VENTAS:
Gloria Jiménez Yamal

CANJE:
Lilian Seddon Lozano

Dedicada exclusivamente a la literatura de Latinoamérica, la *Revista Iberoamericana* publica estudios, notas, bibliografías, documentos y reseñas de autores de prestigio y actualidad. Es una publicación trimestral.



la burguesía en parte los había asumido en su discurso hegemónico) y tampoco los del internacionalismo tal como se había planteado hasta entonces, porque las desigualdades nacional-estatales introducían quiebres en una visión lineal de cosmopolitización burguesa del mundo, las propuestas para el Estado y la sociedad cambiaban de signo: para la burguesía, el siglo XX fue mucho más hegeliano que lockeano y para el socialismo, mucho más lassalleano que marxista.

2. En este universo político en el que los derechos democráticos se ampliaban (ya no más "un burgués un voto" sino "un hombre un voto") ocurrían otras transformaciones en el Estado burgués por las cuales la explosión de participación (lo que Weber llamó "crecimiento de la socialización") podía ser neutralizada. El *locus* en donde se expresaba el sufragio universal, el parlamento, pasó a un segundo plano como instancia gubernamental y el poder real se trasladó hacia un centro oligopólico de decisiones, en clave tecnoburocrática.

En la medida en que la única herencia teórica disponible, sobre el tema del Estado (más allá de su crítica), eran las referencias generales a la dictadura del proletariado (que por añadidura Lenin consideraría como piedra de toque para diferenciar al verdadero marxismo), no es aventurado suponer que el enorme vacío que el marxismo del siglo XX propone sobre la cuestión se deriva de esa precaria contraposición entre un enunciado abstracto y una realidad estatal y social enormemente más compleja.

En efecto, descendida a la arena de las propuestas institucionales ¿qué se quiere decir con la fórmula de la dictadura del proletariado? Para Engels —en 1891— la forma específica de esa dictadura era la de la Comuna de París; esto es, la de un suceso social que, ya en 1875 (carta a Bebel), había considerado como una forma política "que no era ya un Estado en el sentido verdadero de la palabra". Lenin, en 1917, recogería esa asimilación y el movimiento conciliar europeo de la posguerra continuará con esa línea cuyo sentido es el de pensar formas políticas de *transición*, responsables de reprimir a la contrarrevolución, pero sobre todo comprometidas con la progresiva absorción en el seno de la sociedad de las funciones separadas en el Estado. El antiparlamentarismo no tenía otro sentido que éste: ¿para qué fomentar la presencia de una institución como ésta cuyo sentido era el de la enajenación política, cuando nuevas instituciones como los soviets (consejos) eran capaces de encarnar mejor el proceso de transición hacia la disolución del Estado?

Cualquiera sabe ya que el resultado histórico de esa profecía fue absolutamente contrario a la utopía de "la extinción". Las formas reales de la política en la URSS y, a partir de allí, en todas las sociedades que siguieron su modelo de "dictadura del proletariado", fueron constituyendo otro modo particular de soberanía: la del *partido-dirigente-vanguardia-del proletariado*.

Aunque Marx no lo dijera expresamente quedaba claro —dado el mismo nivel de generalidad que la envolvía— que la fórmula de la dictadura del proletariado no podía calificar formas de gobierno puntuales sino en todo caso un *tipo* de Estado, la naturaleza política de un orden económico-social de transición que podía expresarse de diversas maneras. En Lenin, por ejemplo, el razonamiento adquiere la siguiente forma: todo Estado es una dictadura de la burguesía. Luego, la expresión "dictadura" alude a la naturaleza de la dominación y no a sus formas, que son variadas.

Pero en los hechos esta caracterización tan amplia de lo que debe entenderse por dictadura —que transgredía todo lo que la teoría política clásica había dicho sobre la cuestión— terminó, para el caso de las dictaduras del proletariado, por recuperar parte de su sentido tradicional, hasta transformarse en lo que finalmente fue (y es): una forma autocrática de crear un ordenamiento jurídico, por la cual la ley y el poder descienden de arriba hacia abajo, pero no como procedimiento de excepción —que tal era el sentido clásico— sino como modo permanente de gobierno.

Esta realidad empírica, que cubre con su concepción de

la soberanía todas las experiencias socialistas conocidas, muestra el carácter vacío de ciertas discusiones actuales que se colocan en el plano de las definiciones y no en el de la historia: no importa tanto saber qué quisieron decir Marx, Engels o Lenin sobre la cuestión de la dictadura del proletariado, sino cuál ha sido el resultado práctico de esa experiencia.

El problema es que con una fórmula tan genérica, cuyo sentido estaba dado por la idea teleológica de una transición hacia el fin del Estado, es imposible establecer un orden político democráticamente compensado: si no consideramos al poder como una potencia autónoma, y lo vemos simplemente como una emanación de la sociedad, es difícil apreciar la necesidad de equilibrar ese poder a través de otras instituciones.

¿Cómo ejerce el poder esa dictadura del proletariado? He aquí una pregunta tan importante como aquella otra que hace referencia al *quién* detenta desde el Estado el poder soberano. La importancia deriva de que el *cómo* y el *quién* no pueden ser disociados. ¿A través de qué instituciones puede decirse que el proletariado ejerce su dictadura?

Cuando Kautsky planteó esa pregunta, Lenin le contestó, en un violento folleto, que esas instituciones eran los soviets, cuyo contenido democrático era superior al más democrático de los parlamentos. La realidad, sin embargo, fue colocando a los soviets en un segundo plano, menos significativo todavía que el que tiene el parlamento en los modernos sistemas estatales burgueses.

La verdad de la soberanía en los "procesos de transición" está en el partido único, garantizador del monolitismo ideológico. En esas condiciones, como diría Gramsci, el partido no tiene "funciones auténticamente políticas, sino sólo técnicas, de propaganda, de policía, de influencia moral y cultural". La consecuencia de esa centralización política absoluta (porque el partido se fusiona con el Estado) es la fragmentación social: ninguna iniciativa individual o grupal, en lo político, en lo económico o cultural puede ser tolerada si busca alcanzar formas organizativas fuera de la mediación del partido o del Estado, constituidos en únicos espacios legítimos de recomposición. La dictadura del proletariado al negar toda forma de pluralismo, se expresa así hacia las propias masas populares, como un medio de enajenación política poco diferente en ese plano a la que priva en las sociedades capitalistas. Para los llamados países socialistas desarrollados el indicador de esa enajenación es la apatía política generalizada; para los subdesarrollados, que emergen recientemente de situaciones de atraso económico, social y político, la participación a través de asambleas plebiscitarias en las que se aclama lo que ya decidió la cúpula, o a nivel de organismos de base (que cumplen también funciones importantes de control estatal) en los que, centralmente, se ventilan sólo problemas administrativos zonales o estamentales.

Así, la forma política real de la dictadura del proletariado en la transición es la de un despotismo ilustrado que, a través del control estatal del excedente económico, resuelve los problemas de la extrema pobreza pero que una vez satisfechos esos factores mínimos enfrenta enormes dificultades para encarar incrementos reales de participación social y política. La larga crisis polaca (como lo fue el estallido húngaro de 1956 y la "primavera" de 1968 en Praga) parece demostrar que la insatisfacción política de esas sociedades "en transición", al chocar contra esa impenetrable fusión de partido y Estado que cierra totalmente sobre el individuo la "jaula de hierro" del control burocrático, sólo puede ser resuelta mediante una explosión de masas.

3. La encongecedora evidencia de esta situación, difícilmente controvertible, ha generado dos intentos de reformulación en el interior del pensamiento socialista. Uno está constituido por la respuesta "consejista", habitualmente esgrimida hoy por lo que llamaríamos, por comodidad expresiva, corriente trotskista. La otra, en un plano de abs-

tracción más alto, es la que busca en el concepto de *hegemonía* una alternativa frente a la dictadura del proletariado, tal cual es en la realidad.

El *consejismo* esgrime como teoría política de la transición la democracia directa o de base y enfoca la realidad hoy vigente como una desviación burocrática. Recupera al Marx de los textos sobre la Comuna de París y de la *Crítica al programa de Gotha*; al Lenin de 1917 y, en general, a todo el discurso "sovietista" de la primera posguerra, el joven Gramsci de *L'Ordine Nuovo* incluido.

Sin duda que su punto fuerte es plantear la estrategia de fundación democrática del socialismo sobre la base de la necesidad de recomponer las relaciones disociadas entre economía y política. Pero no advierte (o subestima) las limitaciones *internas* al propio esquema consejista, que no pueden ser ligeramente atribuidas a una desnaturalización del modelo, sino a ciertas premisas propias de él y que sólo pueden ser compensadas por su combinación con otras redes institucionales.

La democracia directa contiene, en primer término, dificultades de realización práctica ya conocidas por el propio Rousseau y relativas al tamaño de las comunidades en las que sus principios pueden ser puestos en práctica. Pero no quisiera detenerme en ese aspecto que, aunque de ningún modo secundario, podría ser refutado en el futuro mediante el desarrollo técnico de una sociedad que introduzca la computerización en la vida cotidiana.

Hay otros aspectos sustantivos a la misma definición de la democracia directa o de base que merecen, en cambio, ser discutidos.

El punto de partida del consejismo es una definición unilateral de la soberanía en el período de transición. En efecto, supone que en la medida en que el principio de soberanía encarnado en la figura del *ciudadano* nace, en el mundo burgués, de la igualdad de los propietarios de mercancías en la esfera del mercado ("verdadero Edén de los derechos humanos", en la expresión de Marx), en el Estado de transición —cuyo eje económico es la propiedad común y la cooperación libre— el depositario de la soberanía no debe ser ya el *ciudadano* sino el *productor*. Su forma institucional de representación serían los consejos, nueva trama del Estado que arrasaría con la función del parlamento en la misma medida en que el protagonista de éste, el *ciudadano* perdería vigencia.

Pero la pregunta es si esta centralidad de los consejos (que, por otro lado y éste es un punto neurálgico, acepta como un dogma la necesidad de que el proletariado absorba *todas* las demandas sociales, lo que en la actualidad es un problema abierto) debe transformarse en principio único de representación o si acepta a otros —como el parlamento y el sistema plural de partidos— para completar un esquema de funcionamiento político realmente democrático. ¿Es posible una forma de "democracia mixta", o la presencia de los consejos es excluyente de la del parlamento y los partidos? El consejismo ortodoxo plantea la segunda de las hipótesis, porque abstractamente considera que se trata de dos principios antagónicos de articulación política que no podrían ser mezclados, ni aun en "la transición".

Creo que, así planteado, el razonamiento esconde una falacia que estalla en el momento en que intenta explicar la realidad autoritaria de los socialismos, aludiendo a una desnaturalización de la dinámica natural de los consejos. En sí los consejos alojan potencialidades democráticas pero también potencialidades corporativas. *La realidad de los procesos de transición no es sólo la desaparición del modelo consejista sino el desarrollo de sus virtualidades corporativas*. La fragmentación social resultante de ese proceso de corporativización de los intereses llevó al resultado obvio de que la recomposición política —el momento de lo universal— fuera capturada por el partido y por el Estado. Pero esa limitación enajenante —sociedad corporativizada, Estado como Razón— no es externa a una de las posibilidades que el consejismo, como alternativa excluyente del poder bajo "la

transición", contiene en su interior. Ella se manifiesta de manera inevitable cuando se postula a la figura del *productor* como única forma de agregación política: la secuencia corporativismo-recomposición autoritaria parece ser una condición del exclusivismo consejista. La necesidad de reflexionar seriamente sobre la permanencia de la figura del ciudadano, de los partidos y del parlamento, se impone en el socialismo con fuerza de una premisa inevitable de toda teoría y práctica democráticas.

4. ¿Todos estos problemas se conjurarán a través de un cambio de palabras? Ese parece ser el peligro que subyace a cierta crítica de las realidades derivadas del ejercicio de la "dictadura del proletariado" que cifran la solución en la utilización —a partir de Gramsci— del concepto de *hegemonía* como una alternativa frente al de *dictadura*. Por cierto que, en esa línea de indagación, puede avanzarse con mayor profundidad para la construcción de una teoría (y práctica) política que haga menos difícil la relación entre socialismo y democracia, pero sólo en la medida en que el cambio no se limite a reemplazar un término por otro.

"Hegemonía" tiene tantas (o más) potencialidades totalitarias que "dictadura". Y habría que decir que esas potencialidades no son de ningún modo ajenas a algunas ambigüedades que aparecen en el propio Gramsci, quien a veces define al socialismo como sociedad autorregulada y otras parece exaltar la constitución de un bloque histórico en el que "estructuras" e "ideologías" se recompongan de manera orgánica "en un 100 %".

El problema es realmente complejo porque recorre la alternativa de concebir una *hegemonía organicista* o una *hegemonía pluralista*. Por la primera, el ideal del consenso se transforma en pura instrumentación, y hegemonía equivale a homogeneidad y semejanza: en última instancia a unanimidad. Así, la "sociedad" hecha "Estado" (la producción política del consenso) premia a los valores de la integración personal y socio-cultural y construye una politicidad *total* —encarnada en el Estado-Partido— que finalmente disuelve la vida activa de la sociedad civil y absolutiza a una estructura que interpreta y responde a todas las demandas, recomponiéndolas en su seno. La "idea Zuche" del presidente Kim Il Sung es una trágica caricatura de este proceso, pero sus bases están contenidas en toda concepción organicista de la hegemonía.

Es claro que el rechazo a esta concepción *totalitaria* de la hegemonía no resuelve la dificultad que subyace al hecho de que un plano de recomposición de las particularidades es imprescindible; el problema se coloca en la forma de producción de esa recomposición. Aquí entra la idea de la hegemonía pluralista, que ve en el consenso una realización que no disuelve las diferencias, que reconoce la legitimidad de los disensos y que articula la posibilidad de procesarlos. Todo esto implica —es obvio— un diseño institucional complejo, absolutamente alejado de una concepción ontológica de la autoridad que busca resumir este campo amplio de conflictualidad en una centralidad burocrático-mística.

5. Este planteo del pluralismo como constitutivo de la hegemonía no totalitaria, nos lleva de nuevo a las preguntas ya formuladas sobre la democracia (como trama institucional) y sobre el socialismo.

Es conocida —y no insistiré sobre ello— la vieja discusión acerca de la diferencia entre "democracia formal" (liberal-capitalista) y "democracia sustantiva o real" (socialista): esquemáticamente la primera enfatizaría el *cómo* del ejercicio de la soberanía; la segunda el *quién*. Creo que a esta altura, un acercamiento correcto a la cuestión debería articular ambas preocupaciones. Porque la pregunta central sobre esta cuestión de la hegemonía, para que sea realmente alternativa de la dictadura, es la siguiente: ¿cómo se elabora el consenso?

Parece evidente que una tensión social hacia la igualdad de base y, por lo tanto, el desarrollo de procesos de transformación de las relaciones de producción favorecen a una perspectiva democrática. Pero esa igualdad social es condi-

ción *necesaria* mas no *suficiente* de la democracia. Hay una autonomía de la problemática de la construcción de la democracia, que desborda la determinación mecánica por los modos de producción o de propiedad.

La democracia es también necesariamente "formal" y no podría ser de otra manera, pues remite a la construcción de un orden político. Quisiera ser lo más simple posible: más allá de una determinación económica, democracia significa (y acá puede ampararse en Rosa Luxemburgo): participación de todos en la formación de las decisiones, lo que no puede resolverse por la agregación corporativa sino a través de instituciones de tipo parlamentario, esto es surgidas del sufragio universal. En segundo lugar, democracia quiere decir posibilidad de control *institucional* (es decir, no asambleístico ni por aclamación) por parte de la sociedad sobre el Estado. Y, por fin, libertad para disentir, porque —se sabe— "la libertad es siempre libertad para quien piensa de modo distinto".

Quisiera que se entendiera que esta concepción de la democracia como orden político (y de la hegemonía como producción articulada —institucional— de una base social para el consenso) no implica la ilusoria esperanza en una forma estatal que descarte toda función de coacción. Lo único que busca señalar es —si se acepta la inevitable experiencia de que en "la transición" el Estado no parece tener visos de extinguirse— que la sociedad, redefinida por el proceso de transformaciones en curso, pueda estructurar instancias de control efectivo sobre el poder. Ni el stalinismo ni Pol Pot pueden ser explicados por la demonología: son los productos más altamente probables en situaciones en donde el poder no está sometido a ninguna limitación, en donde no existen reglas para la formación de la voluntad colectiva.

El "consejismo" no tiene respuestas para estos dilemas, pues la democracia "directa" que propugna se instala en el plano de la diferenciación antagónica entre democracia "formal" y "real", descartando a la primera, en función de una visión teleológica de "la transición", que es definida como un punto necesario de llegada ideal, previamente constituido como modelo, y no como un proceso histórico de desarrollo, por lo tanto pluralista, que debe alojar una confrontación dinámica entre diversas opciones. Si la "transición" (no en clave finalista sino conflictual) se caracteriza, según Marx, por una tensión entre plan (centralización) y cooperación libre (autogestión de la sociedad) ¿qué ordenamiento político puede resolver la contradicción inevitable entre el centro estatal (a través de la capa que ocupa esas posiciones) y la sociedad? Dudo que esa tarea la puedan cumplir los consejos, sobre todo en un plano que supera las tendencias a la cooperativización que ellos encierran: el plano de las libertades civiles y políticas. En rigor, todos estos problemas de una institucionalidad democrática que vincule poder y transición hacia un nuevo orden social, no hacen sino replantear un viejo problema de la teoría política: si el Estado ha de existir: ¿cómo se legitima en la sociedad? El marxismo clásico resolvió esto a través de la utopía de "la extinción", por lo que el control del Estado por la sociedad ya no era un problema sino un dato; función de la igualdad social, en clave roussoniana. El liberalismo clásico, en cambio, pensó estas cuestiones con mayor realismo: ¿Existe todavía el ciudadano de la ciudad liberal? Ciertamente que sólo existió plenamente cuando la participación en ella era restringida, pero es lícito preguntarse si los *principios* de constitución del ciudadano no son también aplicables cuando la ciudadanía se amplía y, más todavía cuando la sociedad tiende a resolver el problema de la desigualdad económica.

Es obvio que la democracia no es identificable con el Estado liberal, pero ya parece también evidente que el socialismo no podría prescindir de la acumulación cultural y política que implican ciertas adquisiciones del liberalismo. A la teoría política del socialismo le ha sobrado Rousseau y le ha faltado Locke. Por ese exceso y por ese defecto le ha nacido la tentación por Hobbes.



José Nun

LA REBELION DEL CORO

En la tragedia griega el centro del escenario lo ocupaban casi siempre los héroes, únicos que se hallaban en contacto directo con los dioses. La vida cotidiana tenía reservado, en cambio, un espacio subalterno y sin rostro: el del coro. Lo formaban las mujeres, los niños, los esclavos, los viejos, los mendigos, los inválidos, en una palabra, todos los que se quedaban en la ciudad cuando los demás partían en busca de la aventura, del poder y la gloria.¹

En la *La República*, Platón trazó el correlato político de esta visión del mundo: el gobierno de su sociedad ideal no estaría en manos de inexpertos (como en una democracia) sino de reyes-filósofos, únicos que se hallarían en contacto directo con la verdad. Perspectiva también heroica de la política ésta, que ha dominado el pensamiento occidental hasta nuestros días. Fueron cambiando los decorados (la catedral, la corte, el parlamento, el palacio presidencial) al igual que los personajes y sus virtudes (el príncipe; el jefe militar; el líder carismático; el gran orador; el sabio de Harvard; o, más módicamente, el galán de Hollywood); pero la política ha seguido siendo presentada como el espacio público de lo grandioso por oposición a la esfera privada en que casi todos vivimos nuestra realidad diaria, sudorosa y poco mostrable. (No hace mucho, los héroes de la Comisión Trilateral tuvieron la gentileza de explicarnos que la gobernabilidad de las democracias dependía, precisamente, de que las cosas continuasen de este modo, de que la gente no se tomara demasiado en serio la idea de la participación.)

Porque ocurre que, en nuestra época, la vida cotidiana ha comenzado a rebelarse. Y ya no mediante gestas épicas como la toma de la Bastilla o el asalto al Palacio de Invierno, sino de maneras menos deslumbrantes pero también menos episódicas, hablando cuando no le corresponde, saliéndose del lugar asignado al coro aunque conservando su fisonomía propia. El símbolo por excelencia de esta rebelión es el movimiento de liberación femenina, justamente porque la mujer ha sido siempre el símbolo por excelencia de la vida cotidiana. En el colmo de la sorpresa, el guerrero o el tribuno de la plebe advierten que les pasan la cuenta por su ropa sucia o por la crianza de sus hijos. Pero la descompaginación del libreto es más general: también las

minorías étnicas, los ancianos, los sin casa, los inválidos, los homosexuales, los marginados, los jóvenes —sobre todo, los jóvenes—, violan el ritual de la discreción y de las buenas formas, se plantan en medio del escenario y exigen que se los oiga.

Por cierto, estos movimientos se han manifestado hasta ahora con mayor intensidad en las sociedades capitalistas avanzadas, confirmando que tampoco la protesta es un asunto de libre elección, disponible de igual manera para cualquier grupo en cualquier tiempo o lugar, sino que emerge allí donde las condiciones estructurales la hacen posible. Pero la importancia que deben asumir tales movimientos en la reflexión actual de la izquierda latinoamericana me parece incuestionable no sólo porque también han venido surgiendo en nuestras latitudes sino porque procuran liquidar una imagen heroica de la política que no es para nada ajena a las tradiciones del marxismo criollo.

Este es el significado de fondo que se corre el riesgo de no percibir si uno se ofende prematuramente por el sectarismo de algunos de estos nuevos actores o se limita a considerar el problema desde un punto de vista puramente táctico. Sin duda, hay voceros apresurados de esos movimientos que decretan por sí y ante sí el fin del proletariado como sujeto revolucionario, sin darse cuenta —ni ellos ni sus críticos— que, según veremos, lo que en realidad están empezando a constatar es el fracaso del *discurso heroico* sobre la clase obrera. De ahí que el tema trascienda también meras discusiones coyunturales acerca de sí, por ejemplo, darle impulso aquí y ahora al movimiento feminista es quitárselo al movimiento obrero o al movimiento campesino. Lo que está en juego es mucho más profundo: se trata de reivindicar y de potenciar los contenidos políticos de la cotidianeidad de todos los sectores oprimidos; y esto incluye, obviamente, la de los campesinos y la de los obreros. Pero ni esos contenidos ni esta cotidianeidad están ahí, ya dados, listos para ser aprehendidos en clave empiricista. Requieren ser constituidos como objeto e interpretados. Y la verdad es que somos muchos los "intelectuales tradicionales" (*pase Gramsci*) que, por más situados a la izquierda que estemos —o justamente por eso—, nos hallamos mal preparados para la tarea.

Algunas de las razones son ya bien conocidas. Así, du-

rante más de un siglo, el reduccionismo de clase nos llevó a dar saliencia especial a una forma determinada de opresión, en la confianza de que las otras eran simples supervivencias del pasado o desaparecerían por arrastre. A la vez, en sus tratamientos de esta forma, tanto el "marxismo automático" de la Segunda Internacional como el "partido-conciencia externa" de la Tercera acabaron sepultando las *Tesis sobre Feuerbach* y, con ellas, la revolucionaria idea de Marx de que toda verdadera filosofía es autodidacta, de que la gente se educa a sí misma a través de su propia praxis. Pero hay otros obstáculos teóricos que toman difícil aquel desciframiento y que son todavía parte del bagaje intelectual de muchos sectores de la izquierda latinoamericana. De estos obstáculos quiero ocuparme brevemente aquí. Para hacerlo, me centraré en el aludido fracaso del *discurso heroico* sobre la clase obrera.

La autoemancipación del proletariado

Hay, por lo menos, un sentido en que el pensamiento de Marx coincide con el de Platón: para ambos, la auténtica garantía de una sociedad justa no resulta tanto de un sistema institucional específico como de la educación política de quienes la forman. Por eso, la utopía platónica asignaba a los reyes-filósofos el papel de tutores de la ciudadanía, con la misión de orientarla hacia el conocimiento verdadero, esto es, el que propugnaba la escuela del propio Platón. Es claro que Marx va a rechazar vigorosamente la idea de un guía externo y, con ella, una visión heroica de la política. Para probarlo, basta leer su tercera tesis sobre Feuerbach. Pero, ¿basta realmente?

En sede filosófica, sí. Como se sabe, Marx refuta en esta tesis al materialismo mecanicista, poniendo en evidencia la contradicción que le es inherente: una perspectiva que concibe a los hombres como productos pasivos de fuerzas materiales que los determinan por completo, sólo puede fundar la posibilidad del cambio en la existencia de una minoría que, por razones que teóricamente quedan sin explicar, se hallaría libre de esas determinaciones, es decir, estaría por encima de la sociedad y podría, de este modo, educarla y conducirla al progreso. La réplica de Marx es aquí rotunda: no hacen falta educadores externos porque son falsas las premisas que obligan a invocarlos; a través de su praxis, son los propios hombres quienes continuamente cambian sus circunstancias y se transforman a sí mismos.

Esta tesis funda, a su vez, un programa: el de la autoemancipación del proletariado. Pero hay más que eso. Es un programa que, en principio, estaría sugiriendo el lugar preciso de la educación política de este sujeto colectivo *concreto*: aparentemente, tal lugar no podría ser otro que el de su praxis constitutiva, o sea la fábrica, desde que "no en vano el proletariado pasa por la escuela del *trabajo*, dura pero forjadora de temple."² Sólo que esta interpretación enfrenta serios problemas. Porque será el mismo Marx quien señale las limitaciones de esa "escuela": si, por una parte, concentra a los obreros en grandes números y facilita así la comunicación y la solidaridad, por la otra "embrutece", "produce imbecilidad y cretinismo", convierte al operario en un mero "apéndice de la máquina" y, por último, "vence todas las resistencias" y sirve para reproducir las relaciones capitalistas de producción como si fuesen "las más lógicas leyes naturales."³ Esto sin mencionar las francas posibilidades de cooptación que abren los períodos de "prosperidad temporal", a los que se refiere en sus análisis de la situación política inglesa.⁴

Sucede, y, finalmente, que la reflexión de Marx trascien-

de el ámbito de la fábrica y se sustenta en una hipótesis más global sobre el rumbo de los procesos culturales entonces en curso: como intenté demostrar en otro lado, la consolidación de la esfera pública, los progresos de la alfabetización y la revolución en las comunicaciones fueron algunos de los fenómenos que lo llevaron a suponer, en clave racionalista, que el proletariado lograría finalmente franquear la distancia que separaba a la ciencia del sentido común.⁵ Esto, unido a aquellas constataciones, lo inducirá a atribuirles cautelosamente a los intelectuales burgueses que se desclasan funciones complementarias significativas; no únicamente la de "explicarle al mundo sus propios actos" sino también las de dar apoyo moral y organizativo a los obreros y difundir entre ellos la literatura y la propaganda revolucionarias. Pero, sobre todo, en sus escritos políticos de madurez Marx va a enfatizar cada vez más el papel de los sindicatos como potenciales "escuelas de socialismo", estrechamente ligadas a la "escuela del trabajo" pero por cierto no subsumibles en ésta.⁶ O sea que la educación política del obrero ya no aparece como un puro emergente de su actividad productiva sino que connota una transformación de la cultura y pone en juego mediaciones institucionales cuya densidad específica no hizo sino incrementarse desde la segunda mitad del siglo XIV.

Esto no significa que Marx preanuncie el voluntarismo radical del Lenin del *¿Qué hacer?* Los sindicatos son concebidos como creaciones "espontáneas" de los trabajadores mismos que, "sin advertirlo conscientemente", se van constituyendo en "centros de organización" de la clase obrera, tal como las municipalidades y las comunas medievales lo fueron de la clase media.⁷ Lo importante es que, aunque Marx no llegó a plantearse en toda su complejidad la dialéctica base/sindicato, una apreciación realista del carácter contradictorio de la "escuela del trabajo" lo condujo a distinguir diversos niveles de estructuración de la clase y a poner distancia con cualquier visión heroica de la fábrica.⁸

Y es en este punto que sobreviene una cierta perplejidad. Dado lo anterior, ¿cómo se explica que tantas generaciones de militantes y de estudiosos marxistas se hayan empeñado en "descubrir" o en "desarrollar" la conciencia de clase por referencia exclusiva a los obreros mismos y a su experiencia fabril, como si éste fuese el único plano de constitución del sujeto revolucionario?⁹ Varios *ismos* se ofrecen como respuesta: economicismo, espontaneísmo, psicologismo; y, seguramente, son en parte válidos. Pero soslayan una cuestión que me parece fundamental: las razones teóricas por las que, a pesar de todo lo expuesto, el marxismo se ha mostrado siempre propenso a esa concepción heroica de la política que generalmente Marx supo eludir. Porque lo paradójico de la apelación directa al obrero es que ha servido, en los hechos, para confinar su vida cotidiana a la oscuridad del coro, en la medida en que no se ajustaba —ni podía ajustarse— a los términos de la convocatoria. Veamos, entonces, cuáles son aquellas razones.

El marxismo como terapia radical

Ocurre que, por muchos años, ha predominado en el marxismo la tendencia a operar con una epistemología de corte empiricista. Esta tendencia halló su consagración canónica en *Materialismo y empiriocriticismo*, de Lenin, y luego, cuando se difundió *La ideología alemana*, fue considerablemente realimentada por la seductora (e insostenible) metáfora de la cámara oscura.¹⁰ Desde esta perspectiva, la conciencia *refleja* la realidad ya dada de las condiciones materiales de existencia pero, al hacerlo, la *invierte*; y esta inversión no es casual sino que resulta de la sumisión

de esa conciencia a las ideas dominantes de la época, es decir, a la hegemonía burguesa.¹¹ ¿Por qué se trata de una epistemología *empiricista*? Porque, como se advierte, se maneja con una teoría del conocimiento en tanto simple copia de la realidad, según la cual esta última puede ser, en efecto, *reproducida* por la conciencia; y le añade un proceso distorsivo *sin el cual se supone que la realidad podría ser directa y diáfananamente aprehendida por sus actores*.

Pero, aparte de que teorías de este tipo no pueden dar cuenta de aquello que es "copiado" —o sea, de cómo y por qué la conciencia selecciona obviamente sólo algunos de entre los muchos estímulos potenciales que recibe—, su falla básica radica en ignorar que nuestra concepción del mundo es parte ella misma de la constitución de lo real (y esto incluye las condiciones materiales de existencia que, en tanto productos de la actividad humana, no son nunca un puro dato anterior a la conciencia). En otras palabras, a través de sus diversas prácticas los hombres y las mujeres, lejos de reducirse a *descubrir* una realidad ya establecida, la van también *construyendo*, lo que revela la insuficiencia —y el carácter contemplativo— de cualquier idea de la copia o del reflejo. Sin embargo, que esta idea haya podido fascinar a los marxistas con vocación de "reyes-filósofos" tiene poco de sorprendente: entre otras cosas, ha servido para garantizarles de una vez para siempre su sitio junto a la verdad revelada. Invariabilmente, la falsa conciencia es un problema de los otros.

La posición que critico se ha visto acompañada —y reforzada— por una teoría idealista del lenguaje, conforme a la cual las palabras son, a su vez, un *reflejo* de las ideas que nos pasan por la *mente*.¹² Lo que no deja de ser curioso puesto que el marxismo se privó así de extender al lenguaje uno de sus hallazgos fundamentales, a saber, que las ideas no son nunca disociables del contexto histórico en que emergen. De manera análoga, el significado específico de una palabra no se averigua simplemente interrogando a quien la enuncia o recurriendo al diccionario; para entenderlo es preciso investigar sus usos concretos, el papel que desempeña en las prácticas sociales en que interviene. Y esto justamente porque las palabras no son meras transmisoras de ideas o de conceptos: descontextualizadas, carecen de sentido. Ni basta que un discurso apele a nociones como "conciencia proletaria" o "lucha de clases" para juzgarlo revolucionario, ni que no lo haga es condición suficiente para disputarle su calidad de tal. Como se ve, esta crítica resulta casi el reverso de la anterior: donde una teoría empiricista del conocimiento niega la función constituyente de la conciencia, una teoría idealista del lenguaje impide aprehender las formas discursivas como componentes centrales —y escasamente arbitrarios— de la realidad social material. Sumadas, ambas perspectivas dan sustento a una versión del marxismo que conduce necesariamente a una imagen heroica de la política.

Para entenderlo, conviene reordenar los elementos ya presentados. En primer término, todo discurso es concebido como un reflejo de la conciencia y ésta, por su parte, como un reflejo (distorsionado) de la realidad. En segundo lugar, el discurso marxista aparece como el único verdadero porque expresa la conciencia revolucionaria capaz de explicar esa distorsión y de indicar el camino para cancelarla. Más aún, esta conciencia revolucionaria es la conciencia de clase del proletariado, aunque sean muchos los obreros concretos que no estén todavía en condiciones de asumirla porque son víctimas del proceso que invierte su conocimiento de la realidad. Respecto a ellos, el marxismo no puede menos que proponer, entonces, una terapia radical: su discurso debe desa-

lojar el discurso falso que las ideas dominantes han instalado en la cabeza de esos trabajadores; y debe desalojarlo todo. El agente terapéutico pueden ser las crisis económicas —como en el joven Lukacs— o el partido de vanguardia —como en el *¿Qué hacer?*—; pero el criterio de éxito no ofrece dudas: las ideas verdaderas deben penetrar las conciencias para disolver las distorsiones que las afectan; y las nuevas palabras que esa conciencia asuma como propias darán testimonio de la misión cumplida. El proletariado será revolucionario, esto es, "hablará marxismo", o no será. (Curiosamente, no se requiere sin embargo de los trabajadores que conozcan las teorías de la competencia o de los costos comparativos cuando se los juzga unidimensionalmente integrados a la cultura dominante; y ni siquiera se espera eso de los mismos burgueses.)

Por este camino, los obreros se ven asignados sin más el rol abstracto y heroico de clase universal, con la misión de liberar a la humanidad en su conjunto. La teoría ha revelado el secreto de esta predestinación y lo ofrece generosamente a sus elegidos: si éstos incorporan el mensaje, se salvan porque su conciencia se hace revolucionaria; de lo contrario, se pierden porque su conciencia sigue siendo burguesa.

Lo paradójico es que, entendido de este modo, el marxismo deja de ser un potente instrumento de análisis de la realidad para verse reducido a una de tantas propuestas ideológicas en busca de portador. Y nada pone más en evidencia este empobrecimiento que el mecanismo de la operación por la cual la mayoría de los obreros concretos son relegados al coro de los alienados, de los sometidos a la hegemonía burguesa, como si lo único que hubiese que explicar es por qué no se comportan como se supone que debieran.¹³ Normatividad de trasfondo idealista que alimenta una imagen heroica de la política que acaba siendo desmovilizadora: su épica está poblada de obreros conscientes y de muertos gloriosos con los que difícilmente puedan medirse los hombres y mujeres de carne y hueso que deben ocupar la mayor parte de su vida en ganársela.

¿Se trata de contribuir, entonces, a que acepten pasivamente su suerte? Todo lo contrario. Es justamente el ángulo estrecho de visión que critico el que impide comprender el potencial transformador que realmente alberga en los sectores populares, por más que éstos no se expresan como se espera. ¿Cuál es la alternativa? A la luz de lo dicho, me parece que la rebelión del coro está indicando, por lo menos, su rumbo. Procuraré hacerlo un poco más visible.

De Marx a Wittgenstein

El complejo problema de los diferentes niveles en que se estructura una clase en formación —y al que, según señalé, Marx le fue atribuyendo cada vez más saliencia— se rebaja a pura cuestión táctica si de lo que se trata es de transmitir un único discurso verdadero. Es que, en este caso, resulta lógico pensar tales niveles como otros tantos espacios en que ese discurso debe ser literalmente reproducido. La imagen piramidal de la organización que consagró la Tercera Internacional (en la cúspide, el partido; en la base, los trabajadores y, entre ambos, los sindicatos actuando como correas de transmisión) brinda el ejemplo clásico de este planteo a la vez que sugiere que el stalinismo fue algo más que una aberración individual.

El fracaso de esta concepción es hoy evidente. En la mayoría de los países llamados socialistas, las cúpulas ya ni siquiera simulan intentar que "el discurso verdadero" sea asumido en serio por las masas y, significativamente, terminan convirtiendo al marxismo en tema sobre todo apto para aca-

démicos. Pero tampoco la historia de las luchas populares en el resto del mundo confirma la supuesta eficacia terapéutica de ese discurso en los términos descriptos. Como pregunta Gintis con toda pertinencia: "¿Dónde han servido 'la alienación' o 'la hegemonía' como gritos de guerra de la lucha de clases —sin mencionar 'la desublimación represiva' o 'la negatividad artificial'?".¹⁴

Sucede que los diversos niveles de la práctica social no son transparentes ni asimilables entre sí: cada uno tiene características cognitivas propias, estilos particulares de desarrollo y modos específicos de institucionalización. Pero hay más: esa misma práctica en su conjunto está siempre históricamente situada, de manera que no se trata sólo de distinguir entre sus instancias —la teoría; la acción política organizada; la actividad sindical; la vida cotidiana, etc.— sino de notar que las formas y los contenidos de estas últimas deben ser contextualizados para hacerse inteligibles.

En este sentido, la literatura marxista parece no haber sacado aún todas las consecuencias de lo que hoy se ha vuelto una constatación ineludible: nunca hubo un modelo de revolución burguesa, desde que el desarrollo del capitalismo ha tomado formas marcadamente diferentes según los países. Y si no ha habido uniformidad en los modos de dominación, tampoco ha podido haberla en la manera en que se fueron configurando en cada sitio los múltiples niveles de lucha contra esa dominación. Siendo esto así, ¿cómo sostener *a priori* que existe un único discurso verdadero, un solo camino hacia la liberación, postulable *urbi et orbi*?¹⁵

Creo que tanto este punto como las dos cuestiones generales recién propuestas —la necesidad de diferenciar niveles en la práctica social y el carácter siempre históricamente determinado de esta última— ganan en claridad a la luz del famoso par de metáforas que empleó Wittgenstein en su análisis del lenguaje. Por una parte, sostuvo, las palabras operan como *herramientas*.¹⁶ Pretender definir las en sí mismas es "una ceremonia vacía": lo que realmente importa son las funciones que cumplen. Y estas funciones dependen del uso que se les da, del mismo modo que un martillo puede servir tanto para construir como para destruir —alternativa que, por cierto, no resuelve su definición sino la manera concreta en que se lo utiliza—. Por eso, "imaginar un lenguaje significa

imaginar una forma de vida".¹⁷

Por otro lado, las palabras son comparables a las piezas de un juego y el lenguaje mismo a un conjunto de juegos. Sin duda, no hay una propiedad que sea común a todas las actividades que corrientemente llamamos "juegos"; unos requieren concentración y otros no; están los que exigen habilidades especiales y están los que no reclaman ninguna; hay juegos competitivos y no competitivos, individuales y de equipo, etc. Más bien identificamos a los "juegos" en base a una complicada red de similitudes que se superponen y se entrecruzan, sin perjuicio de la especificidad de cada juego particular. (Nótese, por ejemplo, el carácter no transitivo de los juegos: el juego A puede parecerse al B y el B al C sin que se asemejen A y C.) Desde este punto de vista, el lenguaje —como parte de una "forma de vida"— puede ser concebido como un repertorio de juegos, cada uno con sus reglas propias, en que intervienen palabras y acciones.¹⁸ Así, la ciencia, la religión, la política, la vida cotidiana, etc., se articulan y se comunican por medio de múltiples "juegos de lenguaje", cuyas características y texturas lógicas son peculiares de cada esfera. El astrónomo que antes de ir al observatorio le comenta a la esposa que es una suerte que "el sol haya salido más temprano", no está renegando por eso de Copérnico: está participando, simple y saludablemente, en uno de los juegos de lenguaje del sentido común y no de la ciencia.

Si regresamos ahora al tema de los niveles y de su historicidad, se comprenderá mejor por qué es inviable la idea del "único discurso verdadero" que homogenice la totalidad de las prácticas de las clases subalternas.

Ante todo, como queda dicho, no sólo cada instancia estructura sus propios juegos de lenguaje sino que entre los de las distintas esferas hay una discontinuidad necesaria, por más que no se trate de compartimientos estancos. Ya lo advertía Gramsci cuando diferenciaba lúcidamente entre los niveles de la teoría y del sentido común: "es pueril pensar que un *concepto claro*, oportunamente difundido, se insertará en las diversas conciencias con los mismos efectos *organizadores* de una claridad difundida".¹⁹ En todo caso, ese *concepto claro* será refractado y reinterpretado según las reglas y los usos de los nuevos juegos de lenguaje en que



busque colocarse; o, sencillamente, éstos no estarán en condiciones de hacerle lugar. Lo que importa añadir es que las diferenciaciones a que me refiero no connotan idea alguna de jerarquía sino que corresponden meramente a diversos planos de actividad; a este respecto, cuanto antes se liquide la imagen de la pirámide, mejor.²⁰

Después, las piezas de esos juegos de lenguaje varían en cada contexto particular. Aquí interviene la metáfora de las "herramientas" en un doble sentido: tanto el arsenal disponible en una sociedad dada como el modo prevaleciente de su uso son siempre el resultado concreto de luchas pasadas o presentes, larvadas o abiertas. Por eso, contra lo que suponen las teorías idealistas y/o conspiratorias, los discursos dominantes a cualquiera de los niveles —incluido el teórico— están lejos de ser un puro producto de emisores individualizables sino que, eventualmente, manifiestan la forma peculiar en que el mensaje de estos últimos se ha refractado en una realidad determinada; y esta forma, que condensa conflictos anteriores, se vuelve, a su vez, objeto de nuevos enfrentamientos. E. P. Thompson ha mostrado, por ejemplo, cómo en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII "la ley había sido menos un instrumento de poder de clase que una arena central de conflicto". De este modo fue cambiando la noción misma de ley hasta que saturó finalmente "la retórica de Inglaterra en el siglo XVIII" y sirvió, entonces, para consolidar la dominación de la aristocracia. Sólo que "era inherente a la misma naturaleza del medio que [ésta] había seleccionado para su propia defensa que no pudiese ser reservado para su uso exclusivo". El conjunto de las relaciones de clase pasó a expresarse a través de formas legales; y si éstas beneficiaban a los grupos dominantes, también impulsaron usos muchas veces inesperados de esas formas legales, generando choques que no siempre los jueces pudieron resolver a favor de la aristocracia. Por esta vía, acabaron por legitimarse aplicaciones no previstas de las herramientas originales.²¹ Las ilustraciones de este punto podrían multiplicarse. En el siglo XIX, la burguesía luchó en Inglaterra o en Francia por la libertad de asociación para poder contar con organizaciones que fortaleciesen su poder de clase y que le permitieran controlar a los gobernantes de turno; pero los obreros se valieron de ese mismo principio para reivindicar su derecho a formar sindicatos que pudiesen enfrentarse a la dominación de la propia burguesía. En este caso, atribuir simplemente el derecho de agremiación al discurso liberal —del que, en efecto, pasó a formar parte— implicaría olvidar hasta dónde fue ésta una penosa conquista de los trabajadores.²²

Es claro que dista de ser irrelevante para el curso concreto de la lucha de clases en una sociedad determinada que los conflictos tiendan a revestir formas legales o a expresarse a través del discurso liberal. Tanto los juegos de lenguaje como las piezas que éstos movilizan no son neutros respecto a las prácticas sociales a que están ligados sino que contribuyen a constituir las y a regular sus condiciones de variabilidad: ni el ajedrez desarrolla los músculos ni con un martillo se puede pintar paredes.

Pero, salvo que uno opte por la metafísica, esas prácticas, a los diversos niveles, deben ser el punto de partida obligado de cualquier esfuerzo de transformación que se quiera eficaz. Más aún: por mejor intencionada que esté, una estrategia política que pretenda soslayar la compleja trama de condicionamientos a que vengo de referirme acaba por producir consecuencias no queridas. En el caso de las versiones del marxismo que critico, una en especial: la de perpetuar una visión heroica de la política que conduce tanto a la impotencia —porque el coro no puede oír— como al

autoritarismo —porque al coro no se lo deja hablar—.

Vida cotidiana y buen sentido

Es significativo que seis años después de la Revolución de Octubre Trotsky se viese obligado a concluir: "La primera tarea, la más profunda y urgente, es romper el silencio que rodea a los problemas de la vida cotidiana".²³ Por cierto, no se dirigía a los funcionarios del zar, que habían sabido intervenir en las experiencias cotidianas del pueblo ruso mediante una represión abierta y vociferante; estaba escribiendo para un público de militantes comunistas y empezaba a advertir que el silencio puede ser otra forma de la coerción.

En nuestros países, la rebelión del coro viene pugnando fragmentariamente por romper este silencio aquí y ahora, sin esperar "el gran cambio revolucionario" para pedir la palabra. Es natural que los sectores dominantes se la nieguen o se la concedan bajo condiciones que la invaliden. Lo que sería lamentable es que la izquierda persistiese en hacer lo mismo, instalada en la certeza de su discurso verdadero.

Esto no quiere decir, de ninguna manera, que la militancia deba volverse *seguidismo*. En primer lugar, ello implicaría caer en un *reduccionismo basista* que anularía todo lo dicho acerca de la significación y de la singularidad de las múltiples instancias en que se estructura un sujeto revolucionario. Por otra parte, la vida cotidiana de los oprimidos se expresa a través de los juegos de lenguaje de un sentido común acrítico, vehículo de muchas falsas verdades recibidas de la religión, de las tradiciones populares, de la cultura oficial, etc. A lo que cabe añadir que esa cotidianeidad tiende a agotarse en el particularismo, cierre de horizontes que opera, a la vez, como defensa frente a la continua agresión de los poderes establecidos y como obstáculo para una estrategia unitaria de acción.

No obstante, al mismo tiempo —como también intuyera Gramsci— el sentido común de los explotados suele contener un núcleo de buen sentido, un sentimiento elemental de separación y de antagonismo (manifiesto o no) frente a los dominadores. En este núcleo se aglutinan experiencias pasadas y presentes; y, aunque el sentido común se ocupe de sabotearlo y de oscurecerlo de mil maneras, hay juegos de lenguaje específicos que lo preservan. Son éstos, justamente, los que deben ser elaborados y fortalecidos. Pero, para eso, es preciso comprenderlos antes en sus propios términos, como resultado concreto de procesos de lucha que importa identificar. Tal esfuerzo de comprensión es tanto más importante dado que los diversos sectores subordinados difícilmente coincidirán en esos juegos de lenguaje, lo que quiere decir que no puede esperarse una homogeneidad espontánea de los modos en que el núcleo de buen sentido define, en cada caso, sus áreas de igualdad y de oposición, sus aliados y sus enemigos. Pero, aunque significativo, éste es solamente el primer paso de la tarea de desciframiento a que aludí al comienzo. Porque, entre otras cosas, se requiere establecer además cuál es el grado de consistencia interna de los juegos de lenguaje del buen sentido en un momento histórico dado y según los segmentos sociales de que se trate; hasta dónde son traducibles a otras situaciones; cuáles son sus posibilidades propias de expansión; qué lugar les corresponde en el conjunto de los dominios de relevancia del actor y del grupo;²⁴ etc. Todo esto es condición *necesaria* para una comunicación auténtica entre masa e intelectuales (militantes incluidos), concebida como empresa de esclarecimiento mutuo que lleve a un desarrollo pleno del potencial crítico contenido en aquel núcleo de buen sentido. Si no me parece todavía condición *suficiente* es porque

tal comunicación no puede darse en el aire: exige contextos institucionales adecuados, que no son postulables en abstracto y que pueden ir desde la asociación vecinal o el club deportivo hasta la cooperativa de consumidores o el consejo de fábrica. Estamos ante un vastísimo campo de acción, tan vasto como la intrincada red de determinaciones de la sociedad civil que se quiere transformar.

Desde luego, la hipótesis política que guía este planteo es que el mundo de la vida cotidiana de los oprimidos no es el mero espacio de la reproducción sino que se halla atravesado por múltiples puntos de ruptura con el orden dominante; y que, aunque muchas veces contradictorios y parciales, estos puntos de ruptura hacen a la lógica más íntima y permanente de la lucha social. De ahí que la cabal recuperación de esta esfera de la práctica para entenderla y para potenciarla deba verse como una decisión *estratégica*, a la que se liga estrechamente cualquier posibilidad de construir una genuina democracia socialista. En cambio, dado el desarrollo siempre desigual de los niveles, será la coyuntura la que indique cuál de ellos debe recibir prioridad *táctica*: en contextos históricos muy diferentes, Marx pudo privilegiar a los sindicatos; Rosa Luxemburg, a los movimientos de base; y Lenin, al partido de vanguardia.²⁵

Dije al comienzo que iba a tomar como punto de referencia de mis reflexiones el fracaso del *discurso heroico* sobre la clase obrera. Pero la rebelión del coro hace algo más que ponerlo en descubierto: socava también la imagen del proletariado como clase universal al traer al centro del escenario reivindicaciones que trascienden los supuestos "intereses objetivos" de este último, soporte de aquella imagen. Sin duda, se trata de un cuestionamiento válido, aunque debemos cuidarnos de dicotomías simplistas: que la clase obrera deba ser pensada como un actor *limitado* y no universal no le quita nada a su *centralidad* en la lucha, dados su papel decisivo en el proceso capitalista de producción y su capacidad tantas veces probada de organización estable. Actor limitado y central, entonces, cuyas demandas concretas deben articularse con las que suscitan todas las otras formas de opresión. La tarea es extremadamente compleja y, sobre todo, roto el encanto de la teleología, no hay nada que garantice sus resultados. Pero, en estas cuestiones, ¿hubo alguna vez seguridades que fueran realistas?

Esta es una versión corregida del trabajo que publiqué, con el mismo título, en *Nexos* (México), 1981: 46.

¹ Ver Alvin W. Gouldner, "Sociology and the everyday life", en Lewis A. Coser, comp., *The idea of social structure* (Nueva York, 1975), que provee un útil esbozo histórico de la emergencia de la problemática de la vida cotidiana.

² C. Marx y F. Engels, *La sagrada familia* (México, 1967, trad. W. Rocés), p. 102.

³ Las primeras citas están tomadas de diversos escritos juveniles de Marx; las dos últimas corresponden a *El Capital* (México, 1946, trad. W. Rocés), tomo I, cap. 24, p. 627. Es instructivo contrastar la imagen de la fábrica que ofrece este texto con la que presenta el *Manifiesto Comunista*, parte I.

⁴ Ver, por ejemplo, Carol Johnson, "The problem of reformism and Marx's theory of fetishism", *New Left Review*, 1980: 119, pp. 70-96.

⁵ Ver José Nun, "El otro reduccionismo", *Zona abierta* (Madrid), 1983: 28, pp. 102-136.

⁶ El excelente artículo de Walter Adamson, "Marx and political education", *The Review of Politics*, 1977, 39:3, pp. 363-385, documenta la referida evolución de Marx. Ver también William Leiss, "Critical theory and its future", *Political Theory*, 1974, 2:3, pp. 330-349.

⁷ C. Marx, "Instructions for the Delegates of the Provisional General Council" (agosto 1866), en C. Marx y F. Engels, *Selected Works* (Moscú, 1976), tomo II, pp. 82-83.

⁸ Es casi innecesario señalar que Marx no pudo prever los procesos de burocratización sindical que recién se tomarían fuertemente visibles desde comienzos de este siglo.

⁹ La pregunta se aplica también a los numerosos científicos sociales —especialmente anglosajones— que se han dedicado a refutar a Marx mediante el simple procedimiento de construir un supuesto tipo ideal de conciencia de clase, para después mostrar cómo se apartan de él las orientaciones de los obreros que entrevistan. Pero, insisto, uno no puede enseñarse demasiado con estos críticos cuando los propios marxistas adoptan métodos similares.

¹⁰ "Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico", C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana* (Montevideo, 1968, trad. W. Rocés), p. 26.

¹¹ Conviene subrayar que no me propongo hacer aquí una exégesis del pensamiento de Marx sino que me estoy refiriendo a algunas partes del mismo que se volvieron moneda corriente en la izquierda marxista. Digo esto porque la teoría del fetichismo de la mercancía que presenta *El Capital* permite fundar un análisis de los procesos de refracción/inversión radicalmente distinto —y mucho más rico— que el contenido en *La ideología alemana*. Ver a este respecto Richard Lichtman, "Marx's theory of ideology", *Socialist Revolution*, 1975: 23.

¹² Para una detenida elaboración de este punto me remito al importante trabajo de Herbert Gintis, "Communication and politics: marxism and the 'problem' of liberal democracy", *Socialist Review*, 1980: 50/51, pp. 189-232. Aunque influido en exceso por Habermas, este texto me ha sido especialmente útil en la preparación de este artículo.

¹³ Seguramente, pocos razonamientos circulares lo hubieran irritado tanto a Gramsci como éste tan cómodo que se hace hoy invocando su nombre: "—¿Por qué es hegemónica la burguesía? —Porque el proletariado no ha desarrollado todavía su conciencia revolucionaria. —¿Por qué todavía no ha desarrollado el proletariado su conciencia revolucionaria? —Porque la burguesía es hegemónica."

¹⁴ H. Gintis, *op. cit.*, p. 197.

¹⁵ Reencuentro así la pregunta que se formulaba hace unos años Norman Birnbaum, "The crisis in marxist sociology", *Social Research*, 1968, 35: 2, p. 371.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Philosophical investigations* (Nueva York, trad. G.E.M. Anscombe), párrafo 11.

¹⁷ *Idem*, párrafo 19.

¹⁸ *Ibidem*, párrafo 7.

¹⁹ Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere* (Turín, 1975, ed. Valentino Gerratana), tomo III, p. 2267.

²⁰ Ver José Nun, "El control obrero y el problema de la organización", *Pasado y presente*, 1973, 4: 2, pp. 205-232.

²¹ E. P. Thompson, *Whigs and hunters. The origins of the Black Act* (Nueva York, 1975), pp. 261-264.

²² Cf. C. B. Macpherson, *The real world of democracy* (Toronto, 1965), pp. 7-11.

²³ *Pravda*, 17/8/1923, reproducido en León Trotsky, *El nuevo curso. Problemas de la vida cotidiana* (México, 1978), p. 157.

²⁴ Introduzco intencionalmente la temática de los dominios de relevancia, elaborada por Alfred Schutz, *Estudios sobre teoría social* (Buenos Aires, 1974, trad. N. Míguez), cap. 6. Es que, sin perjuicio de criticar el subjetivismo idealista de que parten, resultan especialmente útiles algunos análisis de la sociología de cuño fenomenológico acerca de la estructura del mundo de la vida cotidiana. Para una introducción general a estas cuestiones puede verse, por ejemplo, Barry Smart, *Sociology, phenomenology and marxian analysis* (Londres, 1976), esp. pp. 95-104. Lo mismo ocurre con los aportes de la etnometodología, de la antropología cultural y de la creciente —y heterogénea— literatura sociopolítica inspirada en el segundo Wittgenstein.

²⁵ Para un mayor desarrollo de este punto, ver José Nun, *op. cit.*, pp. 218-219.

CONTRA LA REDUCCION DE LA POLITICA A GUERRA

Cada uno de nosotros advierte toda la importancia y la profundidad de un debate *sobre la guerra*: por la relevancia del tema y por la obligación que deriva de él de medirse con cuestiones candentes, hoy duramente abiertas frente a nosotros.

Por mi parte, me limitaré a formular algunas observaciones sobre el concepto de "político" y sobre la relación entre política y guerra. Arranco de una afirmación contenida en la introducción de Curi: que el concepto de política no es integralmente reductible al de guerra.

Intentaré ampliar el razonamiento. ¿Qué significa que la política no es integralmente reductible a guerra? ¿Significa que ella no es reductible sólo a "acción de guerra", a guerra efectiva? Detenerse en esta comprobación sería limitado y eludiría el verdadero nudo de la cuestión. Por lo demás, no

[Texto parcialmente reelaborado del discurso de clausura del seminario organizado por la sección de Venecia del Instituto Gramsci sobre el tema *De la guerra*, que se realizó en mayo de 1981. Se publicó luego, con el título *Problemi della pace e di un nuovo internazionalismo*, en el volumen *Della guerra*, a cargo de Umberto Curi. Venecia, Arsenale cooperativa, 1982, y al cual se remite para todas las referencias contenidas en el texto.]

es casual que con tanta frecuencia se haya presentado en este seminario el nombre de Carl Schmitt, es decir, la referencia a aquella posición teórica y práctica que asume la guerra como posibilidad y tendencia continuamente presente en la acción política; en suma, como acto, resultado en torno al cual la política se define en su especificidad y en su importancia, hasta involucrar y motivar la muerte física del "hostis".

Es esta lectura de la conexión entre política y guerra la que en mi opinión arrastra consigo una fuerte reducción de las formas y de los contenidos de la política moderna, al punto de no lograr ofrecer una noción adecuada de todo un arco de procesos y de fenómenos típicos de nuestro tiempo. Una lectura de este tipo, en efecto, concluye concibiendo a la política esencialmente como dominio, y —en el límite— reduciendo el dominio al ejercicio de la fuerza física. No por azar en textos bastante conocidos de Schmitt, allí donde es evocada la relación entre lo "político" específico y los otros "sectores" de la actividad humana, se pone de tan fuerte manera el acento sobre los momentos de la "apropiación" y "repartición", al extremo de que asuman un peso absolutamente dominante sobre el sector de la producción, de la "economía". Guerra, apropiación, repartición, son vistos en definitiva como connotaciones específicas y constitutivas de lo "político", y al que todo acto, o pasaje, es continuamente referido.

Es así como son prácticamente cancelados los momentos del consenso, de la participación, y las formas, las dimensiones, las articulaciones, en las que consenso y participación pueden realizarse. Entiendo aquí consenso y participación no sólo y no tanto como fuentes posibles de legitimación, sino como elementos y posibles condiciones de la eficacia y de la difusión de la política. Parece como si la política, en el momento en que asume como horizonte esencial y permanente la salida de la guerra o la posibilidad de tal salida, concluye concentrándose en un punto (sea organismo o persona, lo mismo da) que es asumido como "soberano" absoluto.

Una vez que la política es definida de este modo, se entiende que permanezca gravosamente en la sombra el tema de la producción, de su desarrollo posible y por tanto, de la innovación productiva y social. Pero esto significa también que permanece a oscuras toda la trama de la organización de los intereses, de sus relaciones con el moderno Estado "intervencionista", con sus múltiples aparatos, con sus saberes específicos de los que se nutre el Estado y la economía de nuestro tiempo.

He aquí por qué hablo de una fuerte reducción de las formas y de los contenidos de la política moderna. Se podría también sostener que la identificación entre política y "guerra" se muestra incapaz de conocer y de explicar: 1) la articulación que asume el poder en las sociedades de capitalismo avanzado; 2) la *politicidad* que hoy más que nunca penetra en un arco cada vez más extendido de aparatos públicos y de organizaciones sociales; 3) las soluciones provisionales, contratadas y al mismo tiempo móviles, inestables, *en desarrollo*, que signan a tantos conflictos de los que es difícil negar su politicidad.

Puede objetarseme, es verdad, que tales formas de articulación y de difusión de los poderes, tales resultados contratados y "móviles" de conflictos, constituyen una *no-decisión*, no tienen que ver con la política "verdadera", con aquella dimensión de "guerra", de dominio, de decisión concentrada y absoluta que constituiría el requisito específico de la política. Pero esto quiere decir que por "decisión" se asume una *determinada* decisión, en la cual los momentos de confrontación, de debate, de construcción del consenso, y por tanto de hegemonía (como transformación y crecimiento de sujetos políticos, como refundición de fuerzas) son excluidos de manera prejuiciosa, son vistos como dañosos o al menos irrelevantes. Quisiera decir, por consiguiente, que lo que impele no es la capacidad de la política de decidir, sino un decisionismo específico: absoluto,

concentrado, que finaliza en el dominio físico sobre el "otro". En verdad, parece difícil reconocer a tal noción de la política y de la decisión una capacidad de explicación suficiente de los senderos y de los contenidos que han caracterizado a buena parte de la acción política en las últimas décadas.

Quisiera intentar poner a prueba hasta donde son plausibles tales afirmaciones, evidentemente demasiado sumarias, refiriéndome a esa forma específica de conflicto que la tradición del movimiento obrero organizado define como revolución social, y que se ha presentado como uno de los grandes nudos en torno a los cuales se definieron y alinearon las fuerzas y las experiencias políticas principales en el presente siglo.

En este caso, el resultado del conflicto no se determina sólo a través del control de la fuerza física y la victoria en el campo militar, sino que cuenta y pesa la capacidad de construir una organización social diferente, y en consecuencia de producir bienes definidos, en determinadas formas: más aún, precisamente en ello reside un aspecto sustancial de la transformación social. Por consiguiente, importan no sólo el predominio "militar", sino el sistema de producción, sus formas, el perfil y la condición de los sujetos de la producción, su colocación en el conjunto del organismo social, la capacidad de *ordenar*, de dar forma a las relaciones productivas y políticas, de producir *innovaciones* en las relaciones con la naturaleza y entre los seres humanos.

Parece en consecuencia difícil aferrar tanto los caracteres y los protagonistas del conflicto, como su resultado, sin incluir en la acción política estos momentos, los procesos, los pasajes, las mediaciones, y también los *compromisos* que aparecen como necesarios para realizar tales combinaciones de fuerzas y de cambios. Nos agrada o no, los sujetos de la política se complican; su acción "específica" debe ajustar cuentas con el flujo de la sociedad, de la cultura y por tanto de las instituciones. No parece posible que el arte del poder, las delegaciones carismáticas y las autolegitimaciones puedan prescindir de esta concreta y estructurada materialidad histórica.

Por todas estas consideraciones dudo mucho que el binomio "amigo-enemigo", tan frecuentemente evocado en esta discusión, nos dé un conocimiento adecuado de los procesos que se determinan en los conflictos y en las revoluciones sociales de nuestro tiempo. Más aún, me pregunto si un uso esquemático de este binomio de conceptos, frente a las formas asumidas por el conflicto social en el capitalismo moderno, no condujo a atribuir una relevancia exclusiva al aspecto de la *destrucción*, oscureciendo fuertemente aquellos elementos de transformación o —en todo caso— de modificación de las relaciones sociales, sobre las que acabo de insistir.

Intentaré explicarme. Si quisiésemos avanzar en cualquier análisis de los conflictos sociales y de las guerras entre bloques de Estados que han signado nuestro siglo, encontraremos que cada uno de los protagonistas, cuando quiso actuar sobre el "polo enemigo", se planteó entre sus propósitos también los de disgregación, de división interna o hasta solamente los de disgregación; y se trató de objetivos que tenían un peso fuerte, tanto por el resultado militar, como por el resultado político global. Dicho de otro modo, la lucha política tendía no sólo a una pura sujeción, sino también al desplazamiento, a la integración o *asimilación* de fuerzas existentes en el interior del polo "enemigo", y hasta a la reutilización de culturas, de experiencias, de estructuras existentes en el campo hostil. Gran parte de la suerte y de los desarrollos que tuvieron graves conflictos estatales o feroces "guerras civiles" se midieron también en base a estos desplazamientos y modificaciones de fuerzas: y no sólo en el terreno de las relaciones militares, sino de la capacidad productiva, de la cultura, de las éticas prevalecientes en los aparatos de la reproducción social, etc. Por lo que el acto de "escisión", sobre el que tanto insiste

la visión "amigo-enemigo", ha convivido con operaciones de integración, de compromiso (a veces hasta ambiguos y fluctuantes), los que tienen poco que ver con la idea de mera sujeción y de "homologación" que el forzamiento del esquema "amigo-enemigo" continuamente evoca.

Y por otra parte estas operaciones de disgregación y, en parte, de asimilación del campo ajeno, involucraban sin duda modificaciones también del campo propio, lo exponían a influencias, penetraciones. Determinaban una pluralidad, una movilidad.

El uso del esquema "amigo-enemigo" oscurece estos procesos. Dicha conceptualización (no por azar fuertemente datada) impulsa a ver los protagonistas del conflicto político moderno como campos separados, del todo exterior uno al otro, por lo tanto de algún modo fijos, escasos de movimientos internos y de influencias recíprocas. Y, en consecuencia, la simplificación dicotómica "amigo-enemigo", precisamente porque empuja a considerar al enemigo como un "bloque", conduce a ver el poder adversario concentrado sólo en un punto, y no capta ese carácter complejo y policéntrico que tiende a alcanzar el poder en las sociedades capitalistas avanzadas, como ya he recordado. El riesgo grave es entonces el de leer la red de los aparatos y de los lugares en los que se articula (y se complica) hoy la presencia estatal y pública; las formas múltiples de saber-poder; la organización de los intereses de capa, de rol, de categoría; las nuevas formas de subjetividad que se expresan en el tiempo de vida —fenómenos todos tan típicos de las sociedades actuales— como puras y mecánicas proyecciones (o instrumentos) de aquel dominio concentrado.

Añado que una aplicación mecánica del esquema "amigo-enemigo" puede conducir a una noción completamente estrecha y arcaica hasta de aquello que es hoy el aspecto "militar" del conflicto político-social. No pienso tanto en la evidente multiplicidad de factores que hoy gravitan con tanta fuerza en el resultado militar: el profesor Miglio recordaba en su ponencia cómo la coerción económica es en la actualidad un aspecto "fuerte" de la guerra. Aludo a las grandes reestructuraciones en escala multinacional de los sistemas de empresa y de información, al peso enteramente nuevo que, a los fines de las relaciones de fuerza, tienen la acumulación de conocimientos científicos, la capacidad de incorporación de la ciencia en la producción, el monopolio de determinadas tecnologías industriales, los sistemas de información y de comunicación de masa. Las conexiones entre proceso productivo, organización de la cultura y de la ciencia, y sistema militar se han vuelto bastante más estrechas que ayer asumiendo un carácter más obligado.

Además, hay otras consideraciones que podrían ser desarrolladas para enfatizar las vinculaciones entre sistema político y sistema militar. Para detenernos en un tema que ha sido también "schmittiano", pensemos en lo que representaron los movimientos guerrilleros en la segunda guerra mundial, y hasta qué punto constituyeron elementos no irrelevantes de la estrategia militar de conjunto. Y bien, resulta difícil negar que en este "sector" del enfrentamiento militar tuvieron un peso fuerte el elemento del consenso, la capacidad de automovilización de grupos étnicos y de fuerzas sociales. Si luego ampliamos la mirada de los guerrilleros partisanos en sentido estricto a la participación de la población civil en la guerra partisana, y en la resistencia de masa contra el enemigo, advertimos qué peso tuvo la capacidad de hegemonía de los sistemas políticos.

Se podría sostener que sobre estos y otros terrenos se ha medido la gravitación y la importancia de una difusión de masa de la política, de una capacidad-posibilidad de descentrar decisiones e iniciativas, y hasta de producir elementos de autogobierno: en suma, la capacidad de autonomía y de articulación de los múltiples sujetos participantes en una guerra que tenía dimensiones mundiales.

A partir de esta perspectiva, la absolutización del momento de la fuerza, la reducción de la fuerza esencialmente a violencia militar, el soslayamiento del elemento del con-



senso, de la capacidad hegemónica, de la confianza contratada, corren el riesgo, por lo tanto, de cancelar el espesor que tienen hoy la política moderna, aun en la fase de la guerra efectiva y de la "guerra civil".

Y aquí se pueden entender las razones, concretas, como nunca, y de ningún modo utópicas, que determinaron las diferenciaciones entre guerra y guerra, y frenaron la carrera de la guerra total.

Tanto Miglio como Baget Bozzo, aun cuando desde perspectivas diferentes, han recordado en sus ponencias, los procesos a través de los que pudieron oponerse límites a la guerra entre los Estados. Creo que puede afirmarse que, de algún modo, operaron límites también en el caso de la guerra civil o, más específicamente, de una guerra social: esto es, en el caso de una guerra que se vuelve instrumento de un antagonismo de civilización, de escala de valores opuestas. ¿Por qué nunca, aunque se combatió por un cambio tan radical, se ha llegado igualmente a establecer, o aceptar, algún límite en el uso de la fuerza, en el despliegamiento del acto violento? Entre las motivaciones yo tendería a incluir no sólo el temor de un precio a pagar: quien aceptaba o proponía esos límites, mientras renunciaba a algo, tenía también a presentarse simultáneamente como expresión de una exigencia general, como fuerza a su modo universal, capaz de *comprender*, de asumir dentro de su sistema de relaciones también a fuerzas, exigencias, momentos del campo opuesto.

Sabemos bien de qué manera el mundo burgués trabajó por afirmar su dominio específico de clase dentro de una forma política y estatal, que era presentada como elaboración y tutela de un interés "general", y como específica constitución de una esfera estatal *neutra*, dentro de la cual dar una legitimidad a la *norma* y definir una igualdad abstracta. No hay necesidad, por cierto, de recordar aquí toda la trama de instituciones estatales, públicas, sociales, de cabales innovaciones e *invenciones* en el plano jurídico y filosófico, a las que esta construcción burguesa dio lugar. Podemos discutir hoy en torno al punto de crisis que esta idea de lo "general" ha alcanzado, y las razones de esta crisis. Pero no se puede desconocer cuánto ella pesó en la determinación de la capacidad expansiva de la civilización burguesa, la posibilidad de los grupos dominantes de atraer fuerzas, de mediar entre intereses, de realizar *bloques* sociales.

¿Todo esto era sólo "truco", maniobra? No precisamente. Sabemos que introduciendo un sistema normativo bajo la forma de ley abstracta, como garantía y legalización de la relación de cambio y de la reducción de la fuerza de trabajo a mercancía, el mundo burgués introducía (o aceptaba) un elemento de "politicidad" en la relación y en el conflicto de clase, que luego sería utilizado y dilátado por el movimiento obrero, para conquistar poderes de condicionamiento, derechos de asociación, libertades políticas, y espacios de "compromiso" contratado. Me pregunto: ¿qué ayuda más a entender bien tales procesos: el esquema de los dos campos enemigos, externo uno al otro, o la fórmula gramsciana del "asedio recíproco"?

Entendámonos. Sé muy bien que una lectura pobremente dicotómica del conflicto social también estuvo presente desde hace mucho tiempo en la izquierda obrera. Y antes todavía que determinadas formulaciones teóricas y estrategias concretas, tengo *in mente* el sentido común que se fue formando en buena parte de militantes, de masas trabajadoras, en el curso del presente siglo.

Observemos un cierto imaginario con el que ha venido transmitiéndose todo un aspecto de la memoria histórica del movimiento obrero. Pensemos en cuánto influyó sobre la historia de toda una generación de militantes una imagen recordada en tantos filmes, reportajes, historias, novelas: la imagen del acorazado Aurora que apuntaba sus cañones sobre el Palacio de Invierno, visto como concentración

física y símbolo del poder a abatir, casi como la "fortaleza" del poder a expulsar.

No niego, en efecto, que esa imagen tuvo una fuerte carga de comunicación y movilización: algunos de nosotros podríamos dar testimonio de esto. Temo que las esquematizaciones, las ideologías, los símbolos, a los que una visión semejante de dos campos opuestos y compactos dio lugar, hayan sido un serio obstáculo para la comprensión de las formas complejas y diferenciadas en las que —es claro que provocadas también por la acción del movimiento obrero— fue disponiéndose el poder político y social en los países de capitalismo tardío. De algún modo todo el conocimiento del Estado moderno resultó debilitado: de hecho, en aquellas esquematizaciones ideológicas, en aquellos símbolos, el poder "enemigo" era visto esencialmente como fuerza, o mejor, como violencia, y la máquina del poder esencialmente como máquina de represión. Esto tuvo como consecuencia, en algunos momentos cruciales, una capacidad más débil para enfrentar todo el arco de los instrumentos a través de los cuales el adversario organizaba su poder, una dificultad para conocer y combatir los instrumentos no sólo de coerción, sino también de consenso y de ciencia normativa, mediante los cuales aquel poder se regia.

Pero hay algo todavía más específico que pesó dura y gravemente sobre la historia y sobre el desarrollo del movimiento comunista. Quiero decir que esa reducción burdamente dicotómica del conflicto social en dos campos separados y asumidos estáticamente, favoreció algunas ideologizaciones típicas del estalinismo: afectó duramente la capacidad de comprender las contradicciones, los desplazamientos, las diferenciaciones que —en el curso del enfrentamiento— se producían en el interior mismo del campo "amigo", y dio espacio a la tesis estalinista según la cual tanto las dificultades, como las posiciones críticas, el disenso, la lucha que se producían dentro de las organizaciones obreras, eran todas expresiones y fruto de la acción del "enemigo", frente a las cuales sólo cabía hacer valer la represión violenta.

En su ponencia Tronti ha recordado el estudio que los jefes del marxismo revolucionario, y en particular los dirigentes de la III Internacional, hicieron de los clásicos del pensamiento y del arte militares. Es un hecho real; y en muchos textos de Marx y de grandes dirigentes comunistas es evidente la aplicación recurrente de conceptualizaciones y metáforas militares a la estrategia de la lucha de clases. Y sin embargo yo creo que debe subrayarse que una determinada difusión de una ideología "militarista", de masa, una determinada y connotada interpretación del partido comunista como *cuerpo militar*, tuvieron autores y protagonistas bien definidos, que con frecuencia extrapolaron y forzaron deliberadamente sólo un aspecto de lo que hemos llamado leninismo.

Personalmente considero que nosotros estamos todavía demasiado anclados en una representación lineal y unívoca de la obra y del pensamiento de Lenin, que en cambio fueron bastante atormentados, densos de virajes también bruscos, de contradicciones vividas dramáticamente.

De cualquier modo, no me parece que el puesto tan relevante otorgado por Lenin al momento de la violencia revolucionaria (hasta afirmar la necesidad, aunque fuera transitoria, de aquella "dictadura sin leyes" que nosotros hoy rechazamos) puede oscurecer el énfasis que Lenin ponía no sólo en el momento de la producción, sino también de la innovación radical y decisiva, que debía realizarse en los sujetos y formas de la producción y en la correlativa organización del poder político. Esta transformación exigía alianza entre clases "diferentes", culturas de la innovación, mediaciones sociales, y una noción de la arena política de fuerte movilidad, en la que además del dominio, tenía gran importancia la capacidad de hegemonía de la clase obrera.

Hay una gran diferencia entre esta noción de la política y de la revolución y la versión militarista y despótica del leninismo construida por Stalin. No pretendo aquí subesti-

mar lo que tal doctrina y práctica estaliniana representó como capacidad de dirección férrea de masas enormes, ni el cambio que produjo en la situación y en las relaciones de fuerza mundiales. También conozco el precio desmedido que el movimiento obrero debió pagar por tal doctrina: circunscribió la capacidad expresiva del campo comunista y produjo en su interior fracturas muy gravosas. La interpretación estaliniana fue sobre todo una de las causas que condujo a buena parte del movimiento comunista a no entender a tiempo, y de manera clara, el carácter y las implicaciones de esa operación llamada del "Estado social", que Tronti en su informe ha señalado como el centro de la iniciativa del frente capitalista después de la gran ruptura ocurrida en 1917. No por azar después de entonces, el movimiento obrero y popular de los países capitalistas —pero también para aquellos donde rige el llamado "socialismo real"— tuvo necesidad de efectuar un nuevo análisis de los cambios ocurridos en el mundo, y volvió a plantearse el tema crucial de los contenidos y de las formas posibles de la transición al socialismo. Recuerdo aquí sólo una fecha, una etapa que significó una divisoria de aguas: 1956.

Fue en ese momento que se presentó el problema de que el control estatal—"militar" de los principales medios de producción estaba lejos de resolver, por sí mismo, el problema de la construcción de nuevas relaciones de producción, ni se encaminaba a una superación de la alienación del trabajador moderno. Más aún, debemos preguntarnos si una determinada postura autoritaria y "militarista" de un régimen anticapitalista, y de la relación en su interior del partido con el Estado, no concluía generando otras formas de alienación y de sujeción. En consecuencia, no sólo resultaba estrecha una traducción de la política a guerra, frente a la complejidad de los Estados modernos y de su relación con la sociedad, sino que debíamos interrogarnos sobre las nuevas y gravosas consecuencias del hecho de recurrir a la guerra como camino para el cambio.

Indudablemente, esto tuvo que ver ante todo con la aparición del arma atómica. Esta ofrece hoy una dimensión distinta al carácter "destrutivo" de la guerra, que concluye por golpear también al campo "amigo" modificando hasta la misma condición humana sobre el planeta.

Pero esta novedad terrible evidencia con mayor fuerza otro nudo: la relación entre la asunción del enfrentamiento armado como momento fundamental de la política y el carácter que asume el poder.

Quisiera partir precisamente de una constatación a la que con frecuencia se refiere el sentido político común. No hay dudas de que en el curso de este siglo, allí donde se produjo el abatimiento de un régimen capitalista o aún de determinados regímenes coloniales, esto ocurrió casi en todas partes (utilizo el "casi" por prudencia y brevedad) mediante un enfrentamiento militar, una guerra, una insurrección armada. Es un dato de hecho. ¿Pero podemos detenernos aquí y concluir que entre guerra y revolución hay una relación de necesidad? ¿O bien debemos preguntarnos qué gravitación tuvo el camino del enfrentamiento militar (no importa que fuese obligado o no) sobre los caracteres y los contenidos del cambio político y social?

El punto no es de ningún modo secundario porque está vinculado a la calidad del nuevo poder, a lo que él da a las fuerzas en movimiento, y por lo tanto al contenido real que tiene la desembocadura del conflicto. El nexo guerra-revolución no puede soslayar la pregunta: ¿qué revolución? Esto es: ¿qué revolución se proponía obtener con esa guerra que se llevaba a cabo? y ¿esa revolución que se pretendía determinar —por ejemplo, en las relaciones entre masas y poder, en el poder de las masas sobre los procesos sociales y políticos— se ha realizado (o al menos está en camino de realizarse) o no, mediante esa determinada vía "militar"?

La cuestión adquiere relevancia todavía más aguda en la fase en que la acción militar asume formas y dimensiones que dan lugar a verdaderos aparatos "industriales-militares", se confía cada vez más en el monopolio de las tecnologías,

dial una lucha tan áspera y condicionadora entre los grandes "imperios", el debilitamiento de una fuerza capaz de volverse protagonista de una renovación estructural en la Italia de hoy, es un empobrecimiento no sólo para la clase obrera, sino para el porvenir del país.

El profesor Severino sostuvo que no se puede pensar en una revolución de izquierda, porque tal revolución conlleva la intervención militar norteamericana en Italia. Es probable: otros, junto con el profesor Severino, podrán sostener que es seguro. ¿Pero qué significa "seguro"?

Al decir que es seguro, de algún modo se da como ya resuelto el enfrentamiento con las fuerzas norteamericanas cuando el resultado de aquel conflicto depende de múltiples factores a interpretar dinámicamente. Razonando de ese modo se corre el riesgo de considerar a los Estados Unidos como una realidad ya dada por completo, detenida, y se renuncia de tal modo a gravitar sobre ella. ¿Y por qué renunciar? ¿Y por qué leer de manera tan estática la realidad? No es utopía plantearse también este problema. Política es también esto, y sobre todo esto: lectura dinámica de lo real, iniciativa para gravitar sobre lo real. Es evaluación y lucha por un desplazamiento de fuerzas: también en los Estados Unidos.

Basta retornar con la memoria a los sucesos de la guerra vietnamita (pero no sólo a ésta) para ver de qué modo, en el curso de la guerra se fue modificando tanto la dislocación de las fuerzas internas en los Estados Unidos, como la política de los propios sectores dirigentes de los Estados Unidos. Y tal vez, si ya desde el inicio del conflicto ciertos aliados o interlocutores de los Estados Unidos hubiesen dado una interpretación menos "estática" de la orientación de la opinión pública norteamericana, esto habría estimulado y ayudado a fuerzas críticas también en el interior de ese país, habría pesado también sobre los dirigentes norteamericanos. La política necesita también de esta "fantasía", que no es andar por las nubes: mejor aún, debe introducirse más en la sustancia de la dinámica potencial de las fuerzas existentes. Pero para esto se requiere encarar la discusión sobre las políticas concretas. Y evitar esquemas sumarios, o directamente incomprensiones.

El profesor Severino, por ejemplo, nos objeta a nosotros, comunistas italianos, que nuestra política —la cual, a su entender, propone el desarme total— conlleva una peligrosa abolición de aquella "policía duumviral" que garantiza lo que llama el control "odioso" (pero que él, me parece, considera útil) de las dos superpotencias internacionales. Por el camino indicado por el PCI se llegaría, por lo tanto, al caos.

En realidad —respondo a Severino— hay aquí una cuestión de mérito que es previa: la política propuesta por el PCI no es la de desarme total. Nosotros también hemos propuesto una línea de reducción *gradual* y *balanceada* de los armamentos. Hemos excluido hasta la hipótesis de una reducción unilateral, y hemos insistido mucho sobre el equilibrio en la reducción. Nuestra propuesta se mueve, por lo tanto, en un horizonte completamente distinto, también porque jamás nos orientamos a reclamar la abolición de los ejércitos. Nosotros partimos de la realidad: de la actual existencia de grandes bloques geopolíticos, de sistemas de Estados, de una compleja trama de relaciones internacionales y de intereses nacionales; pero proponemos modificaciones, en mi opinión, de gran importancia, pero que colocamos dentro de la exigencia de un "orden" democrático y de un control democrático, con las motivaciones que arriba expuse.

¿Es justa o equivocada esta línea? Discutámoslo. Pero esta es la línea del PCI.

Me pregunto, además, si el camino del reconocimiento de los dos sistemas "imperiales", dentro de los cuales existen soberanías limitadas —que es la tesis sostenida por el profesor Miglio— resulta verdaderamente una expresión de realismo político. Y me digo: un camino tal, ¿qué garantiza?

Y aquí se me plantean problemas. Cuando se habla de

"sistemas imperiales" y de "soberanías limitadas", ¿a qué concreto tipo de soberanía y a qué límites se refiere? Veamos un ejemplo: dentro de estos sistemas imperiales, ¿quién decidirá sobre el "arma absoluta", es decir, sobre ese riesgo esencial del que hablaba el propio profesor Miglio? Porque si falta una respuesta sobre esto, francamente no logro ver las garantías y los espacios para las "soberanías limitadas".

Si en cambio se trata de ajustar cuentas con ese nudo decisivo, entonces es necesario que exista al menos una capacidad de lucha, de condicionamiento y de presión; y esto requiere una activación de fuerzas, o sea, sujetos concretos y formas determinadas de organización y de acción. En tal caso, debe medirse con cuestiones como las siguientes: crecimiento de una democracia de masas; formas e instrumentos de tutela de la autonomía e independencia de fuerzas nacionales; reanimación y construcción de un nuevo movimiento internacionalista; es decir, el tema suscitado justamente por Tronti en su réplica.

¿Una estrategia semejante es sólo un sueño vinculado a un futuro y sin capacidad de gravitar sobre el estado presente de las cosas? No lo creo. Por este camino podemos construir embriones de agregaciones sociales e internacionales nuevas; podemos imponer límites al uso de la guerra y plantear obstáculos fuertes a la preparación de una guerra total; podemos arrancar poderes aunque sea parciales, que desplazan las relaciones de fuerza.

Por consiguiente, ni una remoción idílica del conflicto de la escena del mundo y ni siquiera la reducción de la política a "juego"; sino lucha en la que las masas modifican las relaciones de fuerza no sólo a través del voto, sino con los poderes de intervención y de condicionamiento que realizan en la producción, en la organización de los saberes, en los aparatos estatales y públicos. En consecuencia, también construcción de *formas*, elección de terrenos y de instrumentos a través de los cuales hacer pesar las fuerzas del cambio. Política de paz no como utópica cancelación del momento de la fuerza, sino como mundo en el cual crece y puede crecer el protagonismo, el peso, el poder de grandes masas de productores conscientes, que encuentran en este protagonismo la palanca para la transformación social. Y en este protagonismo la afirmación de una garantía y de una lucha contra la reducción de la política a guerra, a guerra total.

¿Por qué apuntar en esta dirección? Por la antítesis que existe entre el camino de la guerra total y el crecimiento de las masas trabajadoras como productoras no alienadas: guerra total significa clausura de tal perspectiva. De otro modo, ¿sobre qué podrá fundarse nuestra esperanza en un nuevo orden? Yo no creo en el carácter resolutorio de técnicas y de poderes separados, o de carismas vistos en sí mismos. Todo esto —admitiendo que constituya una garantía— será siempre una garantía exterior a mí, sobre la cual yo no influiría: en tal caso, ni siquiera entiendo por qué debería venir a discutir aquí y afanarme en ello. Si en cambio estoy presente y entiendo esta discusión nuestra es sólo porque pienso que yo puedo influir sobre los sucesos del poder aunque sólo sea en un gramo; pero junto con otras fuerzas puedo influir bastante más que un gramo.

Política para mí es esto: yo y otros juntos; sujetos políticos y colectivos, no preconstituídos por alguna *providencia*, sino crecidos en el conflicto históricamente determinado presente en la sociedad. Fuera de esto, no sabría hacer política. Digo más: francamente, no veo por qué debería interesarme por la política.

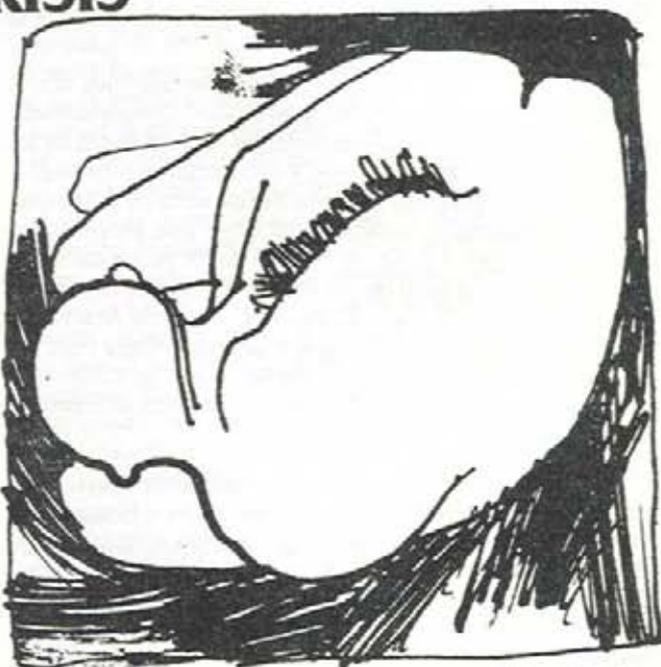
(Tomado de Pietro Ingrao, *Tradizione e progetto*, Bari, De Donato, 1982, pp. 101-116. Traducción del italiano de José Aricó.)

Oscar Terán

UNA POLEMICA POSTERGADA: LA CRISIS DEL MARXISMO

No es fácil comprender el sentido de las no siempre sutiles descalificaciones con que José Szabón,* en el último número de esta revista, me manifiesta su aprecio por el esfuerzo que realizo por abolir todo pensamiento transformador, e incluso todo pensamiento. Sobre todo porque, en estos tiempos no demasiado productivos para el marxismo, podría haber resultado bastante reconfortante, para quienes se adscriben a su teoría, observar el sitio indudable que en mi nota se le concedía, entre otros, a su "porfiado universo de discurso". Sin embargo, centrar la discusión en una respuesta que dejara a salvo el derecho de réplica de los narcisismos lastimados o de las buenas intenciones desatendidas sería tan ingenuo como escasamente estimulante. Es preferible tal vez —realizando la profecía de Szabón— "aprovechar la ocasión" para introducir algunas consideraciones sobre el tema de la crisis del marxismo, confiando en que el comienzo de su explicitación desanude pactos de lectura tan ominosos y permita al mismo tiempo ampliar los sujetos de su enunciación y los términos de un debate postergado.

Aunque en verdad debería hablarse de un debate doblemente postergado. En el plano internacional primero —como alguna vez se señaló—, porque el prestigio de la Unión Soviética al concluir la Segunda Guerra Mundial contribuyó a ofuscar el campo de visibilidad de las denuncias que, desde las más tempranas de los anarquistas y populistas rusos hasta las de algunos intelectuales como Gide y Koestler, deberían haber puesto seriamente en duda las ilusiones sobre el desarrollo de una palingenesis humanista a partir de la revolución bolchevique. Pero durante años en que la guerra fría escindía al mundo en dos bloques antagónicos, para no confundirse con las políticas imperialistas y macartistas fueron muchos los que se refugiaron en la *Realpolitik* de "las manos sucias" y confiaron en la regenerabilidad de esos regímenes socialistas que se aferraban al marxismo como al aroma ideológico que justificaba sus aspectos concentracionarios. Basta evocar las polémicas que tuvieron como eje



a Sartre y que se desplegaron en contraposición a Merleau-Ponty, Camus, Aron o Lefort, para recuperar un clima político-cultural que fue para algunos de nosotros fundacional, en la medida en que hubo una fracción de intelectuales de izquierda en la Argentina que advino al marxismo por la vía del existencialismo. Hay que releer *El fantasma de Stalin* para reencontrar todo el brillo discursivo puesto al servicio de una defensa hoy insostenible. "¿Se debe dar el nombre de socialismo —se preguntaba Sartre— a este monstruo ensangrentado que se destruye a sí mismo?" Y respondía: "Sí". Hasta era socialismo puro en su fase primitiva, no había otro excepto quizá entre las eternas Esencias de Platón, y había que elegir entre este socialismo o ninguno." El "paradigma Deutscher", al funcionar de allí en más como explicación del stalinismo, revestía a la "última instancia" con su ropaje más obscuro: la acumulación originaria a paso forzado como justificación del terror.

En verdad, nada de esto puede comprenderse si se prescinde del clima político de aquellos años y especialmente de la bella y engañosa década de los sesentas, que puso en escena uno de los más formidables movimientos de contestación antiburguesa y antiimperialista de la historia. La revolución cubana y su enorme influencia latinoamericana; el auge de las luchas anticoloniales y de liberación nacional; la brutal intervención norteamericana en Vietnam; las revueltas estu-

* José Szabón, "Una invitación al postmarxismo", *Punto de Vista*, Nº 19.

diantiles, juveniles, feministas y de las minorías oprimidas que conmovían el corazón de Occidente: todo ello parecía poner de manifiesto que por fin había llegado la hora de los ofendidos y humillados, la época del Gran Rechazo marcussiano. 1968 marca la cúspide y el inicio del descenso de la oleada contestataria. Las insuficiencias de la izquierda en el mayo francés ante la politización de lo social y la emergencia de los "nuevos sujetos sociales"; la invasión soviética a Checoslovaquia; la agudización del enfrentamiento de los dos grandes hermanos-enemigos del socialismo mundial; la invasión de Afganistán; la represión antiobrera en Polonia, y el despotismo que por doquier segregaban los regímenes del socialismo real evidenciaban clamorosamente que también este rey estaba desnudo. En el campo intelectual, un caso simbólico: el mismo día que Althusser —el hombre que alentó no pocas de las esperanzas en un renacimiento científico y revolucionario del marxismo— pronunciaba su tesis doctoral de Amiens, "Le Monde" publicaba una carta del filósofo checo Kosik donde denunciaba su encierro y el robo de sus manuscritos por parte del régimen socialista de su país.

Podrá decirse no obstante —se lo ha hecho— que la teoría de Marx puede ser tan poco acusada de responsabilidades con el Gulag como el cristianismo de la matanza de los hugonotes. Pero así como esa y otras masacres ejecutadas bajo la cruz y la espada royeron buena parte de la legitimidad del cristianismo, resulta difícil negar que las violencias practicadas sobre los cuerpos dentro de los países del socialismo real puedan dejar de arrojar efectos de sospecha sobre la propia teoría. "Es difícil sostener —escribía Aricó hace unos años en *Controversia*— que la fenomenología concreta de las sociedades posrevolucionarias, con sus acentuados rasgos autoritarios y burocráticos, no cuestiona directamente el pensamiento marxista."

De tal manera, una doctrina con elementos libertarios y antiestatistas debería explicarse por qué ha terminado por constituirse en la aureola ideológica de regímenes autocráticos; de qué modo las promesas que anunciaban el fin de la prehistoria han podido reforzar la historia de crímenes y tormentos de un siglo que no ha carecido precisamente de horrores; cómo el avance hacia una distribución más justa de la riqueza ha sido acompañado de nuevas y reprobables jerarquías; por qué la proyectada democracia de los trabajadores desembocó en la despolitización de las masas y en la negación de derechos sindicales elementales; el pasaje del reino de la necesidad al de la libertad, en el cercenamiento de libertades básicas; el internacionalismo proletario, en el derecho imperial de intervención armada en los territorios sojuzgados y en el enfrentamiento violento y sin principios entre países del mismo campo socialista.

No obstante, si todos esos elementos eran más que suficientes para legitimar la puesta en crisis del marxismo, el anacronismo argentino ha querido que la recibamos con el carácter de una polémica doblemente aplazada, puesto que era imposible tematizarla cuando el terrorismo de Estado se dedicaba a descuartizar los cuerpos de tantos marxistas junto con las doctrinas que los sustentaban. Empero, un relato que hoy exculpe lisa y llanamente la responsabilidad de la izquierda en nuestro país, arguyendo el salvajismo inconmensurablemente mayor de la barbarie militar, no haría más que contribuir a ese viaje tan argentino por los parajes de la amnesia. Tanto las versiones peronistas como de izquierda, tanto las estrategias insurreccionalistas como guerrilleras, tanto el obrerismo clasista como el purismo armado, estuvieron fuertemente animados de pulsiones jacobinas y autoritarias que se tradujeron en el desconocimiento de la

democracia como un valor sustantivo y en una escisión riesgosa entre la política y la moral. El mito de una revolución que reveló estar más en nuestras agendas imaginarias que en las de la sociedad argentina se articuló con el despotismo militar para producir así un resultado catastrófico. Fuimos entonces parte de una generación y de una tendencia que apostó con furor y que fue derrotada con crueldad. Y si el Olimpo, la Chaca, la Perla, son nombres siniestros que nos prohibirán para siempre cerrar los ojos ante los fascismos que nuestra sociedad albergaba sin admitirlo, sería igualmente ingenuo o de mala fe pretender que los saberes que tan erróneamente pretendían transformar esa misma sociedad salgan indemnes de esta crisis que a todos nos incluye. Por eso, si el marxismo fue para algunos de nosotros, durante años, un modo de decir "no", un hilo con el que se tejía la tela de nuestras rebeldías ante las injusticias sociales y un estado de cosas que nos resultaba intolerable, hoy, acosado por la práctica de Estados y partidos autoritarios que lo reclaman como su ideología oficial, y cuestionado por los funestos errores promovidos por el deseo de revolución en nuestro país, es preciso que ingrese en un arreglo de cuentas en donde nuestras responsabilidades difícilmente podrían exagerarse.

Esta crisis material es lo que ha detonado la crisis en la teoría, en la cual aquel acoso y este fracaso se imprimen como las experiencias cruciales que deben impugnar todo conjunto de hipótesis confrontables con la historia. Y si justamente tanto la historia del capitalismo como la de los socialismos reales se halla atravesada por una serie de elementos que mal podrían derivarse de la "última instancia", ¿cómo no habría de ser el entero edificio discursivo del marxismo el que ingresara en un agudo proceso de revisión? Sin duda, las célebres y multicitadas cartas engelsianas podrán aleriar contra todos los reduccionismos inmediatistas; sin duda, a lo largo de las últimas décadas no fueron pocos los marxistas que se defendieron de la mediocridad y el sectarismo —aquel que hacía hablar a algunos intelectuales comunistas de "la canalla neokantiana"—, postulando para ello desde una teoría de las mediaciones hasta las homologías estructuralistas de las autonomías regionales. Pero no sólo no existe ningún desarrollo teórico marxista que haya sido capaz de producir un conjunto coherente de proposiciones de carácter explicativo fundadas en semejantes hipótesis y destinadas a su implementación productiva en una teoría de las mentalidades, sino que quienes se dedican a semejantes investigaciones tienen que recurrir permanentemente a propuestas nacidas en territorios teóricos desarrollados al margen del marxismo. Parecería entonces que la remisión a la última instancia describe un movimiento tan inevitable como insuficiente para el análisis histórico-social, por lo cual lo que resulta fuertemente impugnado no es su validez limitada sino su tendencia monista. Al hacer de una teodicea una economía política, el marxismo condena con justicia la inversión hegeliana de lugares, pero no logra cuestionar la unicidad misma del lugar, y con ello la tierra prometida de la última instancia, en tanto regreso infinito hacia un origen, estaba condenada a revelarse como un paraíso eternamente prohibido.

Por todo ello, si en cien años el marxismo no ha podido demostrar su científicidad, si hay marxistas que proclaman sinceramente que los análisis de Lenin sobre el imperialismo son seguramente falsos y que nada menos que la teoría del valor-trabajo —sin la cual obviamente no pueden definirse ni las nociones de "explotación" ni de "capital"— constituye un "enigma" en el marco de la crítica de Sraffa, si no parece por ende necesario acudir a las exasperaciones de la *nouvelle philosophie* para dudar de la apodicticidad de sus pro-

puestas teóricas, ¿por qué no conformarse con ese papel de "entre otros" —connotado por el vocablo "posmarxismo"— que me parece imposible negarle a todo un conjunto de categorías acuñadas bajo el nombre de Marx? Dicho de otro modo: si las variables sistemáticas del marxismo están fuertemente comprometidas por el monismo de la última instancia así como por las ideas hegelianas de centralidad, de totalidad y de progreso dialéctico, y si al mismo tiempo resulta imprescindible acudir a algunas nociones del archiivo categorial de Marx, no puedo dar un paso más allá de la imagen del marxismo como caja de herramientas que, acudiendo a la metáfora wittgensteiniana sobre el lenguaje, alguna vez sugería. Puesto que si hubo tiempos en que nuestra voluntad de transformación se avenía bien con la imagen tranquilizante de un sistema teórico acotado aunque "abierto", hoy que la realidad —ese término abusivo— ha estallado descontruyendo bajo nuestros pies las viejas certezas tan tenazmente acumuladas, el desafío para la izquierda consiste en ver si al menos podrá ser contemporánea de su propio pasado. Aquella totalidad se ha visto desmembrada, y esos fragmentos requieren otro pensamiento, aunque a algunos esto les parezca un no-pensamiento.

Tampoco habría que lamentarse de que los temas que hablan de un marxismo en crisis y cuestionan al socialismo real surjan precisamente cuando el capitalismo ha ingresado hace ya diez años en una de las crisis más severas de su historia. Por el contrario, debemos preguntarnos más bien si la simultaneidad de aquellas crisis no apunta a núcleos más profundos, como si se estuviera asistiendo a rupturas que tienen su propio derrotero pero que podrían reconocer superficies de contacto en torno de proyectos civilizatorios análogos. ¿Y si la crisis del marxismo no fuera más que la modalidad de una crisis más global que abarcaría a la totalidad de la episteme occidental? En buena medida, nuestra cultura ha vivido de la realización de los momentos polares del enfrentamiento hegeliano del amo y el esclavo. Como se sabe, el triunfo corresponde al guerrero, que no retrocede ante el supremo temblor de la muerte, pero el esclavo garantiza la continuidad del proceso dialéctico al trabajar-negar la naturaleza. Ha llegado el momento de preguntarse hasta qué punto el predominio de las figuras del Trabajador y del Guerrero se hallan presentes en los cuerpos de los idearios que hoy se ofrecen tanto para la promo-

ción de la revolución como de la reacción en la ciudad de los hombres, hasta el extremo de posibilitar su comunicación con una ética feroz del productivismo o un aspecto terrorista de la política.

Son pocas las certezas reconfortantes —bien lo sé— que puedo sustentar en las líneas tan laboriosamente escritas que acaban de leerse, y con verdades amenazadas no puede construirse un hombre de reputación capaz de convocar adhesiones políticas, para lo cual —también se sabe— es preciso ostentar, además de residencia fija y trabajo estable, un carácter intransigente y opiniones inalterables. Mas a quienes se aferran con honestidad a la letra y al espíritu del marxismo he querido transmitirles la sospecha de que su doctrina no es la sal de la tierra ni los revolucionarios son un criterio de verdad, que cada quien tiene el antimarxismo que se merece y que, en vez de refutar con ira a quienes lo impugnan, más bien harían en meditar sobre las razones de aquella sospecha. Las circunstancias de que el reaganismo luzca ahora dispuesto a expandir a sangre y fuego su ley imperial y de que la arcaica estructura ideológica de considerables factores de poder tiendan en la Argentina a persistir en la satanización del marxismo no deben operar sin embargo en el sentido del clásico chantaje que invitaba a soslayar los horrores del Este para "no hacerle el juego al enemigo" de Occidente. Por el contrario, las crisis del marxismo y del socialismo real deberían urgir la imaginabilidad de un socialismo pluralista también en la teoría. Sin abandonar la premisa central de que la desigualdad económica es una iniquidad entre los hombres, la irreductible materialidad de poderes, deseos y saberes a veces azarosos quizás concluyan por hacerle aceptar el carácter de irremisible "invención democrática" de su propuesta, asumiendo el vértigo que acompaña a todos los proyectos "demasiados humanos" que no pueden apelar a una fundación jurnaturalista: "Estoy aterrado —escribía Saint-Exupéry— ante las dificultades que presenta el intento de derivar la autoridad de otra cosa que no sea Dios". Porque aun si no hubiera "hechos" sino solamente interpretaciones y perspectivas, ningún metalenguaje omnicompreensivo y si una pluralidad de lenguas y verdades, una tarea de la tolerancia debería consistir en la elaboración de diccionarios que permitieran circular de uno a otro universo de discurso, hasta chocar con la absoluta intraducibilidad de lo Otro.

HISPANETICA

Saúl Sosnowski
5 PUEBLO COURT
GAITHERSBURGH,
MD. 20878 - U. S. A.

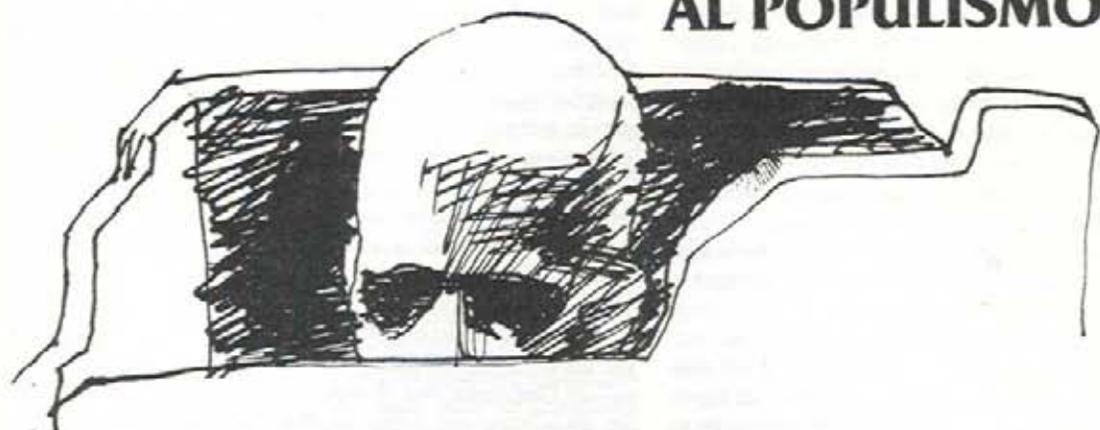
TARIFAS DE SUSCRIPCIONES

Bibliotecas e instituciones: US\$ 21.00
Suscripciones individuales: US\$ 15.00
Patrocinadores: US\$ 30.00
(Excepción: Año I, nos. 1-2-3 US\$ 25.00)

Libros de Ediciones Hispaneteca

- María Luisa Bastos, *Borges ante la crítica argentina: 1923 - 1960*, 356 p., US\$ 8.00
Hernán Vidal, *Literatura hispanoamericana e ideología liberal: Surgimiento y crisis*, 120 p., US\$ 4.00
Saúl Sosnowski, *Borges y la Cábala: La búsqueda del Verbo*, 120 p., US\$ 3.50
Oscar Hahn, *Arte de morir (poemas)*, 186 p., US\$ 5.00
Rose S. Minc, editor, *Latin American Fiction Today: a Symposium*, 198 p., US\$ 9.95
Beatriz Pastor, *Roberto Arlt y la rebelión alienada*, 120 p., US\$ 7.95
Rose S. Minc, editor, *Literature and Popular Culture in the Hispanic World: A Symposium*, 112 p., US\$ 11.95
Emilio Bejel y Marie Panico, *Huellas/Footprints*, 124 p., US\$ 6.50
Elizabeth Garrels, *Mariátegui y la Argentina: un caso de lentes ajenos*
Isabel Alvarez Borland, *Discontinuidad y ruptura en Guillermo Cabrera Infante*

LA IZQUIERDA ANTE LA CULTURA: DEL DOGMATISMO AL POPULISMO



Introducción casi autobiográfica

Un intelectual del Partido Comunista argentino, Héctor P. Agosti, afirmaba en 1956: "El pueblo no forja una cultura por sí mismo, porque carece de instrumentación adecuada; son los intelectuales que representan al pueblo los encargados de fraguar la nueva cultura".¹ Y, preguntándose por la "tradición progresista" en la cultura argentina, se respondía: "Es todo cuanto está enderezado a prolongar la línea de la tradición de Mayo, es decir, la línea de la revolución burguesa, es decir, la línea que a su debido tiempo procuró la aceleración del desarrollo capitalista en la Argentina [...] Si algo nos enseña el materialismo histórico es precisamente que los hechos del pasado deben ser estudiados desde el ángulo en que se desarrollaron los acontecimientos históricos y no según nuestros datos actuales. Podemos discutir los métodos de Rivadavia; no podemos discutir, en cambio, que él representa el punto de partida de una conciencia nacional burguesa que pretende acabar con los remanentes económicos y jurídicos del feudalismo. Podemos discutir los métodos de Sarmiento o disenter en aspectos de su gestión que aparecen como contradictorios; no podemos discutir que la totalidad de su obra representa la toma de conciencia de una burguesía que necesita terminar con la dispersión semifeudal de los pequeños mercados no centralizados, tan audaz asimismo, y tan coherente, en la totalidad de su obra que él incorpora a Darwin, alienta a Muñiz y descubre a Ameghino, con lo cual certifica la unidad interior de aquella conciencia".

No es exagerado imaginar, dentro del campo de la izquierda por esos años, un acuerdo relativamente amplio, aunque quizás menos enfático, sobre los puntos planteados por Agosti, si se exceptúa el grupo que se nucleó alrededor de la revista *Contorno* (y que luego, en gran parte, confluyó en el movimiento de liberación nacional, fundado por Ismael Viñas) o las condensaciones nacional-trotskyistas provocadas por Jorge Abelardo Ramos. Por lo menos hasta comienzos de la década del sesenta esto funcionó así, con este haz de presupuestos ideológicos: en primer lugar, que existe sólo una línea de desarrollo histórico y, en consecuencia, sólo una línea de creación cultural, algo que comenzó más o menos alrededor de 1810, que se vio interrumpido por las luchas desencadenadas por los remanentes feudales de la so-

ciudad argentina (*id est*, los caudillos), que luego encontró obstáculos en su camino (*id est*, los terratenientes y, para algunas versiones, después de 1875, el imperialismo) pero que se va abriendo paso trabajosa y sostenidamente, cada vez que esta burguesía se encuentra, en alguna esquina de la historia, con su conciencia de clase y, por ello, con el programa que debe realizar. En segundo lugar, que los sectores populares son únicamente receptores culturales, atados a las necesidades de la vida y del trabajo y, en consecuencia, incapaces de producir una cultura. Concebidos como un huteo que es necesario colmar de bienes y discursos, se vuelven activos sólo cuando la imantación de los intelectuales hace vibrar su campo. Esta concepción ordenada de la historia organiza también la evolución de la cultura, que se piensa articulándose siempre en dos líneas: la de aquellos intelectuales que, de algún modo, percibieron el camino del progreso histórico, y la de quienes, por elitismo, esteticismo o un cosmopolitismo exagerado se mantuvieron alejados de él. En el primer escuadrón figuran todos los escritores cuya biografía no casualmente escribió otro intelectual cercano al Partido Comunista, Raúl Larra: Payró, Roberto Arlt, Barletta, presiden un modesto olimpo de izquierda; en el segundo, Lugones, la revista *Sur* y, decididamente, Borges.

Halperin afirma con razón que "la búsqueda de secretas líneas de continuidad, que una vez puestas de manifiesto sirven de clave para entender el curso hasta entonces desconcertante del proceso histórico argentino, no es sin duda una innovación del revisionismo".² En el caso de los revisionistas, estas claves son el pivote de una visión conspirativa de la historia. En el de la izquierda que representa Agosti (y que en la década del cincuenta era mucho más amplia que el espacio de influencia del Partido Comunista), las líneas de continuidad son las clases sociales mismas, que es preciso encontrar aun en los momentos en que aparecen más fragmentadas o cuando todavía no han dado sus primeros pasos en el proscenio argentino. Esta visión "evolucionista" de la historia y de la cultura argentinas funcionó catequísticamente no sólo en el interior del Partido Comunista, donde tomó las figuraciones más dogmáticas, sino en un espacio más amplio que sólo a comienzos de los sesenta comienza a disgregarse.

Podrían señalarse algunos de los factores fundamentales de este proceso de disolución del dogmatismo. Diría, en primer lugar, una nueva lectura del peronismo de la que son responsables Ramos, Masotta, entre algunos otros. Un texto pionero, al respecto, es *Orden y progreso* de Ismael Viñas, escrito en 1958 y publicado en *Contorno* en 1959: "No parece descabellado sostener, escribe Viñas, que el peronismo fue —y es— un fenómeno social muy complejo también; mucho más complejo, por cierto [que el propio Perón como individuo]. Es por lo pronto ya un error hablar de ideología fascista al referirse al peronismo, aun en sus primeras etapas o en sus orígenes. Si bien es cierto que en ellos predomina la impronta del nacionalismo, ni éste era —o era ya— fascismo, si usamos los términos con alguna propiedad, ni solamente el nacionalismo concurrió a la formación de la ideología del primer peronismo".³ La adopción de una perspectiva más articulada frente al peronismo, que superara la caracterización hecha por el Partido Comunista y por los socialistas, es condición para que la izquierda pueda leer de otro modo el proceso cultural argentino.

Los ensayos de David Viñas, Noé Jitrik y Adolfo Prieto⁴ sobre literatura argentina ya no muestran casi ningún entusiasmo en ordenarla según líneas maestras, sino que, trabajando sobre Sarmiento, Mansilla, las vanguardias o Marchal, prestan atención a los cruces (vanguardismo y criollismo, por ejemplo), a las contradicciones y a los deslizamientos, negándose a cortar limpiamente la cultura argentina ya sea por el filo de las clases sociales como por el de las hipótesis de Nación y anti Nación. Por otra parte, se introducen nuevas formas de considerar la cultura, desde la perspectiva de los procesos de profesionalización del intelectual, desde la perspectiva del público, desde la incorporación de textos difíciles y marginales. El dogmatismo de la escolástica comunista y el liberalismo de izquierda socialista se resquebrajan profundamente (las condiciones políticas internacionales de este agrietamiento están en la revolución cubana, en los procesos de liberación nacional del tercer mundo y, algo más tarde, en la revolución china) porque una nueva reflexión cultural procesa influencias europeas (Sartre, Blanchot, Goldmann) al mismo tiempo que rechaza los balances fáciles tanto del pasado argentino como de la problemática contemporánea. En este sentido, es sintomático que varios de estos ensayistas elijan hablar de Martínez Estrada, ajustar cuentas con un escritor que tanto en su lectura de *Martin Fierro* como en su filosofía de la Argentina había tratado de evitar las versiones canónicas del liberalismo, del nacionalismo y de la izquierda, aunque el éxito no lo acompañara en esta empresa de manera invariable.

El dogmatismo histórico-cultural de izquierda se convierte en un elemento arcaico del campo intelectual. Tal como había sido formulado en las décadas del cuarenta y el cincuenta sobrevive en los márgenes, sometido al doble embate de los intelectuales de la "nueva izquierda" y, desde otro ángulo, de un nuevo discurso sobre la Argentina producido por peronistas y filoperonistas,⁵ quienes a una perspectiva antiliberal, que hasta entonces había sido patrimonio del nacionalismo recalcitrante (por ejemplo de Ramón Doll) la integran con incrustaciones de marxismo, teoría de la dependencia, en sus variables "científicas" o "salvajes", y populismo.

Algunos de los textos fundadores de esta última perspectiva provienen de fines de la década del cincuenta. Pero podría decirse que encuentran sus lectores y las mejores condiciones para implantar una hegemonía en los años posteriores a 1966. Del deshielo del dogmatismo de izquierda, surge un nuevo sentido común: el populismo cultural, que no sólo refuta con toda justicia la versión que de la cultura sintetizaba Agosti en la cita que he copiado al comienzo de estas notas, sino que también proporciona una imagen de la Argentina, como nación todavía *in potentia*, acosada por enemigos externos que conspiran contra su realización cultural, económica y política. El carácter periférico de la Argentina respecto de Europa y Estados Unidos es descripto,

en el plano de la cultura, mediante nociones como las de colonialismo ideológico y penetración cultural. Si, finalmente, habían ido perdiendo nitidez las disciplinas clases sociales que iban realizando no menos disciplinadamente sus tareas, hasta donde los obstáculos puestos por los terratenientes se lo permitían, una Argentina semicolonial, poblada en algunas versiones por sectores populares revolucionarios, en otras por masas que habían encontrado su identidad nacional en el peronismo, tomaba el lugar que el mito liberal de izquierda había dejado vacío. Tanto el nuevo peronismo como sectores de la izquierda no tradicional compartieron las incitaciones teóricas de Fanon, de Mao en el foro de Yenán y de un Gramsci leído en *populiste*. El proceso de conversión al peronismo de importantes sectores de las capas medias y de los intelectuales le da a este giro al nacionalismo un ruidoso carácter de masas a comienzos de la década del setenta. Finalmente, parecía, habíamos aferrado lo que la izquierda tradicional había mantenido escindido: Nación y pueblo.⁶ Los efectos sobre el campo cultural fueron enormes y, en mi opinión, se proyectan hasta hoy.

¿Una Argentina semicolonial?

Es sorprendente la tenacidad de algunas imágenes de la Argentina generadas en el marco de esta ideología cultural. Jorge Abelardo Ramos publicó en 1954 un libelo marxista-nacionalista, *Crisis y resurrección de la literatura argentina* cuyas tesis han penetrado profundamente la ideología cultural de amplios sectores de la izquierda "nacionalista", aunque esos mismos sectores no vacilarían en considerar a Ramos un aventurero político. La difusión de esas tesis (que, en *Contorno* fueron brillantemente discutidas por Ramón Alcalde)⁷ puede ser explicada por razones que no son únicamente políticas. Junto a *Imperialismo y cultura* (1957) de Hernández Arregui, enunciaron un elenco de "verdades fundamentales", proponiendo, al mismo tiempo, una topología cultural caracterizada por la engañosa evidencia de lo simple. El imperialismo, afirma Ramos, ha trabajado para taponar toda aparición de una conciencia nacional en la Argentina; como nuestro país no es una colonia (Ramos cita a Kenya) sino una semicolonía, este objetivo imperial se logra sometiendo a las elites nativas, muy especialmente a la pequeño-burguesía universitaria con ansias de progreso y dispuesta a pactar con el diablo. Estas elites nativas se constituyen en la veneración de lo europeo, proceso "arísimo" que Ramos, siguiendo a Spranger, denomina "colonización pedagógica": "el conjunto de nuestra *intelligentsia* fue dirigida desde el extranjero", y "la juventud universitaria, en particular, se ha asimilado los peores rasgos de una cultura antinacional por excelencia".⁸ El opúsculo de Ramos contiene dos largas críticas a Borges y Martínez Estrada, paradigmas de lo que él denomina "intelectuales cipayos", torpe adjetivación de prosapia nacionalista que en los años siguientes tendrá fortuna también entre los círculos de izquierda: "Nada genuinamente nacional, concluye, o, por supuesto, revolucionario habrá de nacer de esta casta poliglota".

En 1961, Ramos polemiza con Ernesto Sabato:⁹ el carácter semicolonial de la Argentina se le presenta como una evidencia indiscutible, cuya demostración se realiza recordando el poliglotismo del '80, la afición de los *dandys* por las camisas inglesas y su correlativa admiración por las instituciones anglosajonas. Todo este *pot-pourri*, que en tanto libelo nacionalista aparece brillantemente escrito para la polémica, se convierte a lo largo de los años (y con los recursos aportados por Hernández Arregui, primero, y por los jóvenes de comienzos de los setenta después) en un sentido común que comparten no sólo los intelectuales populistas sino también nutridas franjas de izquierda. Las evidencias de este sentido común (conspiración imperialista para impedir la afirmación de una identidad nacional, con la complicidad de una intelectualidad cosmopolita e incapaz de pensar y pensarse desde nuestra realidad semicolonial)

cristalizan una espontaneidad ideológica que, en algunas circunstancias, alcanza dimensiones que superan los límites de la izquierda.

Tanto la izquierda democrática como la autoritaria comparten este sentimiento común nacionalista, que en ocasiones puede exacerbarse en xenofobia. Las invocaciones a la identidad cultural nacional, y a una verdadera cultura nacional que residiría en las provincias pospuestas por la megalópolis portuaria expresan sentimientos sociales obsesivos por la imagen de un cerco imperialista empeñado en fragmentar una unidad cultural nacional que aparece como el desiderátum.

La difusión de este sistema de ideas ha alcanzado hoy incluso al partido radical, en sus vertientes culturales más modernas, en las que ciertamente, se integran contingentes importantes del progresismo. La extensión de esta imagen de la Argentina puede probarse también en sus versiones historiográficas para las masas. En *La república perdida*, la Argentina es mencionada reiteradamente como una factoría y cada vez que se presenta un golpe de estado, entre sus objetivos está el de volver a convertir a nuestro país en factoría.¹⁰ Yo quisiera subrayar la importancia que tiene el uso de esta palabra: ciertas fórmulas cuando, por las razones que sean, encuentran su destinatario social, se convierten en núcleos productores o difusores de ideologías colectivas, sentimientos y sistemas de identificación. Esta Argentina cercada por las potencias imperialistas, esta Argentina asiaticada, cuyo proceso histórico (el ciclo de los golpes de estado a partir de 1930) es una escenificación de la que son responsables, entre bambalinas, la Sociedad Rural y las potencias extranjeras, se exaspera en el montaje de imágenes de *La república perdida*, donde a un militar entrando en la casa de gobierno sucede la cabeza de un toro en la exposición de Palermo: la fuerza y la reiteración con que se unen estas imágenes, es adecuada, desde el punto de vista de la narración de la historia, a la tesis del país constantemente amenazado a resignar su orgullo nacional y ser para siempre un productor de materias primas codiciadas por el resto del mundo. Porque ¿qué otra cosa es una factoría?

No he escuchado ni leído una crítica a esta historiografía que provenga de la izquierda partidaria argentina.¹¹ Es probable que compartan con *La república perdida* la afición a concebir una política de masas en los términos de una movilización en Plaza de Mayo (quedando como punto de discusión no la forma de esta politización, sino cuál es el gobierno o programa que se plesbicita asistiendo a la plaza). También aquí hay una noción de pueblo, dotado de una identidad no problematizada desde el punto de vista político-cultural, que es necesario preservar en su unidad y su

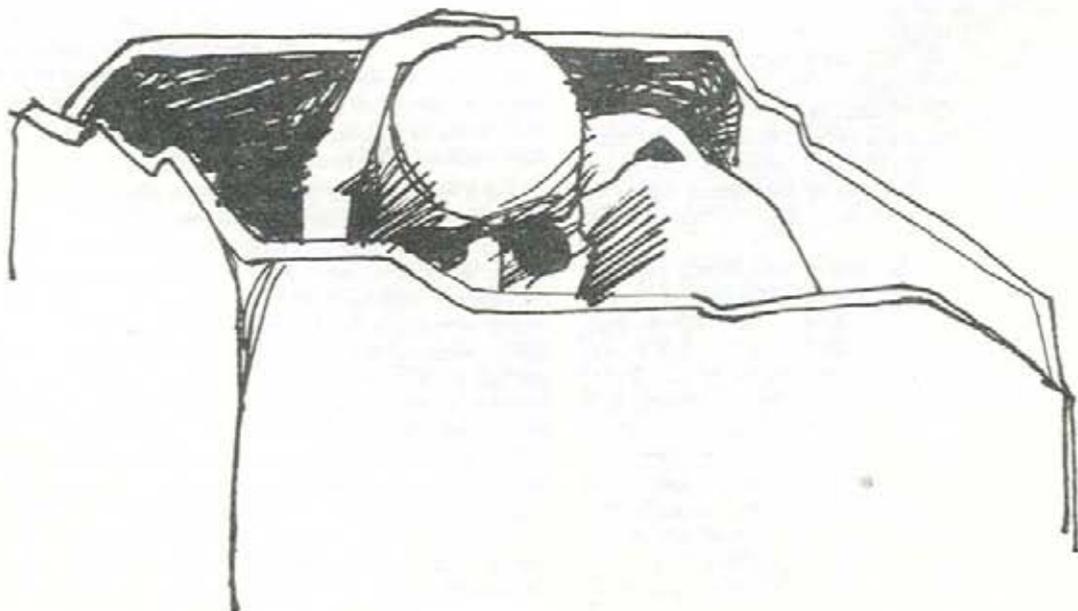
continuidad histórica: de algún modo, la izquierda se ha hecho, también ella, populista, generalizando un sistema de valores culturales que, hace treinta años, parecía patrimonio del nacionalismo o del peronismo.

Una imagen de pueblo que encuentra sus traducciones estético-ideológicas: pienso en *No habrá más penas ni olvido*. El aviador que con su avioneta de fumigar campos encara como un héroe solitario a los matones que invaden el pueblo, es un rústico de aldea, alguien que no comprende demasiado ni lo que está pasando, ni las razones que animan a uno y otro bando, pero que, con generosidad espontánea, por lealtades personales e instintivo desagrado ante la violencia autoritaria, se convierte en el kamikaze heroico de la novela de Soriano y la película de Olivera. Aquí tenemos una figura semántica: el del simple que no se equivoca, el del marginal que es inconsciente portador de una verdad de los sentimientos. Martín Fierro filosofando sobre su condición en el mundo de la frontera discurre como un personaje de Shakespeare.

Intuimos que la Argentina no se agota en estas versiones ni en sus correspondientes figuras semánticas. Y sin embargo ellas son las que ocupan un espacio importante y, en ocasiones, monopolizan el discurso. Se nos precave constantemente de los peligros que acecharían a nuestra cultura si olvidamos nuestras raíces nacionales: allí hay un diamante que los cosmopolitas pueden pulverizar. La izquierda partidaria y la ancha franja de izquierda independiente, las diversas variantes del socialismo, las líneas diferentes que confluyen bajo la denominación del Partido Intransigente, alertan en sus programas y en sus intervenciones sobre la necesidad de resguardar, promover, imponer y desarrollar nuestra identidad cultural nacional, que, en estos discursos, funciona como un dato que no es necesario demostrar ni describir: echa sobre la balanza el peso de las evidencias del sentido común colectivo.

Una ideología se transforma en hegemónica cuando logra integrar segmentos de otras ideologías, cuando logra dar el tono general de una época. En este sentido, en el transcurso de la primera paulatina y luego rápida desintegración del dogmatismo de izquierda, los temas y mitos nacional-populistas constituyeron un eficaz discurso de reemplazo para una izquierda que vivía con mala conciencia su pasado antiperonista. El tema de la identidad nacional que se realiza en la cultura se volvió una idea matriz, una especie de módulo desde donde pensar la Argentina. No era la primera vez que esto sucedía en nuestra historia,¹² pero sí es nueva la intensidad con que afectó a la izquierda.

En este "clima de ideas", la identidad nacional se encarna en el pueblo, sobre todo en sectores populares, margina-



les, provinciales a los que el cosmopolitismo expropió el derecho a la producción y circulación de su cultura. Buenos Aires y, en general, las grandes ciudades, son percibidas como una Babilonia que reproduce valores e ideas que, de no ser rigurosamente controlados, pueden afectar seriamente nuestras posibilidades de realización como nación. Se habla y se escribe del deterioro o la ausencia de "espíritu nacional", en un país que no vaciló en apoyar casi unánimemente la aventura militar en Malvinas pilotada por el gobierno más reaccionario que había conocido en este siglo. La izquierda partidaria fue de los sectores más entusiastas: finalmente nos habíamos puesto de pie. Y quisiera pasar por alto el belicismo antichileno, cargado de elementos racistas, que atravesó a la Argentina a comienzos de 1979.

Suelo preguntarme ¿de qué Argentina se habla, cuando el tema es la cultura nacional y popular? Yo pienso en un país cuya cultura popular urbana produjo letristas y músicos de tango relativamente sofisticados, que escribían para un público entendido y exigente; en un país que, hacia 1930, ya había logrado montar una industria cultural que incluía no sólo publicaciones periódicas que circulaban en decenas de miles semanalmente y se vendían en provincias, un movimiento editorial cuya vitalidad y penetración en sectores populares se complementa con una red urbana de bibliotecas populares, instituciones culturales barriales y sociedades de fomento.¹³ En ciudades donde ya en 1920 se había despertado la pasión por el cine, donde había un público para el teatro nacional y para Pirandello, donde las emisiones comerciales de radio estaban buscando nuevas formas de la cultura popular, como el radioteatro. Quiero decir: un país con una trama cultural densa, con productores y empresarios de la cultura que incorporan nuevas tecnologías, con un público medio y popular amplio y predominantemente alfabetizado, cuyos diferentes sectores habían contribuido al éxito primero del folletín, luego de las publicaciones semanales de ficción y de las grandes editoriales de izquierda, como Claridad en los años veinte y treinta, de EUDEBA que en la década del sesenta vendió, en puestos callejeros de toda la república, centenares de miles de libros de autores argentinos. Esos mismos autores de la literatura "cultura" que reflexionan casi obsesivamente sobre nuestro carácter como nación.

Me pregunto, entonces, si el tema de la identidad cultural puede ser razonado sobre el argumento sencillo de: Buenos Aires ciudad puerto, sede de intelectuales más sensibles a las novedades europeas que a la cultura del pueblo, Babilonia que, en el goce de una cultura sofisticada y cosmopolita pierde de vista los valores de las culturas regionales y populares. Yo creo que no se puede razonar con ese argumento, ni ignorar que está tan lleno de buenas intenciones como de malentendidos.¹⁴

No se puede pasar por alto los procesos de imposición y de subordinación de una cultura a otra: la Argentina del siglo XIX fue escenario de este drama, y la homogeneización nacional del inmigrante y sus hijos fue una de las tareas que ocupó tanto a intelectuales como a la élite gobernante a comienzos de este siglo. Estamos atentos a las voces, a los documentos, a las obras en las que se puede escuchar o leer subculturas desaparecidas o marginales, de carácter residual en la sociedad argentina de estos años. Estas voces son parte de la trama cultural argentina y una política cultural deberá garantizar el derecho a su existencia, asegurando sus bases materiales de producción y difusión. Pero las culturas populares (y el plural me parece decisivo) son también culturas modernas y urbanas, fenómenos de nuevo tipo, vinculados a la existencia de minorías juveniles, sexuales, estéticas cuya diversidad e incluso cuyos conflictos con otras modalidades del mundo popular forman parte de la dinámica cultural considerada globalmente.

Me resisto a pensar la cultura argentina como una empresa de homogeneización realizada en nombre de la identidad nacional, de la clase obrera o del pueblo (según sean las

perspectivas políticas que la izquierda adopte sobre el asunto). Tampoco me parece fiel a los hechos pensar la historia de esta cultura como una batalla interminable en la que se enfrentaron contingentes nacionales y antinacionales, como fue inexacto pensar este proceso en tanto contraposición simple de una línea "progresiva" y otra reaccionaria. Finalmente, la tentación que acecha a la izquierda es también la de un paternalismo misional, que la impulsa a salvar a los sectores populares de los peligros de la cultura "alta" y cosmopolita y, en nombre del respeto debido a las culturas regionales, campesinas o folk, a celebrar panglosianamente lo que puede haber sido resultado de la desigualdad, la injusticia y la privación.

Notas

¹ H. P. Agosti, *Para una política de la cultura*, Buenos Aires, Ediciones Medio Siglo, 1969. Citamos pp. 29 y 40-1, del Informe a la Primera Reunión Nacional de Intelectuales Comunistas, realizada en 1956, y publicado con el título "Los problemas de la cultura argentina y la posición ideológica de los intelectuales comunistas".

² Tulio Halperin Donghi, *El revisionismo histórico argentino*, Buenos Aires, Siglo XXI, pag. 83.

³ Ismael Viñas, *Orden y progreso (La era del frondizismo)*, Buenos Aires, Palestra, 1960, pag. 12.

⁴ Sobre todo: *Literatura argentina y realidad política*, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1964; *Estudios de literatura argentina* de Adolfo Prieto, Buenos Aires, Galerna, 1970, que agrupa textos publicados entre 1959 y 1966; *Ensayos y estudios de literatura argentina*, de Noé Jitrik, Buenos Aires, Galerna, 1970, con ensayos publicados entre 1962 y 1968. A ellos debe agregarse los textos de Masotta sobre Sur y Roberto Arlt.

⁵ A los ensayos ideológico-culturales de Hernández Arregui y a los histórico-políticos de Rodolfo Puiggrós (dos peronistas que al mismo tiempo se reivindicaban marxistas), debe agregarse, a partir de 1971, la labor publicística de revistas como *Antropología del Tercer Mundo* y *Envido*.

⁶ Sobre esta escisión (cuestión nacional/cuestión democrática), en este siglo y en el espacio de la izquierda, véase: J. C. Portantiero, "Nación y democracia en la Argentina del 900", en *Punto de vista*, N° 14, 1982.

⁷ Noé Jitrik continúa esta discusión en el final de su artículo: "Bipolaridad en la historia de la literatura argentina", *op. cit.*, pag. 237.

⁸ J. A. Ramos, *Crisis y resurrección de la literatura argentina*, publicado en 1954; reeditado en *El marxismo de Indias*, Barcelona, Planeta, 1973. Las citas son de la pag. 89 y 132 de esta última edición.

⁹ Sobre la cuestión literatura y lengua nacional, y arte y cultura popular, son interesantes y sensatos los ensayos de Sabato publicados en *La cultura en la encrucijada nacional* (tercera edición, Buenos Aires, Sudamericana, 1976).

¹⁰ El discurso histórico de la película es sumario y parece no estar afectado por la historiografía más moderna. Lo que se dice, por ejemplo, sobre los frigoríficos ingleses de 1945, inexacto, podría haber sido corregido mediante la consulta de un libro al alcance del público argentino, como es el de Peter Smith, *Carné y política en la Argentina*, Paidós, 1968.

¹¹ Cuando pienso en una crítica, no me refiero a disidencias tan vacías como agregar más lucha de clases a una versión de la historia argentina, sino a cuestionar la descripción de un país permanentemente asaltado por los estancieros y los ingleses.

¹² Véase: Carlos Altamirano, "Algunas notas sobre nuestra cultura", en *Punto de vista*, número 18, 1983.

¹³ Al respecto son particularmente interesantes las perspectivas abiertas por el PEHESA, y sus investigaciones en curso. Véase: "La cultura de los sectores populares", en *Punto de vista*, número 18, 1983.

¹⁴ Algunas de las actuales propuestas de la Secretaría Nacional de Cultura, así como el discurso de su titular, se inscriben en el registro que estamos objetando.

Néstor García Canclini

¿DE QUE ESTAMOS HABLANDO CUANDO HABLAMOS DE LO POPULAR?



Queremos analizar los paradigmas de lo popular más influyentes en las ciencias sociales y en las políticas culturales de América Latina. Vamos a examinarlos, dentro de la brevedad que requiere este texto, junto con las condiciones sociales y políticas que engendraron cada experiencia de lo popular y las maneras de estudiarla.

Partamos de esta pregunta: ¿por qué surge con tanta vehemencia en los últimos años la preocupación por las culturas populares? Encontramos tres tipos de causas. Ante todo, *socioeconómicas*: la industrialización y urbanización aceleradas desde la década del cuarenta, con las consiguientes migraciones masivas y creación de "villas miseria" en los grandes centros urbanos; la expansión de los mercados económico y cultural, la incorporación de nuevos sectores populares al consumo y la complejización de los conflictos entre clases en el campo, en la ciudad, y entre ambos.

En segundo término, factores *políticos*. Desde la perspectiva del Estado, se busca conocer las estructuras culturales de los grupos emergentes o migrantes para entender sus movimientos sociales y renovar el consenso en medio de los cambios. En las organizaciones políticas, el interés por este tema surge recientemente cuando movimientos populistas y marxistas reconocen entre las causas de sus derrotas las falencias de concepciones clientelistas o economicistas sobre el desenvolvimiento ideológico de las masas. También procede de otros fracasos: algunos por la desilusión del foquismo guerrillero, otros al agotarse su idealización del proletariado como única clase revolucionaria, se interrogan por el comportamiento de todos los sectores, por las necesidades no políticas que los movilizan políticamente.

Por último, al desmoronarse los paradigmas economicistas en las *ciencias sociales*, se ha hecho visible que la crisis económica del capitalismo y la crisis del Estado se vinculan con una crisis ideológico-cultural. Hoy entendemos esta triple conmoción, al modo de Gramsci, como una crisis de hegemonía, y sabemos que no basta analizar las estructuras globales de la producción y reproducción social para explicar y modificar procesos que se desarrollan, con una lógica específica, en la vida cotidiana de las clases subalternas. Aquí la pregunta pertinente no es por qué ahora las ciencias sociales se ocupan de este tema, sino por qué recién ahora.

Las concepciones políticas de lo popular

1. Hay una concepción *biológico-telúrica* de lo popular, ¹ que surgió como ideología orgánica de los Estados oligárquicos y sobrevive en movimientos nacionalistas de derecha. Define a la nación como un conjunto de individuos unidos por lazos naturales —el espacio geográfico, la raza— e irracionales —el amor a una misma tierra, la religión—, sin tomar en cuenta las diferencias sociales entre los de cada nación. Aunque desprecia los criterios históricos para definir lo nacional y se apoya en componentes raciales, en realidad este nacionalismo consagra *un modo* de relacionar la naturaleza con la historia: el orden social impuesto, en una etapa de bajo desarrollo de las fuerzas productivas, por los latifundistas y la Iglesia. Su rechazo de la historia es, en verdad, un recurso para apuntalar un período histórico particular, el que se derrumba ante la industrialización y la urbanización, esa herencia difícil de reacomodar en medio de conflictos protagonizados por nuevas fuerzas sociales. Sus meditaciones metafísicas sobre "el Ser nacional" buscan preservar en el plano simbólico la identificación de los intereses nacionales con los de los patricios y las grandes familias, disimulan bajo interpretaciones aristocráti-

cas del pasado la explotación con que la oligarquía obtuvo sus privilegios, bajo el respeto a los orígenes la sumisión al orden que los benefició. La dinámica histórica, que ha ido constituyendo el concepto —y el sentimiento— de nación, es diluida en “la tradición”. Se olvidan los conflictos en medio de los cuales se formaron las tradiciones nacionales o se los narra legendariamente, como simples trámites arcaicos para configurar instituciones y relaciones sociales que garantizarían de una vez para siempre la esencia de la Nación: la Iglesia, el Ejército, la familia, la propiedad.

Este discurso nacionalista, explicable como reacción ideológica de autodefensa en estancieros cultos y escritores de provincia, persiste todavía dentro de movimientos populares. En la Argentina —quizá donde tuvo mayor difusión y éxito político— fue elaborado originariamente por figuras como Leopoldo Lugones y Julio Irazusta, pero la derecha peronista retomó en años recientes los principales temas de ese nacionalismo arcaizante, su estilo metafísico de explorar la identidad, la certeza de que los problemas del país se resolverán mediante alianzas entre las instituciones que guardan la herencia: el Ejército, la Iglesia y el pueblo, entendido como una fuerza mística y telúrica.

Si bien la oligarquía aristocrática ha sido la principal portadora de este nacionalismo, muchos de sus rasgos son resumidos por corrientes populistas e indigenistas que asignan a una versión idealizada del pueblo el núcleo del Ser Nacional. Su política cultural consiste sobre todo en la promoción del folclore, concebido como archivo osificado y apolítico. Este folclore se constituye a veces en torno de un paquete de esencias prehispánicas, otras mezclando características indígenas con algunas formadas en la colonia o en las gestas de la independencia, en otros casos convirtiendo en matriz ahistórica ciertos rasgos que distinguirían nuestra personalidad nacional de lo otro: lo foráneo, lo imperialista. Ya sea como folclore rural o urbano, tales tendencias coinciden al pretender encontrar la cultura nacional ya lista en algún origen quimérico de nuestro ser, en la tierra, en la sangre o en “virtudes” del pasado desprendidas de los procesos sociales que las engendraron y las siguieron transformando.

En países como la Argentina y el Uruguay, formados en parte mediante la sustitución de los pueblos indígenas por una mezcla heterogénea de inmigrantes, la pretensión de absolutizar cualquiera de las raíces desentendiéndose de la historia reciente es una empresa casi extravagante. Pero tampoco resiste ante la información antropológica más elemental la aspiración de afirmar el nacionalismo sobre un origen racial puro en los países andinos o mesoamericanos. ¿Dónde está la nación que logró evitar el mestizaje, la penetración del capitalismo en sus hábitos de producción y consumo?

2. Otra concepción sustancialista de lo nacional-popular, la *estatalista*, rige en varios países la política cultural. Para ella la identidad no está contenida en la raza, ni en un paquete de virtudes geográficas, ni en el pasado o la tradición. Se aloja en el Estado. Como consecuencia de procesos de independencia o revolución, el Estado aparece como el lugar en que se condensaron los valores nacionales, el orden que reúne las partes de la sociedad y regula sus conflictos. Una organización más o menos corporativa y populista concilia los intereses enfrentados y distribuye entre los sectores más diversos la confianza de que participan en una totalidad protectora que los abarca. Esta “participación” puede estar sostenida por la figura carismática de un líder (Vargas en Brasil, Perón en la Argentina),² o por una estructura partidario-estatal jerárquicamente cohesionada (el sistema mexicano).

Decimos que para esta concepción lo nacional reside en el Estado y no en el pueblo, porque éste es aludido como destinatario de la acción del gobierno, convocado a adherir a ella, pero no reconocido genuinamente como fuente y justificación de esos actos al punto de someterlos a su libre aprobación o rectificación. Por el contrario, se exige a las iniciativas populares que se subordinen a “los intereses de la nación” (fijados por el Estado) y se descalifican los intentos de organización independiente de las masas. También suele recurrirse al origen étnico o al orgullo histórico para reforzar la afirmación nacional, por lo cual esta corriente prolonga en parte la anterior; pero el ejercicio y el control de la identidad no se derivan prioritariamente del pasado sino de la cohesión presente tal como el gobierno nacionalista la representa. La política cultural identifica la continuidad de lo nacional-popular con la preservación del Estado. Promueve, entonces, las actividades capaces de cohesionar al pueblo y algunos sectores de la “burguesía nacional” contra la oligarquía, caracterizada como antinación.

Esta afirmación de lo nacional impulsó en el primer gobierno peronista un desarrollo inusitado de la cultura subalterna (por ejemplo, el auge del tango y la poesía popular); generó una industria cultural bajo la protección del Estado (política nacional de radiodifusión, creación de estudios de cine) que por primera vez reconoció y divulgó masivamente muchos temas y personajes populares. En los primeros meses del último gobierno peronista, en 1973, un proyecto político semejante, radicalizado fugazmente por la izquierda, propició talleres barriales de plástica, música y teatro, experiencias creativas y críticas en la comunicación masiva, avances en la producción cultural del pueblo.

¿Por qué tantas veces —no sólo en la Argentina— este crecimiento de la cultura popular se desvanece al poco tiempo o es manipulado (o reprimido) por los Estados populistas? Hay razones derivadas de la descomposición económica y política de tales procesos, pero también se debe a una caracterización inadecuada de lo popular, entendido como el conjunto de gustos, hábitos sensibles e intelectuales “espontáneos” del pueblo, sin discriminar lo que representa sus intereses y lo que los aparatos estatales y privados inocularon en las masas a través de la educación escolar y comunicacional. Al no quebrar radicalmente las estructuras ideológicas impuestas por la dominación en la vida cotidiana, ciertos programas de democratización educativa y reivindicación de la cultura popular, como los emprendidos por gobiernos peronistas, quedan a mitad de camino. Su caracterización chauvinista de lo popular y lo nacional, explicable en el primer gobierno de Perón como la ideología que acompaña la política de sustitución de importaciones, hizo rechazar en bloque lo extranjero y encumbrar indiferenciadamente los temas y el lenguaje del pueblo mezclando lo reaccionario y lo progresista, los intereses de los oprimidos y los de la industria cultural. Rara vez este nacionalismo reconoce que muchos ingredientes conformistas o fatalistas del folclore deben ser reformulados, ni se plantea cómo la cultura de otros pueblos puede aprovecharse en tanto brota de experiencias liberadoras.

Comunicación y cultura: la discusión científica sobre lo popular

Algo nos resulta insatisfactorio en nuestra propia crítica del estatalismo populista. Proponemos una hipótesis: que la insuficiencia de estas objeciones deriva de la manera en que la izquierda ha analizado las relaciones entre cultura y política en las ciencias sociales. Tratemos, enton-

ces, de criticar la crítica política debatiendo los modelos científicos con que se estudia lo popular.

La mayor parte de la bibliografía puede ser agrupada en dos vertientes que aparentan ser alternativas: describen los mecanismos supuestamente omnipotentes de la dominación ideológica o exaltan la capacidad de resistencia política de las clases subalternas.

La primera tendencia prevaleció en los años sesentas. Simultáneamente con la expansión industrial y urbana de América Latina, la ampliación del consumo a sectores medios y populares, el desarrollo de la televisión y otras comunicaciones masivas, se intentó explicar la dominación cultural con el concepto de manipulación. Bajo la influencia de la escuela de Francfort y de teorías críticas sobre la etapa monopólica del imperialismo, mecánicamente transferidas al proceso cultural, éste fue analizado según una concepción "teológica" del poder. Al verlo como omnipotente y omnipresente, se deducían de las estrategias de los dominadores los efectos sobre los dominados; se creía, por ejemplo, que con sólo analizar los objetivos económicos e ideológicos de los medios masivos podía saberse qué necesidades generaban, cómo sometían a los consumidores.

En la década de los setenta, los estudios encarados desde el modelo anterior mostraron su unilateralidad, su fatalismo, sus deficiencias para explicar muchos aspectos de la cultura popular. Bajo la influencia gramsciana, se prestó atención a la capacidad de réplica y autonomía de las clases subalternas. El avance de movimientos políticos alternativos fomentó una exageración opuesta a la del decenio anterior: se insistió tanto en la contraposición de la cultura subalterna y la hegemónica, y en la necesidad política de defender la independencia de la primera, que ambas fueron pensadas como exteriores entre sí. Con el supuesto de que la tarea de la cultura hegemónica es dominar y la de la cultura subalterna es resistir, muchas investigaciones no parecen tener otra cosa que averiguar fuera de los modos en que una y otra cultura desempeñan sus papeles en ese libreto. En los últimos años, al volverse rutinarias las denuncias sobre el "imperialismo cultural", vemos multiplicarse los trabajos que descubren por todas partes la resistencia popular, basándose más en aspiraciones políticas que en las escasas descripciones científicas (o confundiendo). Se atribuye propiedades de resistencia contra el poder a fenómenos que son simples recursos populares para resolver sus problemas u organizar su vida *al margen* del sistema hegemónico (solidaridad barrial, fiestas tradicionales). En otros casos, las manifestaciones de pretendida "impugnación" o "contrahegemonía" representan más bien la ambigüedad, el carácter irresoluto de las contradicciones en las clases subalternas (por ejemplo, defensas de intereses localistas que no cuestionan los resortes básicos del capitalismo).

Varios hechos impulsan hoy la revisión de estos modelos: las derrotas de movimientos revolucionarios, la crisis de paradigmas políticos liberales y populistas, un renovado interés científico por los procesos de consumo, comunicación y organización popular. Nuevas maneras de concebir estos tres procesos, y su relación con la hegemonía, están cambiando las discusiones sobre el conocimiento y la transformación de lo popular.

1. *La hegemonía* es entendida —a diferencia de la dominación, que se ejerce sobre adversarios y mediante la violencia— como un proceso de dirección política e ideológica en el que una clase o sector logra una apropiación preferencial de las instancias de poder en alianza con otras clases, admitiendo espacios donde los grupos subalternos desarrollan

prácticas independientes y no siempre "funcionales" para la reproducción del sistema.

2. *El consumo* abarca los procesos sociales de apropiación de los productos, y por tanto de lucha entre las clases por participar en la distribución y hacer presentes sus demandas en la planeación social. En este sentido, el consumo es mucho más que el repertorio de actitudes y gustos catalogados por las encuestas funcionalistas de mercado y opinión, o que el área donde se completa el proceso productivo, donde "se realiza el producto", como decía Marx. El consumo es el lugar en el que los conflictos entre clases, originados por la desigual participación en la estructura productiva, se continúan a propósito de la distribución de los bienes y la satisfacción de necesidades. Es también el concepto clave para explicar la vida cotidiana, desde el cual podemos entender los hábitos que organizan el comportamiento de diferentes sectores, sus mecanismos de adhesión a la cultura hegemónica o distinción grupal, de subordinación o resistencia.

3. *Las formas propias de organización de los sectores populares y de resolución de sus necesidades.* En la medida en que la hegemonía no es simple dominación, admite que las clases subalternas tengan sus propias instituciones (sindicatos, partidos) y redes de solidaridad. Dado que la clase hegemónica y el Estado no pueden incorporar a todos los sectores a la producción capitalista ni proporcionar bienes y servicios suficientes para su reproducción material y simbólica, deben aceptar que parte del pueblo establezca formas propias de satisfacer sus necesidades.

¿Cómo vincular estos tres aspectos en la investigación de los procesos sociales? Una primera regla metodológica es no sustancializarlos en agentes determinados: no existen sectores que se dediquen *full-time* a construir la hegemonía, otros entregados al consumismo y otros tan concientizados que viven sólo para la resistencia y el desarrollo autónomo de una existencia popular alternativa. Tampoco hay que limitarse a atribuir a instituciones el ejercicio exclusivo de estas funciones, como cuando se adjudica a los aparatos ideológicos la tarea permanente de modelar las conciencias, a los medios masivos la de empujar compulsivamente al consumismo y a las organizaciones populares la representación inmarcesible de los intereses oprimidos. En los hechos, si bien unas y otras instituciones corresponden *predominantemente* a estrategias de clases diversas, todas están atravesadas por las contradictorias relaciones que viven sus miembros al participar en el proceso global. La hegemonía, el consumo y la organización popular para satisfacer sus necesidades deben ser analizados como *instancias, funciones o dispositivos* (en el sentido foucaultiano) más que como ámbitos institucionales o propiedades de clases estrictamente recortados.³

En segundo lugar, al vincular la hegemonía con el consumo se advierte por qué no puede ser mera imposición. Sabemos que la burguesía como propietaria de los medios de producción y circulación, tiene un papel decisivo en la organización material e ideológica de la vida popular. Pero si pretende ejercer eficazmente su hegemonía, desde el momento de la producción debe incluir en los productos y mensajes (en el número y diseño, en la función y el sentido) no sólo sus intereses sectoriales sino aquella parte de la cultura subalterna que vuelva a esos productos útiles y significativos para la mayoría. Para entender la eficacia persuasiva de las acciones hegemónicas hay que reconocer —según la expresión de Godelier— lo que en ellas existe de "servicio" hacia las clases populares.⁴ Si no pensamos al pueblo como una masa sumisa que se deja ilusionar siempre

sobre lo que quiere, admitiremos que su dependencia deriva, en parte, de que encuentra en la acción hegemónica cierta utilidad para sus necesidades. Debido a que este "servicio" no es enteramente ilusorio, las clases populares prestan su consenso, conceden a la hegemonía una cierta legitimidad. Al tratarse de hegemonía y no de dominación, el vínculo entre ambas se apoya menos en la violencia que en el contrato: una alianza en la que hegemónicos y subalternos pactan prestaciones "recíprocas". La importancia objetiva y subjetiva de este intercambio explica por qué la explotación no aparece todo el tiempo como el aspecto de sus relaciones. Explica también el éxito del populismo —político y comunicacional— no por ser una operación manipuladora sino por su capacidad de comprender este enlace, esta necesidad recíproca, entre clases opuestas. La consistencia de sus alianzas políticas se asienta, parcialmente, en su habilidad para aliar las transformaciones de la producción con la redistribución en el consumo.

Hay otras razones por las cuales la hegemonía no es imposición absoluta. En la circulación, y sobre todo en el consumo, los bienes y mensajes hegemónicos interactúan con los códigos perceptivos y los hábitos cotidianos de las clases subalternas. El repertorio de bienes y mensajes ofrecidos por la cultura hegemónica condiciona las opciones de las clases populares, pero éstas seleccionan y combinan los materiales recibidos —en la percepción, en la memoria y en el uso— y construyen con ellos, como el *bricoleur*, otros sistemas que nunca son el eco automático de la oferta hegemónica.

En esta compleja interacción, ni las clases ni los objetos ni los medios ni los espacios sociales tienen lugares sustancialmente fijados, de una vez para siempre. Por eso están mal formuladas preguntas tales como si el tango o el rock son hegemónicos o subalternos: su origen cultural y su contenido no bastan para adscribirlos a un sentido u otro; lo decisivo será examinar su uso, la relación con los dispositivos de poder actuantes en cada coyuntura.

Por otra parte, si relacionamos las políticas de las organizaciones populares con la hegemonía y el consumo, descubrimos la unilateralidad de las interpretaciones que sólo registran su resistencia al poder, que las analizan siempre como agentes contrahegemónicos. Las organizaciones populares —además de representar los intereses de trabajadores— participan de las relaciones sociales y las reglas de poder fijadas por el sistema. Sus miembros que militan en sindicatos o partidos también intervienen en procesos de consumo, en la competencia sexual, cultural, barrial, en otros espacios de lucha material y simbólica. Esta doble o triple o quintuple vinculación de cada sujeto ayuda a entender las contradicciones y ambigüedades de las organizaciones populares, de sus líderes y militantes. En la decisión de declarar una huelga u ocupar una fábrica intervienen, además de lo laboral y lo político, otros factores que casi nunca se nombran en las asambleas: las disputas entre fracciones del sindicato, el estado de las necesidades familiares y subjetivas, alianzas de parentesco y compadrazgo, etc. Quienes luchan contra el poder *desempeñan esa lucha desde un contexto multideterminado*, donde la resistencia y la impugnación coexisten con la reproducción de hábitos y relaciones sociales instaurados por el sistema hegemónico.

¿Significa esta complejidad y relativa indeterminación de los agentes sociales que no existe un sentido histórico global, de larga duración? Nada de eso. Lo que queremos decir es que ese sentido no se haya sedimentado ahistoricamente, ni distribuido en instituciones inconvencionalmente hegemónicas o subalternas. Más que establecer catálogos de unas y

otras, es preciso captar cómo el sentido circula y varía en el desenvolvimiento (o el desvanecimiento) de los conflictos.

Para no identificar maniqueamente la reproducción de lo establecido con las clases hegemónicas y la transformación con las subalternas, debemos vincular estas oposiciones con otras dos problemáticas: primero, la manera en que las estructuras sociales se reproducen cotidianamente en los hábitos de consumo y de representación populares; segundo, cómo reelaboran estos sectores la cultura hegemónica, en qué condiciones logran desarrollar su organización autónoma y su capacidad de réplica.

Consumo, hábitos y vida cotidiana

La teoría clásica de la ideología y los estudios conductistas sobre los "efectos" se empantanaron casi en el mismo lugar. Aunque relacionan de modos diferentes las determinaciones objetivas y las reacciones subjetivas, la "teoría" del reflejo en un caso y el mecanismo estímulo-respuesta en otro hacen creer que las acciones ideológicas se ejercen puntualmente sobre los receptores y pueden generar prácticas inmediatas. A ambas concepciones les falta una elaboración más compleja sobre los procesos psicosociales en que se configuran las prácticas y representaciones de los sujetos.

Cuando un anuncio comercial o un mensaje político se dirige a los receptores, se inserta en sistemas de hábitos, constituidos en su mayoría desde la infancia. Las correspondencias fuertes de las estructuras sociales con el comportamiento de los individuos se producen a través de un largo proceso de formación de hábitos y gustos, no por las influencias ocasionales con que los medios o los partidos políticos buscan orientar la conducta.

Si hay una homología estructural entre el orden social y las prácticas de los sujetos es porque éstos han interiorizado las determinaciones sociales. Como lo demuestra Bourdieu, los hábitos, generados por las estructuras objetivas, generan a su vez las prácticas individuales, dan a la conducta esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción. Por ser "sistemas de disposiciones durables y transponibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes",⁵ los hábitos sistematizan el conjunto de las prácticas de cada persona y cada grupo, garantizan su coherencia con el desarrollo social más que cualquier condicionamiento ejercido por campañas publicitarias o políticas. Los hábitos "programan" el consumo de los individuos y las clases, o sea lo que van a "sentir" como necesario. "Lo que la estadística registra bajo la forma de sistema de necesidades —dice Bourdieu— no es otra cosa que la coherencia de elecciones de un hábito."⁶

La sociedad organiza la distribución —desigual— de los bienes materiales y simbólicos, y al mismo tiempo organiza en los grupos y los individuos la relación subjetiva con ellos, las aspiraciones, la conciencia de lo que cada uno puede apropiarse. En esta estructuración de la vida cotidiana se arraiga la hegemonía: no tanto en un conjunto de ideas "alienadas" sobre la dependencia o la inferioridad de los sectores populares como en una interiorización muda de la desigualdad social, bajo la forma de disposiciones inconscientes, inscritas en el propio cuerpo, en el ordenamiento del tiempo y el espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable.

Sin embargo, las prácticas no son meras ejecuciones de los hábitos producidos por la educación familiar y escolar, por la interiorización de reglas sociales. Si bien los hábitos tienden a reproducir las condiciones objetivas

ciones familiares, barriales, religiosas, culturales, sindicales.⁷ Por más que los medios tecnológicos de comunicación quieren atomizar a los receptores e influir a cada uno por separado, por más que los partidos (aun de izquierda) se dirigen a la "libre" conciencia individual de cada ciudadano, esos mensajes son recibidos por los grupos más que por las personas, o por las personas en tanto miembros de esos grupos. ¿Hay que recordar que lo popular es, básicamente, un proceso colectivo?

Las acciones hegemónicas y las contrahegemónicas pueden suscitar algunos nuevos comportamientos, en el consumo cotidiano como en la acción política, en la medida en que los sujetos logran compatibilizarlas con sus hábitos y con los de sus grupos de pertenencia (familiar, barrial, cultural). Estos grupos son los organizadores colectivos primarios: lugares de obtención de informaciones básicas para la subsistencia, de constitución y renovación de las experiencias históricas y personales, y por eso, en los procesos más avanzados, el soporte vivencial de las luchas macro-sociales.

Las preguntas pendientes

¿Cómo se vinculan la discusión política y la discusión científica sobre lo popular? Ambas convergen, más que en estrategias de transformación y conocimiento ya consolidadas, en tres campos problemáticos donde hoy se juega la redefinición de lo popular:

a) *La estructura de las contradicciones y la localización social de los conflictos*

Hemos visto que la lucha social no es siempre una lucha polar entre lo hegemónico y lo subalterno. Tampoco ocurre enteramente en la producción. Lo popular se constituye como consecuencia de las desigualdades entre capital y trabajo, pero también por la apropiación desigual —en el consumo— del capital cultural de cada sociedad, y por las formas propias con que los sectores subalternos reproducen, transforman y se representan sus condiciones de trabajo y de vida.

b) *El carácter integral de la transformación social*

Diversos agentes sociales indican hoy la amplitud que debe tener un cambio popular: los movimientos indígenas que conciben unificadamente, como tratándose de lo mismo, la lucha por la tierra, la lengua y la cultura; los movimientos sociales urbanos que reclaman a la vez mejores salarios, servicios materiales y culturales; los movimientos feministas que cuestionan conjuntamente la desigualdad en el trabajo y en la vida cotidiana. Lo popular se construye en la totalidad de las relaciones sociales, en la producción material y en la producción de significados, en la organización macroestructural, en los hábitos subjetivos y en las prácticas interpersonales.

c) *Los sujetos sociales*

No pueden ser únicamente las clases si seguimos entendiéndolas, como el marxismo clásico, sólo por su posición en las relaciones de producción económica. También interviene en la constitución de lo popular los aspectos étnicos, sexuales, de consumo, las formas más diversas de lucha contra la represión. Podríamos seguir hablando de las clases como sujetos protagónicos si lográramos desustanciar su definición e incluir en ella, junto a la participación en el proceso productivo, los demás hábitos, prácticas, creencias, que dan identidad a los grupos: esas prácticas y discursos que se realizan también fuera de la producción, y que a veces no derivan de ella sino de otras determinaciones materiales y culturales. Entre tanto, la noción de popular —cuyas ambigüedades y riesgos se ven claros en los usos racistas, po-

pulistas y estatistas del término— puede servir para identificar la diversidad de relaciones sociales y culturales de los sectores subalternos. Dentro de esta noción amplia, las determinaciones de clase son indispensables para evitar la disolución culturalista de lo popular.

Esta reelaboración no elimina las viejas preguntas acerca de cómo manifestaciones disgregadas de resistencia pueden convertirse en una alternativa para el sistema en su conjunto. ¿Cómo vincular las luchas sectoriales con las de partidos y clases, cómo combinar las batallas en el consumo, o simplemente las prácticas cotidianas, con los conflictos en la producción? ¿Puede mantenerse la independencia, la especificidad de las luchas parciales, y a la vez superar la fragmentación social en que el capitalismo basa el control multifocalizado de los conflictos? Parecen ser éstos algunos de los mayores problemas abiertos en la actual coyuntura latinoamericana. Las nuevas formas de lucha no pueden sustituir las que seguirán desarrollándose en las instancias centrales de la producción y el poder político. Pero estos espacios clásicos deben reformularse si reconocemos el cambio (o el quiebre) de las relaciones tradicionales entre Estado, partidos y hegemonía, entre lo social y lo político. Digámoslo directamente: por el agotamiento de una historia de mediaciones y desencuentros entre la cultura cotidiana de los sectores populares y las estructuras de poder.

México, agosto de 1983

1 Desarrollamos más ampliamente este análisis sobre las concepciones biológico-telúrica y estatista de lo popular en el artículo "Las políticas culturales en América Latina", 1983, No. 8, y en el libro *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982.

2 Juan Carlos Portantiero y Emílio de Ipola, "Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes", en *Nueva Sociedad*, Caracas, mayo-junio 1981, No. 54, pp. 7-18.

3 Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1978.

4 Michel Godelier, "La part idéelle du réel", *L'Homme*, julio-diciembre, 1978, XVIII (3-4), pp. 155-188.

5 Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980, p. 88.

6 Pierre Bourdieu, *La distinction*, París, Minuit, 1979, p. 437.

7 Así lo analiza L. Gonzaga Motta, en "Cultura de resistencia e Comunicação alternativa no Brasil", *Comunicação e política*, Vol. 1, No. 1, São Paulo, Paz e Terra.



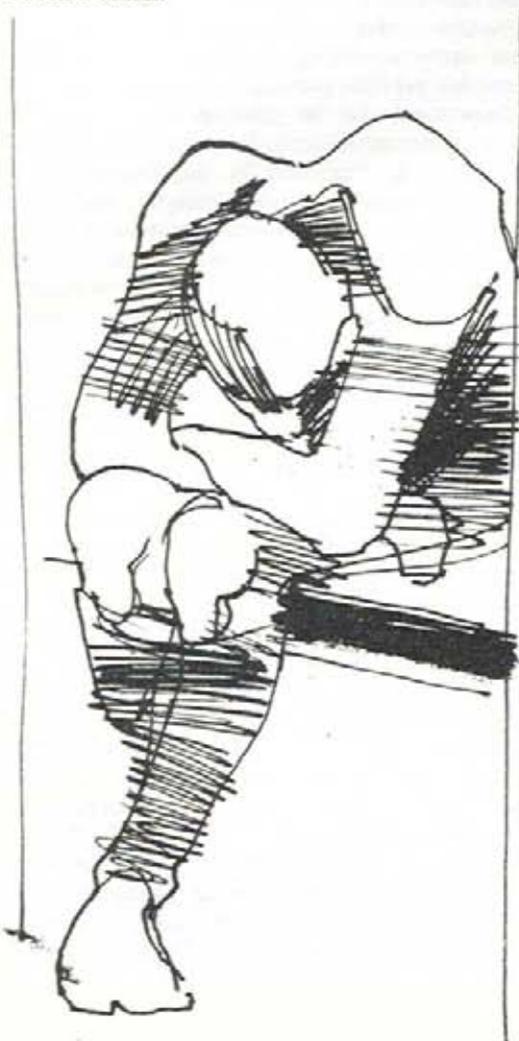
vas que los engendraron, un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, permiten reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras.

Pese a que Bourdieu reconoce esta diferencia entre hábitos y prácticas, se centra más en los primeros que en los segundos. Al reducir su teoría social casi exclusivamente a los procesos de reproducción, no distingue entre las *prácticas* (como ejecución o reinterpretación de hábitos) y la *praxis* (transformación de la conducta para la transformación de las estructuras objetivas). No examina, por eso, cómo los hábitos pueden variar según el proyecto reproductor o transformador de diferentes clases y grupos.

De cualquier modo, su aporte nos permite precisar en qué condiciones *socioculturales* opera el conflicto *político* entre lo hegemónico y lo subalterno. Permite situar la potencialidad transformadora de las clases populares en los límites que le pone la lógica de los hábitos y del consumo, ese consenso interior que la reproducción social establece en la cotidianidad de los sujetos. ¿Cómo se manifiestan estas contradicciones en las formas actuales de los movimientos populares?

Organización popular y réplica sociopolítica

Vemos por qué el análisis sobre la resistencia de las clases subalternas debe complementarse con el estudio del consumo: el solo registro de manifestaciones de resistencia tiende a sobrevalorar la autonomía, la capacidad de iniciativa y oposición popular. Pero también el estudio unilateral del consumo, al estilo de Bourdieu o Baudrillard, acentúa la pasividad del comportamiento popular, su dependencia de la reproducción social.



Un lugar para observar cómo la resistencia o la capacidad de réplica política se articula con el consumo es la ampliación ocurrida en los últimos años en ciertas luchas populares. Además de realizarse en lo que acostumbramos llamar conflicto de clases, o sea en la producción, se extienden a otras contradicciones sociales. Antagonismos que hasta hace pocas décadas eran marginales, y a veces invisibles dentro de la política general, como los étnicos, sexuales, regionales, urbanos, han pasado a ocupar posiciones protagónicas. Estos nuevos conflictos se localizan fuera de la producción o no sólo en la producción, y son de dos tipos: a) luchas contra formas de poder, represión y discriminación, principalmente en la vida cotidiana; b) luchas por la apropiación de los bienes y servicios, o sea en el campo del consumo.

En la primera área, incluimos a movimientos que quieren la democratización integral de la sociedad (no sólo suprimir la desigualdad en el trabajo; también entre el hombre y la mujer, entre etnias, etc.), o que luchan en campos parciales contra la arbitrariedad del poder y la represión mediante nuevos procedimientos y recursos organizativos (asociaciones para la defensa de derechos humanos y de los desaparecidos, como las madres de Plaza de Mayo).

En el segundo caso, nos referimos a movimientos sociales urbanos, agrupaciones de consumidores, organizaciones barriales, que actúan más en las relaciones de distribución que en las de producción. A veces el núcleo movilizador de estos grupos se halla en el consumo: lucha por la vivienda, contra la inflación, por el acceso a la educación y la atención médica. O puede ser que el consumo sea el lugar donde se manifiestan protestas sofocadas en otros espacios y que buscan la transformación global: en julio pasado, la jornada nacional de la oposición chilena, cuando los trabajadores, en vez de hacer huelga, dejaron de comprar ese día en los comercios, no usaron los transportes públicos, ni pagaron cuentas.

Como ha observado Manuel Castells, estas nuevas áreas de conflicto social, y los movimientos que operan en ellas, se caracterizan por dos rasgos: a) su escasa, y a veces nula, incidencia en el proceso productivo; b) el bajo interés que suscitan en los partidos políticos tradicionales, cuyos programas y acción rara vez se ocupan de los problemas de poder que no tienen que ver con la llegada al gobierno y las alianzas con fuerzas tradicionales (sindicatos, ejército, empresas, iglesia). Por eso, las demandas surgidas en el consumo y la vida cotidiana quedan representadas por movimientos extrapartidarios, que generan así una relación no convencional entre cultura y política, entre valores y poder.

El crecimiento de estos movimientos "atípicos" se observa tanto en países donde se produce, dentro de la continuidad institucional, una crisis de las formas tradicionales de hegemonía (por ejemplo, México) como en aquellos donde después de largas dictaduras militares —que implican un agotamiento de los partidos y formas parlamentarias de representación— el descontento generalizado se expresa en irrupciones múltiples: junto a las huelgas y manifestaciones partidarias en la calle, asociaciones por los derechos humanos, comunidades cristianas de base, agrupaciones de amas de casa, movimientos musicales y teatrales, etc. A la inversa del estatismo, que busca subordinar las expresiones populares al Estado-Nación, estos movimientos promueven formas independientes y horizontales de organización de base.

Suelen destacarse estas manifestaciones como indicadores de la capacidad de resistencia de los sectores populares a la hegemonía, y aun a la dominación violenta. Hay que decir que revelan también en qué instancias los mensajes y acciones impuestos son seleccionados y reprocesados: en las rela-

Susana Zanetti

ADIOS A ANGEL RAMA

“Escribimos en Nuestra América sobre el papel del tiempo, sobre el tiempo percedero, escribimos sobre la urgencia del lector y el medio y la hora que vivimos o nos vive, y sin duda el tiempo nos escribe y nos dispersa y en cenizas nos convierte”. Dramático y lúcido modo de definir la escritura del intelectual latinoamericano y, por ende, de este mismo. Lo decía Angel Rama en 1982. Poco más de un año después, el 27 de noviembre de 1983, moriría en un accidente de aviación en Madrid, camino a un congreso en la ciudad de Bogotá; viajaban con él su mujer, la novelista y crítica de arte argentina Marta Traba, el novelista peruano Manuel Scorza y el novelista mexicano Jorge Ibarquengoitia. Los medios argentinos apenas comentaron la noticia, evidenciando a la vez su vacío americanismo y su rebosante ignorancia.

Para muchos de nosotros moría el crítico de literatura latinoamericana de mayor envergadura en la actualidad, no sólo por el caudal de su saber y el modo de estructurarlo, sino también por el carácter ejemplar con que asumía esta condición.

En *Diez problemas para el narrador latinoamericano* Rama afirmaba que, aquí, el narrador, y también el crítico, agregamos, sólo puede ser narrador latinoamericano, y que su producción se desenvuelve de “ese modo discontinuo, nervioso, inseguro, que es la constante americana”. Justamente Rama había convertido esa discontinuidad en el impulso mayor de su creación. Sabía que difícilmente el intelectual que hace de la independencia y de la militancia de su pensamiento el punto de partida de su reflexión, la base de su eficacia, puede candorosamente apostar al espacio tranquilo y seguro de las instituciones adecuadas, por lo menos en este continente aplastado con frecuencia por la dictadura y el autoritarismo. Lo provisorio, lo precario, eran paradójicamente constitutivos de un modo de producción probadamente eficaz: se lo habían enseñado así José Martí, Pedro Henríquez Ureña o José María Arguedas, para mencionar a algunos de sus predilectos. Se lo había enseñado también el destino de su amigo Real de Azúa, ante cuya muerte había escrito: “No es excesivo poner esta muerte en la cuenta de las penas que debemos al militarismo que se ha apoderado del Uruguay”. Su misma desaparición roza esta dura y dolorosa realidad.

Provisoria, discontinua, errante, en buena medida, podría pensarse su producción desde la perspectiva pretendidamente cruda y rigurosa de tanto académico al uso (al uso nuestro, por lo menos). Una producción que entrañó a un tiempo el análisis más lúcido y más comprensivo del boom de la narrativa latinoamericana, “El boom en perspectiva” (un trabajo ejemplar, cuando tanto crítico y escritor desplazado solía hacer de ese éxito el centro de sus mezquinas envidias o de

sus desplantes iconoclastas); la dirección de la editorial Arca, vehículo de divulgación de muchos nuevos narradores latinoamericanos, así como la colección de la *Enciclopedia Uruguaya* (1968), y de la Biblioteca Ayacucho; la edición de innumerables autores americanos, seleccionados y prologados por Rama; la docencia en Montevideo, y en Colombia, en Puerto Rico, en México, en Cuba, en Venezuela, en los Estados Unidos; los numerosos artículos, estudios publicados en *Eco*, *Plural*, *Casa de las Américas*, la *Revista Hispanoamericana*, *Escritura*, vehículo esta última de los trabajos críticos más valiosos de la nueva crítica latinoamericana, cuya dirección compartía con Di Prisco. Y sus libros —algunos “libros ferrocarril” como los llamaba, porque poco a poco iba enganchando un nuevo vagón—, entre los cuales basta recordar *La novela latinoamericana: 1920-1980*, *La generación crítica*, *Salvador Garmendia y la narrativa informalista*, *Los gauchipolíticos rioplatenses*, *Transculturación en América Latina... Sería vano seguir acumulando títulos. Recorra el lector más bien al cálido y generoso esfuerzo de sus compañeros del Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Maryland, la *Bibliografía sumaria: Angel Rama, 1926-1983* (Maryland, College Park, 1984).*

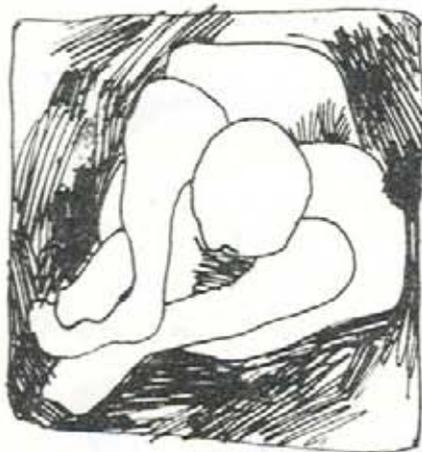
En las antípodas de la indagación de lo obvio, del coleccionismo minucioso, y en la vereda de enfrente de los planteos convencionales y de las aseveraciones esencialistas sobre América Latina, Rama planteaba siempre cuestiones claves y raigales. Preguntas como éstas que encubrezan su prólogo a la *Poesía* de Rubén Darío de la Biblioteca Ayacucho fueron el camino para producir un aporte fundamental a la bibliografía del capitán del modernismo: “¿Por qué aún está vivo? ¿Por qué, abolida su estética, arrumbado su léxico precioso, superados sus temas y aun desdeñada su poética, sigue cantando empecinadamente con su voz tan plena? ¿Por qué tantos otros más audaces que él de Tablada a Huidobro, no han opacado su lección poética, en la cual reencuentramos ecos anticipados de los caminos modernos de la lírica hispánica?...”

No era una indagación azarosa ni errática, era respuesta a una necesidad inherente a su objeto y a su proyecto, que le impidieron demorarse en estudios elegidos desde el placer, como el análisis de la poesía hispanoamericana y de la novela breve, que consideraba lo más valioso estéticamente de la literatura nuestra (“No valen los *Cien años* lo que *El coronel* no tiene quién le escriba; ni *Tierra nostra* lo que *Aura* o *Agua que-ada*; ni *Rayuela* lo que *El perseguidor*; ni *El siglo de las luces* lo que *El arpa y la sombra*...”). Su proyecto era vertebrar un cuerpo literario latinoamericano, y latinoamericano, ya, de partida, se entendía como cuerpo múltiple y mestizo de lengua y cultura. No era la lengua común el pivote de base, era el “diálogo con la historia que entablan las producciones artísticas”, una historia compartida con Brasil y los otros pueblos no hispanohablantes de la América Latina. Constantemente en sus textos aparece la confrontación o la referencia a la literatura brasileña, con frecuencia guiado por la sabia y amiga mano de Antonio Cândido. ¿Por qué no recordar, por ejemplo, su excelente artículo sobre Suassuna, prácticamente desconocido por el lector informado hispanoamericano? (“Ariano Suassuna: el teatro y la narrativa popular y nacional” en *La Palabra y el Hombre*, N° 13, enero-marzo 1975).

“Ocurre que si la crítica no construye las obras, si construye la literatura, entendida como un *corpus* orgánico en que se expresa una cultura, una nación, el pueblo de un continente, pues la misma América Latina sigue siendo un proyecto intelectual vanguardista que espera su realización concreta.” La antropología, la sociología, un conocimiento histórico profundo y una formación teórica sobre el objeto literario siempre al día, fueron parte de su bagaje para su empresa, y también lo fueron los espléndidos años de *Marcha* (1958-1968), cuando dirigía las páginas literarias, cuando escribía innumerables notas, artículos, sobre literatura latinoamericana, eligiendo fundamentalmente dar a conocer al continente la producción última, a los nuevos escritores y

movimientos que, aunque podían ya tener relevancia en su propio país, eran desconocidos para el resto de los americanos. Rama sabía que la incomunicación y el ninguneo venían siendo rasgos constitutivos de nuestra literatura (dice luego de referirse a la literatura europea: "...nada parecido en las letras hispanoamericanas donde las primeras y difíciles barreras están instaladas desde el comienzo, a saber, en el plano de la mera información sobre lo que se publica".) Y sabía también que para asegurar la existencia misma de esa literatura era imprescindible un público lector ampliado, que integre a la entera sociedad americana o por lo menos nacional atravesando el tautológico círculo de los escritores que se leen a sí mismos. Por acá pasaba su compromiso y su proyecto, no tanto por arrimarse a nuestra literatura algún soneto rengu perdido en un archivo... La tradición y el pasado tienen para Rama un sentido vivo, mucho más profundo y estructurante. Desde ese cuerpo presente, múltiple, heterogéneo, aparentemente desarticulado y ajeno en parte, de nuestra literatura latinoamericana, Rama analizaba sus tensiones constitutivas, y una de ellas, fundamental, era precisamente el modo de operar de la modernidad y de la tradición sobre todo en momentos revolucionarios o de profunda transformación social: de allí su insistencia en volver a pensar a Hidalgo y a la gauchesca, a la literatura de la emancipación; a Darío y a Martí, a las vanguardias contemporáneas, para ubicar desde allí a Guimaraes Rosa o a José María Arguedas; y desde allí percibir la función original transculturadora de estos narradores, introduciendo un concepto nuevo y principalísimo para organizar nuestra literatura. Rama persiguió siempre entender las diversas modulaciones regionales de la literatura latinoamericana desde perspectivas de conjunto insertas en situaciones propias de desarrollo económico, social y cultural, que despliegan un complejo mapa de tensiones, de desarrollos desiguales, de cruces y de mezclas, de incidencia de los préstamos de otras literaturas y de otras culturas. Desde allí pensó cómo se estructura un imaginario y una estética latinoamericana, desde ciertos temas, desde zonas de fractura y momentos de ruptura, desde allí se interrogó sobre la originalidad latinoamericana, sobre la constitución de un sistema propio, sobre las tensiones entre sociedad, ideología y literatura (*¿será necesario volver a recordarle su magistral interpretación de Versos sencillos?*), y desde allí apostó a ese cuerpo mestizo y propio que iba adquiriendo, por sí y en sus manos, plenitud y complejidad.

Será necesario de ahora en más asumir la tarea de difundir los imprescindibles textos de Angel Rama, nada inclinado a inflar "tomeguines para que aparezcan águilas", como diría Martí. Ese será un modo modesto de continuar su tarea: que generemos discípulos suyos, los que no pudimos serlo.



Saúl Sosnowski

ANGEL RAMA EN MARYLAND

El 28 de noviembre fue un día de corredores silenciosos y de ojos intranquilos azorados por la tristeza. Las noticias del accidente aéreo de Madrid no alcanzaban a ser aceptadas; la ausencia que seguía desafiando la pequeñez burocrática se negaba a ser final. Estudiantes y profesores buscábamos cómo decirnos algo sin tener que hablar; nos preguntábamos cómo afrontaríamos la magnitud de la muerte de Angel Rama y Marta Traba. Ibamos llegando, rechazando y finalmente cayendo en lo inevitablemente cierto: ya no los veríamos más.

El arribo de Angel Rama y Marta Traba a College Park marcó una nueva era para todos nosotros. La cálida amistad el alcance de la intelectualidad ansiosa por cubrir nuevos territorios y la vivacidad de sus clases y presentaciones públicas, certificaban que la fama que les había precedido (y que conocíamos a través de sus múltiples libros y artículos) venía acompañada por un cariño especial hacia aquellos que compartían inquietudes por todo lo latinoamericano y por una amplia patria cultural que desbordaba geografías. Sus energías eran contagiosas y contribuían a reafirmar la certeza de que aún restaba mucho por cubrir en los que ya eran proyectos conjuntos.

Angel Rama llegó a la Universidad de Maryland como profesor visitante en 1979; en 1981 fue nombrado profesor titular de Literatura Latinoamericana. A partir de ese momento, ejerció una presencia capital en el Departamento de Español y Portugués, en todas las áreas universitarias conectadas con Estudios Latinoamericanos y en el mundo académico estadounidense. Lo hizo infatigablemente a pesar de las tensiones que generara la incapacidad maligna de los agentes de inmigración que lo obligaron a desviarse de sus investigaciones literarias para responder a la generosa indignación de los que compartimos la fe en las verdaderas instituciones democráticas y a pasar revista para descartar la carroña impresa de los indignos.

La Universidad lo había contratado bajo los rubros asignados a profesores distinguidos. Y Angel Rama ofreció la distinción de su producción intelectual y de su magnífica amplitud didáctica. Fue este derecho a ejercer sus funciones académicas lo que la Universidad, a través de sus más altos funcionarios y con el apoyo unánime de colegas y estudiantes, salió a defender. Se exigía que los cargos en su contra se hicieran públicos para otorgarle su derecho a réplica (que él ejerciera en su ya famoso "Catch 28"). Se deseaba sobre todo que pudiera atender sus obligaciones como profesor de literatura latinoamericana y que instruyera sobre ese complejo mundo (incomprensible o inaceptable para tantos aquí) que se llama América latina.

La consternación ante su muerte da una pauta del impacto que logró en tan poco tiempo en la zona de Washing-

ton. Dentro del marco académico estadounidense resulta particularmente significativo que para cerrar su tributo a Rama, el rector de la Universidad, Dr. John S. Toll, recordara la cita de *Romeo y Julieta* que Robert Kennedy eligiera como homenaje a la memoria de su hermano, John F. Kennedy. Dedicándole estas aptas palabras, el Dr. Toll leyó:

When he shall die
Take him and cut him out in little stars,
And he will make the face of heaven so fine
That all the world will be in love with night,
And pay no worship to the garish sun.

(*Romeo y Julieta*, III, ii, 21)

La presencia de Rama en la Universidad, en el Wilson Center, en la Sala Hispánica de la Biblioteca del Congreso —su otro hogar— atraía a los que frecuentamos las letras latinoamericanas. Desde ellas, se tendía hacia toda la producción intelectual del continente, hacia Europa y los Estados Unidos. Frente a la rigurosa y frecuentemente limitada especialización de las carreras académicas, él aportaba otra visión. Sus intereses personales y profesionales recorrían la América colonial, Darío, Vallejo, Onetti... se afianzaban en la modernización de las ciudades del Plata y analizaban los problemas de transculturación en otras zonas culturales americanas. No había región alguna de América Latina que no respondiera a sus lecturas. Los libros, artículos, prólogos, monumentales proyectos de edición —notablemente la fuerza que impulsara la Biblioteca Ayacucho— constituían un mosaico en perpetua formación. Nada podía estar sujeto a una clausura final. El descubrimiento de lo desconocido transparentaba las capas que relucían bajo la forma de nuevas páginas; una pequeña variante de enfoque arrojaba nuevas visiones sobre un corpus literario que distaba de todo agotamiento.

Con la muerte de Angel Rama muchos de sus proyectos han quedado trunco; se han transformado en desafíos para sus colegas y estudiantes. El panorama que estaba cubriendo, la democratización de la sociedad y la literatura en el modernismo, está sólo parcialmente acabado. Lo logrado, y aun lo interrumpido, sirven de algún modo como metáfora. El modernismo no era un tema nuevo para Rama. Su libro sobre Rubén Darío —lectura obligatoria como tantas otras de sus páginas— ya había subrayado dentro de la "circunstancia socio-económica de un arte americano" la necesidad de equilibrar los análisis estéticos con las condiciones de producción de toda manifestación cultural sin que ninguna de estas lecturas se tornara en mecanismo que, bajo las pretensiones del rigor, impusiera la arbitrariedad oscurantista de todo reduccionismo. Que ese enfoque se centrara en un poeta que logró la transformación del lenguaje poético del mundo hispánico también subrayaba su propio cruce de fronteras culturales y geográficas. Sus textos son trayectos animados por la inteligencia fértil que rechaza dogmatismos doctrinarios y que opta por privilegiar la duda y el cuestionamiento a fondo de toda apuesta al conocimiento.

"Bibliografiar" al estudiantado era uno de los ejercicios que practicaba para asegurarse de que esas dudas estuvieran asentadas en estudios previos y no en la ignorancia de la frágil dedicación a los títulos diplomados. Rama impartió clases de literatura pero fundamentalmente mostró el camino de la investigación y de la imperiosa necesidad de revelar lo ignoto, lo encubierto por prejuiciadas versiones parciales o lo desplazado por falsos criterios de evaluación "gustativa". Comprendió y demostró reiteradamente que el conocimiento de la literatura y el reconocimiento de toda manifestación cultural también debía pasar por un diálogo comprometido con la razón y con el espíritu de las leyes de la historia. También supo, más que tantos otros, que el ejercicio de la libertad académica y la independencia intelectual no estaban uncidos a proyectos utópicos sino a la materialidad

concreta del diario quehacer, sometido siempre a las ideologizaciones de rigor.

Sin estridencias, pero con la amargura que produce la hipocresía y el cinismo del discurso democrático que vela la verdad de la sinrazón y la violencia, tuvo una larga trayectoria de oposición a los que han violado los principios auténticamente democráticos y el orden de las instituciones libres. La inocencia política no cupo entre sus características, pero quizá nada haya producido mayor estupor en él que los infundados cargos que el Servicio de Inmigración de los Estados Unidos adujera contra él para vedarle la residencia en este país. En "Réquiem por una víctima", Anthony Lewis dijo en el *New York Times*: "En su muerte como en su vida, el profesor Rama constituye un símbolo increpador para aquellos que asignan importancia a los niveles de libertad y civilización en Estados Unidos. Rama murió como una víctima de incivilizadas leyes de inmigración y de burócratas incivilizados". Lewis agrega luego que "si la muerte de Angel Rama puede tener algún sentido, debe ser el de impulsar la derogación de nuestras insensatas barreras ideológicas para visitantes e inmigrantes que desde otro punto de vista serían bien venidos".

El anhelo de los mejores elementos democráticos de Estados Unidos por instaurar ideales democráticos en un espacio del código legal que los puede desconocer, constituye un homenaje apropiado al enfrentamiento de un exiliado uruguayo que muere en la tierra de sus padres luego de haber sido forzado a abandonar un territorio que aún tenía mucho que aprender de él. En el caso de Rama también debemos recordar sueños más próximos e inmediatos que compartió con nosotros y que sostuvo a lo largo de su carrera: el deseo de extender las fronteras del conocimiento de las letras y de todo lo que es América Latina; la ambición de ampliar zonas de estudio, de producir nuevas perspectivas de investigación literaria para una mejor apreciación interna de los textos y para fomentar la mutua comprensión de los pueblos que tanto respetó y cuyos logros estudió y admiró. Los que compartimos personalmente unos años de su brillante carrera y que nos beneficiamos de sus conocimientos, su generosa amistad y su alegría, sentimos una obligación especial hacia esos ideales compartidos. El Departamento de Español y Portugués de la Universidad de Maryland ha establecido un fondo de becas con el nombre de Angel Rama; en breve publicará una bibliografía selecta de sus numerosos aportes críticos; ya hemos tomado las primeras medidas para establecer una cátedra dedicada a la cultura latinoamericana que tendrá el nombre de "Angel Rama and Marta Traba Chair of Latin American Culture". Se están formulando otros homenajes. Todos ellos constituyen una clara manifestación de lo que la presencia de Angel Rama ha significado para nosotros y las repercusiones de su ausencia. Sin embargo, es en la continuidad de su legado intelectual donde se llevaría a cabo un homenaje digno de su memoria.

Hay memorias que no nos son entregadas; hay que merecerlas. La memoria de Angel Rama es una de ellas.

22 de diciembre de 1983



Juan José Saer, *El entenado*, Folios Ediciones, Buenos Aires, 1983.

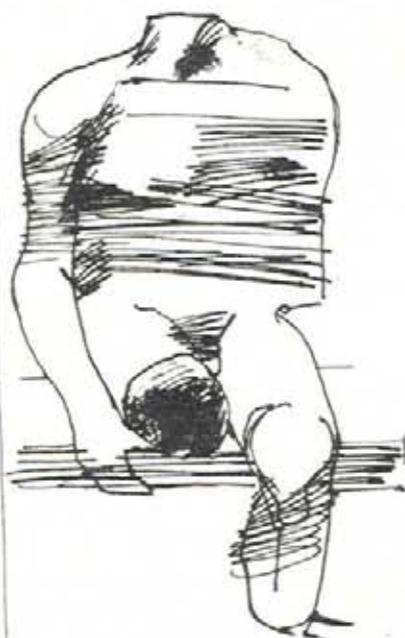
¿Cómo ordenar el tumulto de asociaciones, descubrimientos, sensaciones, reconocimiento de pistas, interrogantes, deslumbramiento, extrañeza, placer, que desata la lectura de *El entenado*? Aun para quienes hayan seguido la obra de Saer, asistiendo atentamente a la aparición de cada uno de esos libros que con rigor y belleza han ido construyendo, como sacándolo de la nada, un universo narrativo que fue creciendo en torno a un espacio definido (su "zona") poblado por sus propios habitantes, moldeado por sus propias leyes y, sobre todo, por su lenguaje, es probable que *El entenado* irrumpa, súbitamente, como un texto ajeno al conjunto anterior.¹ Es probable también que aparezcan, como vías de acceso, la inmediata comprobación de la diferencia con *Nadie nada nunca*, y la fuerte tentación de abandonarse a las seducciones de la intertextualidad.

En *Nadie nada nunca* las repeticiones, la fragmentación y el adelgazamiento de la historia narrada hasta su casi inexistencia, dotaban al relato de esa forma exasperada con la cual se potencian tanto la dimensión simbólica de lo narrado como la densidad poética del lenguaje narrativo. En *El entenado*, estas cualidades, que forman parte de lo más entrañable del proyecto de Saer, parecen alcanzarse por caminos opuestos, una narratividad en catarata, que a lo largo de páginas no se detiene en partes ni capítulos, y que sólo respira en las pausas con que la puntuación la va ritmando; una historia que abunda, de modo visible, en sucesos novelescos: viajes, trabajos, aventuras y desventuras, descubrimientos, tierras y países exóticos, indios, antropofagia, teatro, aprendizajes, todos ellos asediados e interrogados por extensos pasajes que no es abusivo llamar filosóficos, donde predomina un discurso de reflexión que los rodea, obsesivo, para tratar de arrancarles su sentido.

Estos rasgos colocan a *El entenado* en el interior de una trama en la que resuenan, entre otros, los ecos de las novelas picarescas, de los relatos de viajes, de las meditaciones rousso-neanas, de las novelas filosóficas, satíricas y moralizantes con que un Defoe o un Swift articulaban estéticamente su concepción del hombre y de la humanidad. Como el Lazarillo de Tormes, el narrador de *El entenado* no tiene padre ni nombre;² también como él, "llegado a buen puerto" escribe su vida. Como los per-

María Teresa Gramuglio

LA FILOSOFIA EN EL RELATO



sonajes de muchas novelas de aprendizaje, realiza diversos trabajos, frecuenta puertos y gente de dudosa condición, se embarca como grumete en un barco que sale para las Indias, recorre Europa con una compañía de teatro. Los cuatro primeros párrafos de la novela condensan apretadamente el escueto, mínimo, proceso de formación desde el cual se lanza el personaje hacia lo que será la aventura central del relato y de su vida: una convivencia de diez años con los indios de una tribu de la costa del Paraná, que practican, en un rito anual, la antropofagia. Como una especie de Robinson al revés, el narrador de *El entenado* no llega a una isla desierta, sino a una región poblada por muchos Viernes a los que no tiene nada que enseñar y que, en cambio, lo proveerán de la materia para toda su vida posterior: tema de representación teatral, motivo de curiosidad ajena y de cavilaciones propias, la experiencia entre los indios y la necesidad de desentrañar su sentido se convertirá, finalmente, en el desencadenante y a la vez en el objeto de la escritura.

La exacta minuciosidad con que Saer entretiene estas instancias confiere al texto una riqueza que desborda por completo cualquier intento de lectura que apunte a confinarlo en la explicación no errónea, pero sí limitada, del texto que representa su propio proceso de escritura, o en la dinámica engañosamente activa de la de la pura intertextualidad. A esta riqueza no es ajena, por cierto, la corrosión del verosímil realista, que se apoya, de modo notorio, en un doble anacronismo: uno, el de la inflexión filosófica, donde los interrogantes sobre el deseo, sobre la contingencia y sobre la precariedad de la condición humana se despegan del horizonte de ideas y experiencias en el interior del cual formularía esas preguntas constantes una mentalidad del siglo XVI; otro, el del lenguaje, que rehúsa todo recurso a la reconstrucción arqueológica, para ceñirse con fidelidad al esplendor de esa prosa poética que es quizás el punto más alto, la carnadura misma de la apuesta literaria de Saer.³

Hay en *El entenado* dos escenas claves que se reiteran; sobre ellas vuelve una y otra vez el relato, arremolinando a su alrededor lo más intenso del discurso filosófico. Estas dos escenas son la de la orgía ritual de los indios, que se repite, puntual, una vez por año, y la del juego de los niños, que se renueva incesantemente, idéntico a sí mismo aunque cambien los actores. En ambas, el asombroso despliegue de lo visual se ordena desde la perspectiva de la mirada del na-

rrador, que, fija o en movimiento, es siempre la mirada de un observador, de un testigo, de alguien que está afuera. Mirar y ser mirado, y también comer y ser comido, son instancias donde se dirime, en *El entenado*, la posibilidad de ser real, de ser, como los indios, "los hombres verdaderos".

Los indios llaman *Def-ghi* al narrador; un sonido, más que un nombre. Un sonido formado por la sucesión de algunas letras en el orden del alfabeto. En la lengua de los indios, donde cada palabra puede tener varios significados y entre ellos su contrario, *def-ghi* quiere decir muchas cosas: es el ausente, pero también el que se queda de más, el que no se sabe retirar a tiempo; es el otro, el simulacro, el reflejo, el actor, el que se adelanta en las descubiertas para informar: cifra posible de la figura del artista, en el orden interno del relato la función del personaje para los indios puede condensar todos esos sentidos: "querían que de su pasaje por ese espejismo material quedase un testigo y un sobreviviente que fuese, ante el mundo, su narrador". Pero se trata de Saer, y no se alcanza, por lo tanto, certezas: sólo la imagen de un viejo que noche a noche recuerda entre sueños y rasga el papel con su pluma, interrogando, incansable, su experiencia. Sueño, recuerdo y experiencia se tejen y destejen para formar la trama de la vida y de la escritura: modulación de un tema barroco, que recorre la novela como un motivo sostenido, donde se entrecruzan arte y engaño, vida y sueño, y que se exacerba en las secuencias vinculadas a la representación teatral.

De aquel tumulto del que habíamos al principio se han empezado a desprender algunas de las muchas capas o nudos de significación que en *El entenado* se desatan y se superponen. Quizá parezca una concesión a la moda proponer que también leamos allí una formulación patética del exilio más hondo, aquél que vuelve imposible todo retorno. No lo es. Y quizá parezca en cambio completamente antimoderno señalar la dimensión metafísica hacia la que se abre el relato: las permanentes preguntas acerca de si es nuestra conciencia —nuestra mirada, nuestra memoria— la que confiere realidad al mundo, un mundo que a su vez nos devuelve, implacable, la conciencia de nuestra propia precariedad. Y de cómo la escritura, esa "máquina de engaños", puede tender sobre el abismo su irrefutable y a la vez incierto puente de signos, para oponerse a tanta precariedad, a tanta incertidumbre, y, también, a la muerte.

Notas

¹ Sin embargo, la ubicación espacial en la zona de Colastiné, en la costa del Paraná, lo enlaza fuertemente con la "zona", a cuyos estadios más arcaicos retrocede en una clave que remite a la novela espacial hispanoamericana. Por otro lado, cuentos como *Paramnesia* y *El viajero* dibujan en el interior de la obra de Saer un círculo que aloja los motivos más emparentados con el tema americano, relacionados con los relatos del descubrimiento y la conquista, de indios y cautivos, de viajeros ingleses. Sin contar la presencia de innumerables figuras rítmicas, sintácticas y semánticas recurrentes, que atraviesan, uniéndolos, todos sus textos.

² Este es un núcleo de significación fundamental en el relato. El único personaje

que tiene nombre en *El entenado* es el padre Quesada, verdadera figura paterna, que le enseña al narrador a leer y escribir y lo arranca del mutismo y la apatía en que, como a un Kaspar Hauser del Renacimiento español, lo precipita el reingreso al mundo del que había salido. El padre Quesada es quien escribe la primera versión de la historia, a la que da el nombre de *Relación de abandonado*. Muerto ese padre, el narrador tendrá hijos adoptivos, a los que enseña a su vez a leer, a escribir y a imprimir libros.

³ Mucho habría para decir acerca del trabajo con el lenguaje, que transforma a los párrafos del relato en secuencias poéticas: pensamos, por ejemplo, en el modo como la puntuación organiza las unidades rítmicas y regula la música de las palabras, o en el uso de las formas predicativas, que detienen el fluir de la frase y a la vez la expanden, derramando la connotación del adjetivo sobre el sujeto y sobre la acción.

LOS MUNDOS INTERIORES DE UN LECTOR EXCEPCIONAL

Nora Catelli

Vladimir Nabokov, *Lecciones de literatura*. Buenos Aires, Emecé, 1984. Traducción de Francisco Torres Oliver.

Tienta imaginar a Nabokov, a partir de sus arbitrariedades literarias ("Malraux es un escritor de tercera categoría" o "he leído cuidadosamente *Luz de agosto*, de William Faulkner y no ha alterado la baja —por decirlo suavemente— opinión que de él tengo... detesto esos bufidos de rancio romanticismo") como a un dictador del gusto, un novelista talentoso ahogado en los vapores de su propia adoración. Es probable que tuviera de sus dotes literarias el mejor de los conceptos, pero leyendo sus lecciones de literatura europea, uno termina por olvidar al megalómano en beneficio del gran lector.

Pero un gran lector no es el producto de un milagro, ni siquiera de la conjunción de una educación exquisita, una erudición notable y algún soplo de la divinidad. El gran lector es una espe-

cie de continuidad, de elección consciente de la plenitud de medios de una época, del rigor de una serie de conceptos acerca de la obra literaria que no son ni iluminaciones ni frutos de la casualidad. Nabokov se expresa y se conduce frente a los textos como alguien que se fue de Rusia no a los cinco años sino a los veinte años, en 1919. No sólo huyó de la Rusia del auge leninista que él odiaba, sino de la que amaba, la del surgimiento, en 1915, de uno de los mayores y más ricos movimientos críticos del siglo, el formalismo.

El formalismo de Nabokov

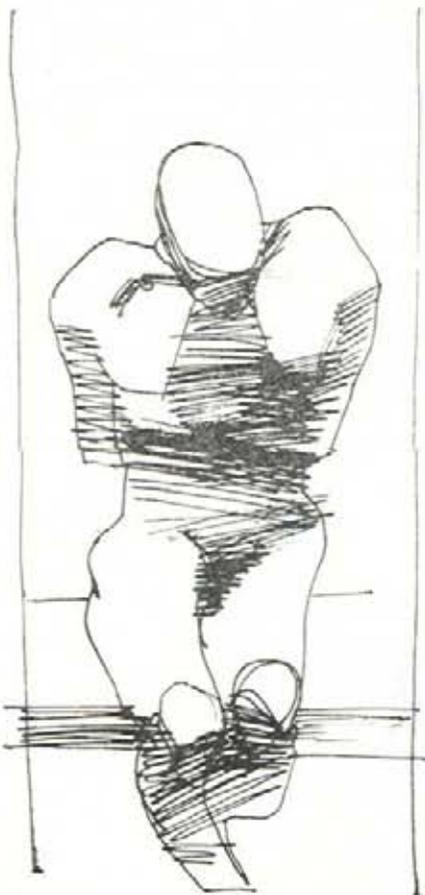
En su prólogo a la correspondencia entre Edmund Wilson y Nabokov, Simon Karlinsky muestra con agudeza el verdadero medio en el que se desarrolló este último. Primero, la Rusia liberal, socialista y de la oposición democrática a la autocracia rusa; después, el medio de los emigrados berlineses. Un entorno de una densidad política, social y cultural verdaderamente enorme, densidad que

ha sido olvidada o relegada por las simplificaciones de Occidente respecto de la patria de Nabokov. Un medio y una tradición literaria de la que sólo tenemos noticia por medio de intermitentes fogonazos, relámpagos que de cuando en cuando iluminan superficies de extraordinaria riqueza y complejidad: grandes óleos históricos sumidos en la oscuridad y de los cuales atisbamos a veces una figura o un grupo de figuras. Pero desconocemos qué tipo de relaciones mantenían entre ellas, cómo estaban dispuestas y, sobre todo, de dónde venían y hacia dónde se dirigían.

Un ejemplo del *Curso...* basta para explicarse su epígrafe, que reza: "Mi curso es, entre otras cosas, una especie de investigación detectivesca en torno al misterio de las estructuras literarias". Podemos empezar por "investigación detectivesca": un juego en primer lugar, una forma de invitación, una cuota de satisfactorio anuncio del placer de una búsqueda. Pero, ¿sólo eso? No, la investigación detectivesca supone un plan, un aparato de búsqueda y un sistema de encuentros. Objetivos, leyes y modos de funcionamiento; esto es, un trabajo. No se supone aquí que la lectura —la lectura de la "médula espinal", como la llama el mismo Nabokov— sea un encuentro fácil o inmediato. Supone, eso sí, una cuota de placer próximo, pero para él desdeñable: el de la identificación o el de la narración. Puntos de partida, pero jamás de llegada. Más aún, para él lo que produce verdadero placer no es la identificación o el olvido de sí mismo que deviene de la narración, sino una mezcla de elementos sensuales e intelectuales al ver "cómo el artista construye su castillo de naipes, y cómo ese mismo castillo se va convirtiendo en un castillo de hermoso acero y cristal".

En el párrafo anterior, la palabra clave es "construye", como en el epígrafe lo era "estructura". No las une el azar aquí, sino un verdadero presupuesto crítico, en el cual Nabokov expresa tanto su actual individualidad creadora como la del joven ruso cercano a los formalistas, ese joven que conocía a Osip Mandelstam y a Roman Jakobson.

No hay que inferir por esto que los gustos de Nabokov sean los de un formalista, sino que cuando ha de trabajar sobre las obras que elige, lo hará, sin duda, con los instrumentos y los pocos, escuetos conceptos, derivados de esa tradición. Supresión, entonces, de divisiones entre forma y contenido, lo cual implica que cualquier elemento de la obra puede desempeñar una función estructural, o sea, constituirse en parte de la composición, (ver, en las páginas 44 y 45, las consideraciones so-



bre trama y tema, y la definición de estructura y de estilo).

Es imposible comprender los hitos de estas lecturas, los objetivos que cada una de ellas persigue, y, por fin, el porqué de su aparente y engañosa cualidad de sencillez, si no se tiene en cuenta todo lo que dejan fuera: lo poco relevante que es la biografía, lo mínimo de la cronología, la ausencia de grandes palabras, la prescindencia con respecto a sentimientos, ideologías y toda clase de interpretaciones sociológicas. En esto, Nabokov es un auténtico formalista: la alegoría, la parábola y todo el andamiaje más o menos prestigioso de la hermenéutica, le interesan menos que los problemas de la composición. Los dibujos de la gorra de Charles Bovary, los planos de la Inglaterra de Austen o de Dickens, los dos caminos de Proust, el angustioso esquema de la casa de Gregorio Samsa o las circulares figuraciones de Jekyll y Hyde, no son expresiones de su temperamento excéntrico: constituyen auténticas maneras de investigar la capacidad de evocación y construcción de los mundos novelísticos, de espiar, atisbar y husmear el poder de la frase narrativa en el despliegue de la imaginación. Nabokov no dibuja la orquídea malva que anidaba en el pecho de las damas del mundo de Guermantes para descubrir ante los otros una manía: para él, la orquídea malva, el color malva, y lo malva, son círculos concéntricos de significación, son los verdaderos núcleos literarios; lo que él llama *detalles*.

Que prefiera el detalle a la idea (a las grandes ideas) no es un rasgo de entomólogo chiflado, sino la defensa de una manera de acceso a la obra en la que se juega la significación literaria y las cuestiones estructurales y constructivas, esas que tan áridas y aburridas parecen en manos de profesores mediocres.

El placer de la médula espinal

Con estos supuestos, queda aún la lectura del libro: se puede preferir el trabajo sobre Dickens, más ligado tal vez a la vena paródica de Nabokov que la cuidadosa, a veces demasiado explicativa exposición de Proust. O quizá las lecciones sobre Flaubert, clásicas en la línea de Jean Pierre Richard o con ciertas variaciones que, no obstante, evocan a Poulet. Con Flaubert, Nabokov se encuentra a sus anchas, atraído por la perfección, dispuesto a investigar sus claves, y menos pendiente del auditorio que en las lecciones sobre Joyce.

Son clases y, como dice Updike en el prólogo, conservan este sabor. Hay que señalar que carecen de toda referencia erudita, que sólo polemizan con el sentido común y con toda concesión al sentimentalismo,

que jamás empiezan por la batalla con los críticos, sino por la lucha interna con las palabras.

Cuando Nabokov dibuja el escarabajo —pues probablemente un escarabajo es el "monstruoso insecto" en que se ha convertido Gregorio Samsa— no piensa jamás en el referente natural del bicho: imagina una serie de combinaciones, un haz de interrelaciones, una puesta en acto de leyes biológicas que, trasladadas al esquema compositivo de *La Metamorfosis*, alumbran con luces irónicas o grotescas el núcleo humano del relato. De la misma manera en que se desprende siempre del realismo grosero, Nabokov desdeña toda búsqueda de conexiones alegóricas o psicoanalíticas y eleva su canto a la esencial búsqueda de placer de "la médula espinal" con la que ha sostenido que debe leer el buen lector: "Las novelas que hemos estudiado no os enseñarán nada que podáis aplicar a un problema evidente de la vida. No ayudarán en la oficina, ni en el ejército, ni en la cocina, ni en la escuela de párvulos. De hecho, los conocimientos que he estado tratando de impartir aquí son un puro lujo. No os ayudarán a comprender la economía social de Francia, ni los secretos del corazón de una mujer o de un joven. Pero puede que os ayuden, si habéis seguido mis enseñanzas, a sentir la pura satisfacción que transmite una obra de arte y esa sensación de satisfacción a su vez va a dar lugar a un sentimiento de auténtico consuelo mental, el consuelo que uno siente, cuando toma conciencia, pese a todos sus errores y meteduras de pata, de que la textura interior de la vida es también materia de inspiración y precisión".

Revista de
crítica
literaria
latinoamericana

Dirección:
ANTONIO CORNEJO POLAR

Avenida Benavides 3074
Urbanización La Castellana
Teléfono 456353
Lima - 18
PERU

LA CULTURA PERONISTA: PONER LAS COSAS EN SU LUGAR

Luis Alberto Romero

Alberto Ciria, *Política y cultura popular: la Argentina peronista, 1946-1955*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1983.

No abundan los estudios sobre los aspectos culturales e ideológicos del peronismo. La mayoría de los que se han escrito son más bien reconstrucciones retrospectivas, preocupadas por adecuar la imagen del pasado a las necesidades del presente, antes que por entenderlo en sus propios términos. Buena parte de ellos, además, está signada por una impronta romántica que los lleva a ver en el peronismo una suerte de reencarnación del "alma popular". Por otra parte, y dentro de los estudios hechos seriamente, lo que predomina es un tipo de análisis centrado en la estructura social, los intereses de los distintos sectores, las alianzas establecidas y las políticas del Estado resultantes. Sólo en los últimos tiempos ha aparecido una nueva preocupación por lo estrictamente ideológico, considerado no sólo como expresión o reflejo de aquellos intereses y alianzas sino como constituyente de los propios actores sociales; sin embargo, este estudio del "discurso populista" se ha circunscrito generalmente a los discursos (en sentido llano) del propio Perón.

Alberto Ciria encara una empresa mucho más ambiciosa: no ya el análisis cerrado de un conjunto limitado de textos sino la comprensión de lo que llama la "subcultura política peronista", es decir, ese vasto universo que incluye además de ideas más o menos sistemáticas, un cierto vocabulario, un conjunto de metáforas, formas de elegir y presentar las cuestiones, modos de acción y tácticas políticas, mitos, símbolos, celebraciones y, en fin, una

forma de identificarse y, por ende, de identificar al adversario. Esos elementos simbólicos se constituyen y reproducen en tres niveles distintos, interrelacionados pero con su propia dinámica y sus reglas singulares. En el primero, el más general, domina la presencia de Perón. Luego está la base, "los muchachos peronistas", y entre ambos los cuadros dirigentes, que aunque son primordialmente transmisores, también tienen una acción propia, acentúan ciertos rasgos o los atenúan, reelaboran y hasta crean una serie de hábitos culturales.

En el análisis del primer nivel, el más global, Ciria debe abrirse camino por entre lo mucho que el peronismo ha dicho de sí y lo que dijeron los analistas, pródigos en categorizaciones como fascismo, bonapartismo, populismo, autoritarismo... Este es el capítulo menos original, e inclusive Ciria reitera temas ya tratados en *Perón y el justicialismo* (1971). Es interesante su puntualización sobre la raíz militar de las ideas políticas de Perón (cosa sabida pero con frecuencia olvidada): la importancia adjudicada a la unidad, a la organización (de arriba hacia abajo), y la noción de conducción, entendida como un arte. Estas ideas, así como un determinado vocabulario, formas de razonar o imágenes, sin duda arraigaron firmemente en el "sentido común" peronista.

La segunda parte, la más original y trabajada, está dedicada a los cuadros del peronismo, estudiados en la Cámara de Diputados y en el Partido. En Diputados, el grupo debió enfrentarse día a día con el bloque opositor (que también contribuyó a conformar la subcultura antiperonista), y ambos terminaron polarizándose en torno de dos conceptos, presentes en el fondo (y en la

superficie) de toda discusión: uno que privilegia la justicia social y otro que considera prioritarias las libertades públicas. Pero esta polarización se produjo progresivamente, a partir de no pocas coincidencias iniciales, de acuerdos a mitad de camino, de sorpresas quiebras internas en uno y otro bloque, que Ciria procura seguir, no ya en la discusión de los grandes problemas sino en otras materias, de evidente valor simbólico: homenajes, construcción de monumentos (a Yrigoyen, al Descamisado), discusiones sobre desafueros, sobre el manejo de los debates, etc.

Las relaciones entre los dirigentes y Perón aparece más claramente en el análisis de la organización del Partido Peronista, donde se manifiesta tanto la voluntad de Perón de construir un cierto partido como la progresiva renuncia de los dirigentes a una autonomía defendida en las etapas iniciales. Nuevamente Ciria recuerda cosas sabidas y olvidadas, y aporta algunos testimonios sorprendentes y sorprendentemente ignorados, como el Reglamento del Partido Peronista. No llama la atención que se caracterice al partido como un cuerpo unificado en torno de un líder y subordinado a él. Pero llaman la atención algunas disposiciones: Perón es definido como jefe supremo y "origen de todas las decisiones"; los cuadros deben mantener al partido a las órdenes de Perón y defender los actos de gobierno "como los mejores que puedan producirse"; por otra parte, los cuadros deben recordar que "el mejor método para aprender a mandar es aprender a obedecer".

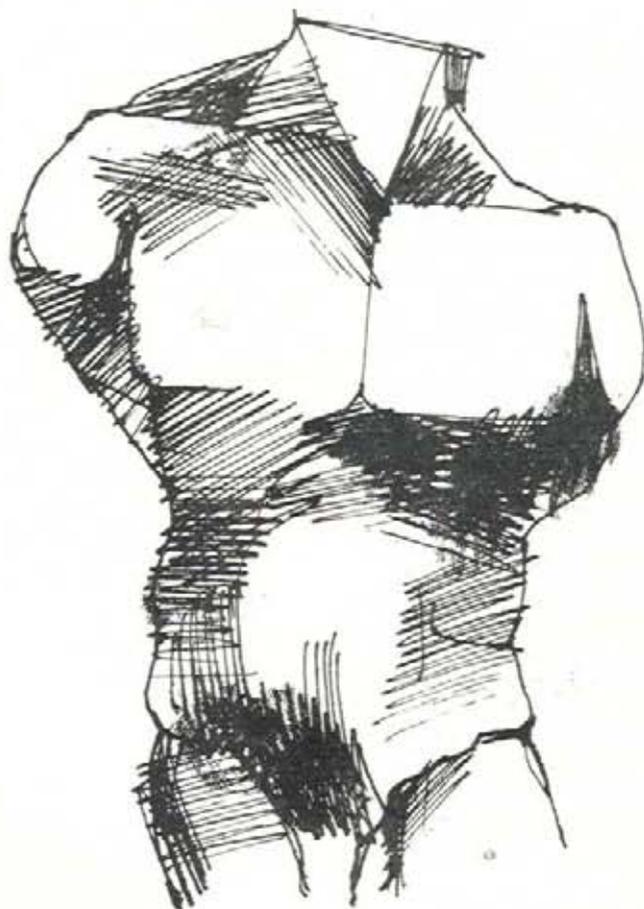
La tercera parte está dedicada a las bases, a lo que se les predicó y, en menor medida, a lo que realmente recibieron y aceptaron. Aunque Ciria deja explícitamente de lado el problema de la cultura popular, implícitamente parece aceptar una concepción manipulativa, y pone el énfasis en lo que desde el Estado va hacia los sectores populares. Otra vez, nos recuerda con mucho sentido común, lo que realmente se decía a través de los libros de lectura, de *Mundo Peronista*, del cine, del teatro, la Universidad y hasta de los intelectuales: un mensaje muy tradicional y hasta exageradamente convencional, en el que los valores de la clase media eran propuestos como meta para los trabajadores; poco tiene esto que ver con la versión que, *a posteriori*, elaboraron los nuevos peronistas. El mismo énfasis en la manipulación es puesto por Ciria al referirse a los símbolos y mitos del peronismo: la Plaza, la

marcha, el "escudito" y hasta el 17 de octubre: la versión espontánea y directa de este suceso dejó paso progresivamente a otra en la que se esfuma la participación que tuvieron tanto los dirigentes sindicales como la Policía Federal y crece en cambio la de Eva Perón, con seguridad ausente de ese acontecimiento.

Sin duda lo más valioso de este libro proviene de la actitud curiosa e inquisitiva del autor, que persigue el huidizo fenómeno de la cultura política a través de campos diversos: del cine a la Plaza, del Congreso a los libros de lectura. El precio de la apertura de tantos frentes es un cierto desorden y superficialidad. Hay vastos campos apenas esbozados o sólo ocasionalmente. (¿Por qué un conocido aficionado al tema, como Ciria, no profundizó en el análisis del cine peronista?) También, una organización algo arbitraria de los temas, como si buscara más bien sugerir y crear inquietudes que dar respuestas finales y acabadas.

Tiene Ciria un mérito, que debería ser obvio pero no lo es: la sensa-

tez; el poner las cosas en su lugar, frente a la deformación e inclusive el disparate de las versiones retrospectivas. Más allá de las valoraciones, hubo ciertas cosas que definieron al régimen peronista, a su práctica, a sus símbolos y valores. Sólo que éstos no se constituyeron de una vez para siempre sino que fueron armándose a través de un proceso en el que la prédica (que "interpela" y "constituye") tuvo mucho que ver, pero en el que también influyeron la interacción con la oposición, el juego de las circunstancias y hasta lo aleatorio. En suma, frente a los habituales análisis estructurales del discurso, Ciria apunta al análisis propio de un historiador. Ciertamente, ese proceso constitutivo de la subcultura peronista no se detiene allí, y la reelaboración que se hace luego de 1955, con sus típicos recuerdos selectivos, acentuaciones y olvidos, forma legítimamente parte de ella tanto como la constituida durante el régimen. Pero en algún momento es necesario puntualizar, como se hace aquí, cuál fue el legado, arraigado y resistente, del régimen peronista en nuestra cultura política.



LA COLONIZACION AGRARIA: ¿CRONICA DE UNA FRUSTRACION?

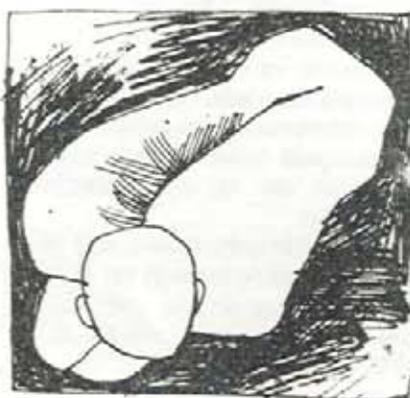
Juan Carlos Korol

Ezequiel Gallo, *La Pampa gringa. La colonización agrícola en Santa Fe (1870-1895)*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983.

La economía argentina creció muy rápidamente durante la segunda mitad del siglo pasado y las primeras décadas del presente. Ese proceso de crecimiento se basó principalmente en el desarrollo de la agricultura del cereal y la ganadería en la región pampeana, y muchos de los problemas que afectaron al país luego de la década del '30 estuvieron ligados al estancamiento de esos sectores clave de la economía y en especial al retroceso de la agricultura. Las transformaciones que el crecimiento de la economía agroexportadora y la incorporación de miles de inmigrantes, capitales y tierras produjeron en la sociedad fueron tales que James Scobie, en un estudio que se ha convertido en una referencia necesaria, pudo caracterizarlas como una "Revolución en las Pampas".

Los críticos de ese proceso, desde los primeros técnicos del Departamento de Agricultura, hasta más recientes estudiosos del tema, no dejaron de señalar las facetas negativas de la expansión. A pesar de las transformaciones que el cultivo del cereal había implicado, la agricultura pampeana seguía basada en el latifundio, el arrendamiento y un sistema de explotación cuya racionalidad económica no era la que se supone acompaña el desarrollo capitalista. Esas críticas, por otra parte, se enlazaban con frustraciones más antiguas, las de aquellos que habían soñado para la Argentina una sociedad igualitaria, sólidamente fundada en inmigrantes europeos convertidos en chacareros propietarios de su tierra.

El desarrollo agropecuario pampeano ha sido objeto en los últimos años de renovadas indagaciones que han ten-



dido a mostrar una imagen diferente de la hasta entonces imperante. Esos estudios han señalado que ha sido la peculiar conformación del capitalismo agrario en la región pampeana lo que permitió la expansión de la producción, al mismo tiempo que determinó sus límites. La comprensión del funcionamiento del sistema que permitió la expansión de la producción pampeana requiere apoyarse en trabajos monográficos atentos a las diferencias regionales y a las distintas etapas de esa expansión. En *La pampa gringa* se estudian en profundidad y desde una perspectiva regional aspectos esenciales de los inicios de la agricultura del cereal. El trabajo es también una buena demostración de las ventajas de contar con análisis detenidos de áreas y períodos claramente definidos. Cualquier ensayo de síntesis debiera apoyarse en ellos.

El minucioso estudio de Ezequiel Gallo, que en buena parte se basa en su tesis doctoral presentada en Oxford en 1970, examina la primera etapa del desarrollo del cultivo del cereal en lo que fue el corazón triguero de la pampa en ese período, las colonias santafesinas. El autor, muy atento a las variaciones regionales y temporales, presenta una detallada descripción del proceso que en veinticinco años transformó a Santa Fe de una provincia pobre en la principal productora de trigo del país. Para ello, el autor estudia una serie de temas que abarca desde los estrictamente económicos a los sociales y políticos.

El primero de esos temas se refiere a las condiciones que llevaron al desarrollo de la agricultura en Santa Fe entre todas las provincias pampeanas. En este caso el autor prefiere enfatizar las razones que corresponden a un análisis estrictamente económico sobre aquellas que destacan la acción de las autoridades provinciales. En efecto, la colonización se inició en el centro y norte de la provincia, en tierras no aptas para la cría del ovino, actividad predominante en la región pampeana en la década del '70. La acción oficial tuvo una influencia limitada en la fundación de las colonias y la gran mayoría de ellas surgió como resultado de la actividad de empresarios privados. Esos empresarios privados provenían en gran parte del comercio y del grupo de hacendados santafesinos de constitución relativamente reciente, aunque sus orígenes distaban de ser homogéneos. En contraste, los hacendados provenientes de la provincia de Buenos Aires, que buscaron expandir la cría del ovino en el sur de Santa Fe, tuvie-

ron escaso interés en las empresas de colonización agrícola.

La colonización suponía la constitución de pequeñas empresas basadas en el trabajo familiar —con la incorporación de mano de obra asalariada para las tareas de la cosecha— conformando un sistema en el cual el agricultor se convertía en propietario de su parcela. No obstante, el arrendamiento que existió desde un principio, cobró impulso entre 1887 y 1895. Contra lo que podría suponerse, este aumento del número de arrendatarios no se debió, como ocurriría luego en otras áreas, a las necesidades de obtener campos alfalfados para una ganadería refinada —los llamados “cultivos combinados”— sino a la introducción de nueva maquinaria agrícola que acrecentaba los beneficios derivados del cultivo de parcelas de mayor extensión. Este proceso resulta claro en el sur de la provincia, donde el aumento de la rentabilidad del cereal facilitó su introducción hacia mediados de la década del '80. Aun allí, donde los cultivos combinados fueron una práctica común, no fueron de ninguna manera predominantes. Será entonces en un período posterior, y fundamentalmente luego de la incorporación de la provincia de Buenos Aires a la producción cerealera, donde habrá que localizar el predominio de ese sistema.

Por otra parte, incluso el sistema de arrendamiento permitió en la etapa cubierta por el trabajo de Gallo, cierta movilidad ascendente para los agricultores. Esa situación se deterioró posteriormente, cuando el aumento del precio de la tierra, y el mismo agotamiento de la expansión territorial elevó el monto de los arrendamientos a la vez que acortaba el plazo de los mismos.

Este tema se relaciona directamente con otro de los puntos clave del libro, las condiciones de vida de colonos y agricultores. Estas fueron sin duda difíciles, pero los datos censales permiten al autor una apreciación menos pesimista que las habituales sobre las principales dificultades que debieron afrontar. Las mejoras en educación y vivienda fueron notorias, especialmente en el área de las colonias que en varios de estos aspectos se distinguen claramente de la *pampa criolla*. Inclusive el aislamiento fue menos intenso de lo que otros estudios permitirían inferir.

El libro finaliza con uno de los temas más atractivos dentro de los que es posible observar en la nueva sociedad que formaba la *pampa gringa*: la participación de los inmigrantes y sus descendientes en la política provincial. Esa participación no se dio a través de

los viciados actos electorales —en los que incluso la participación de la población criolla fue sumamente baja— sino en los asuntos municipales y las rebeliones dirigidas a defender intereses muy concretos entre los que se incluían la participación en la vida del municipio.

La imagen general que se extrae de la lectura de *La pampa gringa* es la de una sociedad que creció y se diversificó, donde buena parte de los miles de españoles, italianos, suizos y austriacos que llegaron a Santa Fe lograron mejorar sus condiciones de vida y en muchos casos obtener la propiedad de la tierra. Donde los comportamientos de grandes propietarios y agricultores respondían a los incentivos del mercado y donde se tendió a la formación de una sociedad en la que si bien no escasearon los conflictos, estos eran también expresión de la posición relativamente ventajosa alcanzada por los inmigrantes. Paradójicamente, esta muy breve descripción casi corresponde al ideal de la sociedad pampeana que no fue.

El problema reside precisamente en indagar cuáles fueron los rasgos de esta etapa que perduraron posteriormente y cuáles no y las razones para que ello así ocurriera. En este sentido no hay duda de que la búsqueda de beneficios fue un factor permanente en la expansión de las actividades productivas en el agro pampeano. Sin embargo, los mecanismos para obtenerlos variaron con el tiempo y la sociedad de pequeños y medianos propietarios no prevaleció en la sociedad pampeana posterior a 1895. ¿Cuál es, entonces, el lugar que ocupan las colonias santafesinas en la historia agraria pampeana? Más allá del carácter de pioneros de los agricultores que las formaron, la experiencia de las colonias se transforma en arquetípica de una situación muy peculiar, en que características más o menos permanentes de la región, como su ubicación geográfica y la aptitud de sus tierras se combinan con factores coyunturales, como los incentivos del mercado, la política monetaria del gobierno, el desarrollo de los transportes o la disponibilidad de mano de obra de los inmigrantes. Cuando esa combinación de circunstancias cambió, la expansión buscó otros rumbos. A mediados de este siglo el estancamiento mostró claramente los límites del nuevo camino iniciado desde fines del siglo pasado. Desde esa perspectiva la experiencia de las colonias santafesinas puede verse, no sin cierta nostalgia, como la promesa de un destino no cumplido.

Todos los libros y revistas están en

Librería
PREMIER

Avenida Corrientes 1583
Teléfono 46-6116
Buenos Aires

EL **BI**
MESTRE 
político y económico

Los hechos políticos, económicos y sociales han alcanzado en nuestro país tal densidad que es fácil perder las perspectivas. *EL BIMESTRE político y económico* recoge las noticias publicadas por todos los diarios de Buenos Aires, agrupadas por tema, con un lenguaje distinto, en un trabajo sistematizado. Los acontecimientos aparecen ordenados cronológicamente, brindando una herramienta de trabajo a investigadores, sociólogos, economistas, políticos, docentes, sindicalistas, periodistas, y a todos los que desean saber qué, cómo, dónde y cuándo pasó lo que importa hoy y mañana.

**EL BIMESTRE
ES LA MEMORIA
DE LA OPINION PUBLICA**

Suscripción por un año (6 entregas)
Argentina: \$a 400
América: US\$ 25
Resto del mundo: US\$ 30
Cheque o giro bancario a la orden de
CISEA - Puerredón 510 - 6° Piso
1032 Buenos Aires - Argentina
Teléfono: 87-8284/7874

El aporte de Peter Burke a esta valiosa antología, desde el campo histórico, es compatible con el análisis semántico e institucional propuesto por Williams. Burke afirma que la Pequeña Tradición (la de la cultura popular) tiene una historia, no menos que la Gran Tradición culta. Cita los estudios de Carlo Ginzburg sobre los cambios en las creencias durante los siglos XVI y XVII. Pero acceder a las fuentes de estas culturas predominantemente orales (culturas de campesinos, de iletrados) es un problema metodológico arduo: "tenemos que estudiar lo oral a través de lo escrito y lo popular a través de lo erudito".

El volumen incluye también un agudo análisis lingüístico de relatos eróticos o sentimentales de gran circulación en revistas; un ensayo sobre el humor en las series televisivas; otro sobre la violencia en *La naranja mecánica*, y una serie de fotografías donde se representan las formas ideológicas en que sectores medios y populares viven su trabajo, su participación cultural, sus hogares y su existencia cotidiana.

B. S.

M. A. K. Halliday, *El lenguaje como semiótica social; La interpretación social del lenguaje y del significado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 327 pág. Traducción de Jorge Ferreiro Santana de la edición original: Londres, 1978.

"Lo que me interesa de Bernstein es que es un sociólogo teórico que introduce el lenguaje en su teoría no como un extra optativo sino como componente esencial." La frase de Halliday podría aplicarse a su propia perspectiva sobre el lenguaje: la sociedad es un dato esencial de su descripción lingüística, en la medida que considera al lenguaje como producto del proceso social y a la construcción de la realidad social como inseparable del sistema semántico: "El lenguaje simboliza activamente el sistema social, representando metafóricamente en sus patrones de variación la que caracteriza a las culturas humanas". Una vasta experiencia de investigación en la adquisición del lenguaje por los niños, sustentada, la discusión de Halliday de los criterios innatistas y ambientistas respecto de la lengua y la descripción, especialmente, clara de sus funciones. Desde esta perspectiva, comenta también las posiciones de Bernstein respecto de la lengua de los sectores marginales y populares y la desventaja (lingüística) en los procesos de escolarización y aprendizaje.

Halliday define el texto como proceso sociosemántico, "un encuentro semiótico mediante el cual se intercambian los significados que constituyen el sistema social". El texto es producido siempre en una situación determinada, que constituye su 'entorno'. Halliday propone investigar las relaciones entre texto y situación, considerando a ésta como una

estructura semiótica que incluye una acción social, una estructura de roles y una organización simbólica. Las variaciones dialectales realizan en el lenguaje la estructura estratificada de la sociedad e imprimen distintas orientaciones hacia el significado y los modos de significar: "no es únicamente el texto (lo que la gente quiere decir) sino también el sistema semántico (lo que puede decir) lo que encierra la ambigüedad, el antagonismo, la imperfección, la desigualdad y el cambio que caracterizan al sistema y a las estructuras sociales".

Este libro de Halliday (que incluye trabajos publicados fundamentalmente en la década del setenta) merece atención fuera de los círculos especializados. Sus análisis y descripciones aportan a los investigadores sociales una perspectiva tanto sobre el desarrollo del lenguaje (para usar la expresión que Halliday prefiere a "adquisición" del lenguaje) como sobre sus funciones semánticas e institucionales y las proyecciones de esta problemática en el aprendizaje y la formación cultural. Su especial énfasis en la consideración del lenguaje en situación, énfasis pragmático, resulta importante para un análisis social y cultural que considere al lenguaje como factor fundamental tanto de la construcción como de la percepción de lo real. Su más bien laxa definición de texto, junto con las descripciones pormenorizadas de nociones como situación y registro lingüístico se convierten en incitaciones teóricas que superan los límites de un punto de vista estrictamente lingüístico.

B. S.

Seferis, Charles Olson, Denise Levertov, Wallace Stevens, Williams Carlos Williams, Juan L. Ortiz, Augusto de Campos, Rainer María Rilke, Henri Matisse, *El poeta y su trabajo*, II.

Wallace Stevens, Robert Creeley, Denise Levertov, Haroldo de Campos, Gary Snyder, *El poeta y su trabajo*, III, Editorial Universidad Autónoma de Puebla, México, 1983.

Estos dos libros reúnen textos sobre poesía de algunos autores que, como se puede notar a partir de sus nombres, han influido profundamente en la poesía contemporánea. Una idea bastante difundida niega a los artistas capacidad para opinar sobre su propio trabajo. Se apoye en la creencia romántica acerca de la índole inefable de la inspiración y del raptó, o en las teorías más actuales que tienden a borrar a la persona y la palabra de los autores concretos, la historia del arte la desmiente con ejemplos a veces ilustres y pone en tela de juicio su validez general. La convicción de que los artistas, en este caso los poetas, tienen siempre algo que decir acerca de la poesía, anima la publicación de estos trabajos, muchos de ellos prácticamente desconocidos para el público de habla española. Y para el poeta santafesino Hugo Go-

Oscar Terán, *Anibal Ponce: ¿el marxismo sin nación?*, México, Cuadernos de Pasado y Presente 98, 1983, 251 pág. Selección de textos de A. Ponce, pp. 50-248.

En un momento en que gran parte de la izquierda argentina parece querer lavar el pecado original de haber permanecido durante años en la vereda de enfrente del nacionalismo primero y luego del peronismo y en el que, apelando al discurso y aun a la simbología del populismo, se esfuerza por reafirmar su esencia "nacional y popular" y por borrar los rastros de aquel pasado aparentemente vergonzante, el ensayo de Oscar Terán sobre Anibal Ponce proporciona un camino muy sugerente para reflexionar sin complejos sobre ese pasado.

Proponiéndose "leer los textos... a través de la cuadrícula del problema nacional", Terán apunta a una temática presente sólo de manera negativa en la obra ponceana, aunque en su época ya existieran estímulos para pensar la cuestión nacional tanto en la Argentina como en el resto de América Latina. Mariátegui aparece así como un referente obligado, como una figura que permite al autor contrastar en uno y otro caso las condiciones de producción del discurso. Con ese trasfondo contrapuntístico, y periodizando la obra

de Ponce en tres etapas que marcan un progresivo acercamiento al marxismo, Terán va describiendo el "conjunto de circunstancias teóricas e institucionales" que influyeron sobre un universo discursivo que en varios planos, se mantuvo persistentemente adherido a la antinomia sarmientina de civilización y barbarie.

En ese entramado que iría acotando las posibilidades de Ponce para atender la cuestión nacional, lo epistemológico ocuparía un lugar tan sólo parcial. Así, a la raigambre fuertemente positivista de su pensamiento, se sumaron otros factores que Terán considera decisivos. En primer lugar, los marcos político-institucionales del comunismo internacional de fines de la década del '20 que, con su línea clasista y antifrentista, su catastrofismo y su caracterización de las burguesías —y aun de las pequeñas burguesías— nacionales como aliadas del imperialismo, no favorecieron una lectura original de la realidad argentina. En segundo término, el éxito del modelo del '80 que impidió "la emergencia objetiva de un campo de visibilidad apto para el planteamiento de un paradigma nacional alternativo", modelo en el que, por otra parte, Ponce vio resuelto el problema de la constitución de la nación de una manera aparentemente definitiva.

Sólo el derrumbe de ese esquema de país permitiría ampliar los horizontes del cuestionamiento y con la crisis del '30, los argentinos comenzaron a preguntarse por los fundamentos de aquel modelo, a indagar en los orígenes mismos de la conformación nacional. Pero para Ponce ese momento vendría recién unos años más tarde, hacia el fin de su vida cuando, ya en el exilio en el México de Cárdenas e

influído por un comunismo ahora frentista y partidario de la alianza de clases nacionales para enfrentar al imperialismo, aparecen en su discurso los síntomas de una ruptura. Con la interpretación de esa ruptura, Terán termina su ensayo, una incursión en la historia de las ideas que, alejándose de esquemas reduccionistas o de revisiones culposas, asume la tarea de comenzar a analizar críticamente con imaginación y rigor, el pensamiento de izquierda en la Argentina.

Hilda Sabato

C. W. E. Bigsby (comp.), *Examen de la cultura popular*, México, Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, 1982, 410 pág. Traducción de Mayo Antonio Sánchez García, de la edición original: Londres, 1976.

La cultura popular se ha convertido no sólo en un objeto de estudio colocado en la intersección de la teoría de la comunicación, la semiología, las ciencias sociales y la crítica cultural, sino que también ha pasado a definir una perspectiva sobre la cultura en el sentido más amplio. La cultura popular, expresión polisémica que alberga a la cultura de masas, a la cultura popular tradicional y a la moderna, convoca a la polémica sobre su naturaleza estética y su función social. Esta particularidad queda de manifiesto en la discusión expuesta en el excelente artículo de Bigsby, que abre este volumen. Responder a una pregunta:

¿cómo puede conciliarse la cultura con el igualitarismo social?, ha sido una obsesión que atraviesa los planteos elitistas de Arnold y Eliot, para reaparecer en Adorno y la Escuela de Frankfurt. Tanto en eminentes analistas de la cultura popular, como Williams y Hoggart, como en las impugnaciones de Leavis, registra Bigsby una preocupación por una comunidad orgánica donde la cultura proporcione una tradición común a los diversos sectores sociales (es necesario aclarar que esta perspectiva es propia sólo del "primer" Williams).

En el artículo incluido en este volumen, Raymond Williams describe las diversas tendencias en el campo de los estudios culturales. Mientras que los norteamericanos trabajaron predominantemente con la guía de las preguntas formuladas por Laswell (quién emite, a quién, con qué efecto), los europeos habrían descubierto "un camino intermedio entre el sociólogo y el crítico cultural". Williams piensa que este camino intermedio, donde se cruzan la sociología y la crítica literaria, ha aportado puntos de vista nuevos a la consideración cualitativa y semántica de la cultura popular. Importa, para Williams, recalcar que toda pregunta acerca de las formas culturales populares es, al mismo tiempo, una pregunta respecto de sus instituciones.

la, responsable de la selección, "la reflexión del poeta [importa] antes que las disquisiciones del crítico, pues el solo tono del habla del poeta suele ser más convincente que mil demostraciones". Sin ánimo de suscribir una generalización opuesta a la primera, podríamos admitir que los poetas dicen de la poesía otras cosas (no exactamente las que dicen los críticos) y que las dicen de otra manera.

¿De qué hablan, en estos textos, los poetas? Hablan de un poema propio (Rilke) o de otro poeta (Seferis habla de Cavafis); de una poética, como lo hacen Olson sobre el verso proyectivo y los De Campos sobre la poesía concreta; del trabajo de la escritura y de la función del poeta en el mundo (Levertov); de las palabras y los sonidos, de la naturaleza y función de la poesía (todos). ¿Y cómo hablan? Allí reside, quizás la diferencia: hablan desde adentro; hablan como poetas, pero desde una instancia reflexiva que arroja como resultado un discurso diferente, donde suelen fundirse, en un tono personal, lo poético y lo crítico, rozando el límite de algo que sólo de un modo tangencial se aproxima al ensayo. La virtud mayor de estos textos reside en su carácter no unívoco ni dogmático, en ese mantenerse en el filo entre la afirmación y la pregunta: de allí extraen su energía movilizadora, su capacidad de provocar en el lector, sin reclamar su acuerdo, respuestas que lo acercan a un mayor conocimiento de la poesía y aun a aguzar su manera de leerla.

M. T. G.

María Esther de Miguel, *Jaqué a Paysandú*, Buenos Aires, Brujara, 1984, 225 págs.

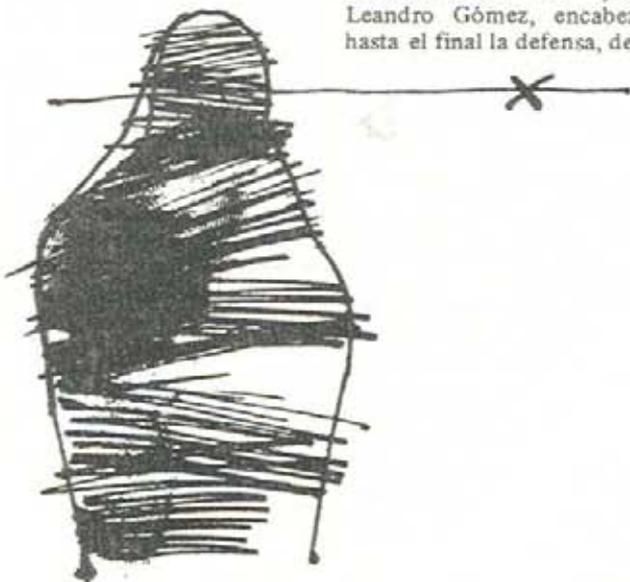
Se le pide a la literatura funciones, lugares, efectos diferentes: no hay uno sino varios públicos, cuya estratificación delimita espacios de consumo y familias estéticas.

Leer *Jaqué a Paysandú* publicada en la colección "Brujara Cinco Estrellas", inclina a prepararse para un best-seller, porque esta colección aparece cuidadosamente diferenciada de la que incluye, en la misma editorial, a Pavese o a Di Benedetto. Tapa y contratapa apelan a un lector cuya descripción más breve (aunque probablemente no signifique demasiado) es *medio*. Lector medio, esto es a horcajadas entre las "grandes obras" y la Trivialliteratur. Hubiera preferido una presentación menos connotada para esta novela de María Esther de Miguel.

Porque también uno duda al leerla. Se trata del sitio y la caída de Paysandú, ciudad uruguaya que es atacada, a fines de 1864, por tropas facciosas, insubordinadas frente a un gobierno constitucional. Un jefe, Leandro Gómez, encabeza hasta el final la defensa, des-

plegando los recursos de su coraje y tosudez, tan criollos como las luchas civiles que los hicieron indispensables. En la novela, esta historia se encuentra con otra: uno de los defensores de Paysandú ha llevado a esa ciudad a su mujer francesa, ex demi-mondaine redimida en París por el amor del oriental. Y la novela se debate en el medio de este cruce: la historia de los defensores de Paysandú (algunos episodios excelentes, como el de los vigías) y los amores románticos de Gualberto y Constance. También se debate en el medio de un doble sistema de referencias literarias y culturales: los epígrafes de cada capítulo (Aragón, Yeats, Aguirre, Arp) y las innecesarias menciones histórico-culturales que 'ambientan' el relato (Zola, Courbet, en los recuerdos parisinos). Los epígrafes señalan a la literatura, las menciones a la enciclopedia ilustrada; los epígrafes apelan a un lector, la 'ambientación' cultural a otro. Sin embargo, esta tensión que obliga a juzgar *Jaqué a Paysandú* siempre desde dos lugares no destroza el relato; a veces nos irrita, pero la historia contada, algunos monólogos, algunas escenas terribles y bien inventadas (una gran dama de la ciudad que queda, vieja y loca, velando los restos de su hija, que yacen bajo escombros, por ejemplo), hacen que el lector se pregunte por qué luego se abandona este registro para poetizar una peripécia más o menos convencional, para subrayar lo que en el capítulo anterior, en el párrafo anterior, estaba bien contado.

B.S.



Guillermo Saccomano, *Prohibido escupir sangre*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1984, 170 págs.

Se puede hacer literatura con cualquier material temático-ideológico. Esta es una de las pocas proposiciones que lograrían una discreta mayoría en un cónclave de críticos. Saccomano elige hacerla con lo siguiente: un guionista de historietas es amigo de Osvaldo Soriano; Soriano lo admira desde pibe; ya grande, no admira tanto los cuentos que el guionista también escribe, pero lo convence de que si en vez de argentino fuera norteamericano ya hubiera podido publicarlos e, incluso, ganar dinero con ellos. Acorralado por la irrenunciante nacionalidad rioplatense, el guionista decide suicidarse, pero el tiro del final, como es sabido, no sale nunca: el guionista se confunde y toma aspirinas en lugar de barbitúricos. Lo grave de todo esto es que Chandler o Soriano (para dejar afuera a Scott Fitzgerald, nombrado con una invariable admiración, que no arroja sin embargo efectos sobre la novela) no pueden ser responsabilizados de la literatura que se escribe en su nombre.

¿Podrá ya hablarse en la Argentina de un nuevo sencillismo, un poco brutalista? Se trata de una literatura masculina (que trabaja con la mejor tradición del machismo renovado: hombres abandonados por mujeres), nostálgica (los revivals son, sin embargo, cada vez más próximos y es probable que lleguemos a asistir a un "volver a vivir" del año pasado) y que define como cualidades formales las siguientes: diálogos lo más triviales que sea posible, pero manteniendo

do el cruce de cinismo y romanticismo; muchos diálogos, poca descripción y que todo suceda rápidamente. Estas cualidades recuerdan a Hemingway, tanto como un quickie a una policial de Aldrich.

Prohibido escupir sangre cuenta también sucesos excepcionales: al guionista amigo de celebridades literarias, su patrón le duplica el sueldo ante la menor señal de disconformidad y lo manda de vacaciones, con una prostituta pagada por la empresa, ante un signo leve de cansancio. Sin duda la excepcionalidad de estos dos hechos convocan a la literatura, pero no sabemos si a la novela negra. En la presentación del libro se dice: "para que haya novela 'negra' no es necesario que se cuenten crímenes, investigaciones". De acuerdo. En el caso de *Prohibido escupir sangre*, la dimensión 'negra' está en: a) el título y el nombre de la colección donde se publica, "Libros de la Flor Negra"; b) el erotismo directo y las muchas malas palabras; c) en la ficha técnica y el dibujo de un revólver Python en contratapa; d) en que se cuentan sucesos banales que Chandler, Chase, etc. supieron convertir en literatura; e) en que se lee muy rápido y (hay que confesarlo) entretenidamente.

B.S.



Héctor Maldonado, *Los párpados de la aurora*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983.

"Lo que pasa en el relato es sólo lenguaje, la aventura del lenguaje" decía socarronamente Barthes, aventando las esperanzas de más de uno aferrado a los verosímiles serviles. "Su primer amor fueron las palabras", define el narrador de *Los párpados de la aurora* y comienza a delinear a Eleazar, un protagonista obsesionado por el valor de la palabra, gozoso de sus juegos, conciente de que es ella la fundadora de un mundo donde la libertad es posible.

Habitante de un hogar monacal y opresivo, Eleazar es un aventajado estudiante de medicina, sometido al rigor de un padre descifrador de textos bíblicos y a la santurronería de cinco tías pusilánimes. Su vida, oscura y metódica, habrá de tomar un rumbo espectacular en cuanto se relacione con Verónica primero, y desaparezca misteriosamente su padre después.

"Locura palabrera" es la que signa a Eleazar; "ceremonia lúdrica de las palabras" la que celebra con Verónica; "decodificador de jeroglíficos" su padre: los tres están cercados por la palabra y el poder que cada uno demuestre sobre ella los hará —o no— dueños de una zona cuyos límites están determinados por la pasión y la imaginación.

Contaminando a un narrador que oscila hábilmente entre la primera y tercera persona, esa jerarquización del lenguaje y la espesura que se le otorga se constituyen en el primer factor de desalienación del texto (en términos de Genot, en cuanto ambas implican una ruptura de lo verosímil, de la sumisión o justificación externa), y una marca evidente y progresiva de su alto grado de literariedad y autonomía, que permite a su vez tejer la isotopía que cruza toda la novela y se explicita hacia el final: "la realidad es poco seria, ambigua y tornadiza, con colores sin mordientes y personajes de mil caras, digo que la realidad es el reino angustioso de la duda donde todo puede ser o no ser cierto, mientras que la fantasía es mucho más responsable, coherente y constante, fija hasta casi la esclerosis, con aguafuertes inalterables y tipos bien precisos, sin rostros después del rostro, un paraíso tautológico donde la verdad es siempre verdad y la mentira, mentira".

La libertad y riqueza de la palabra han creado un ámbito: el de la pasión y la imaginación, el de la literatura misma.

Analfa Roffo

DERECHO DE REPLICA

Buenos Aires, enero de 1984.

Estimada Beatriz:

Comienzo por aclarar, no tanto a vos sino a los eventuales lectores, que mi réplica se dirige concretamente contra un pasaje del artículo "La crítica literaria: últimos libros", aparecido en el número anterior de esta revista. Pongo al margen, para ello, las buenas relaciones que siempre he tenido contigo y con la publicación que dirigís: me hicieron, en el N° 5, marzo de 1979, la mejor crítica que recibí mi libro de poemas *Mishiadura*; colaboré con un artículo en el N° 10, noviembre de 1980, y le dieron cabida a un par de poemas míos en el N° 15, de agosto-octubre de 1982. Aclaro, también, que estas líneas no son una reacción malhumorada ante el hecho de que por primera vez en *Punto de Vista* me "traten mal", sino a otras razones que paso a detallar.

Los que hemos realizado bibliográficas en publicaciones periódicas, sabemos que una obligación imprescindible es la de brindar información en lo posible exacta, por mínima que ella fuere, sobre el contenido del volumen comentado. El artículo que motiva esta carta pasa por encima de esa elemental y ética obligación, a tal punto que los lectores quedan sin enterarse de que el mismo es una recolección de artículos, en parte ya publicados ("La poética popular de Celedonio Esteban Flores", de 1973, y "Las letras de tango en la cultura popular argentina", de 1975) y en parte inéditos ("Teoría y práctica poéticas de César Fernández Moreno", de 1982, y "Poesía tradicional, poesía popular, poesía cultivada", de 1982-83), el más antiguo de los cuales ha alcanzado ya la mayoría de edad (apareció por primera vez en *Cuadernos de poesía*, N° 1, 1965).

Como ignora el conjunto y su progresión, la autora se permite decir que "conviene empezar por el ensayo. ¿Qué es eso de una generación del '40?" para no pasar luego a ninguno de los otros trabajos. Es decir que de cinco artículos, solamente uno

centra su atención y, curiosa pero no casualmente, se trata del escrito dieciocho años atrás. Por supuesto que el haberlo incluido yo en mi recopilación justifica que se lo enjuice, aunque no, es claro, con un criterio tan unilateral. Por otra parte, en una nota aclaratoria inicial del volumen, donde consigno brevemente la historia de esos materiales, yo mismo le planteo más de una objeción y explico la razón por la cual, a pesar de que en numerosos aspectos me resulta hoy inaceptable, decido publicarlo junto con los otros. Pero todo esto mi comentarista lo pasa por alto, ansiosa de arremeter contra ciertos presupuestos del ensayo para enrostrarle "las marcas de un sociologismo teñido por el aire de los años '60", lo cual no puede sorprender a nadie: fue escrito al promediar esa década. Estoy convencido de que hay en el mismo un excesivo reduccionismo sociologista, muy a la medida de Lukacs, pero también algunas otras cosas que se le han pasado desapercibidas: la inadecuación de Bosco y de Molina a la retórica cuarentista es explicada a partir de criterios provenientes del Maurice Blanchot de *L'espace littéraire*.

No es seguir revalidando sus debilidades lo que me lleva a rescatarlo, sino otra cuestión que mi comentarista también menosprecia: la de que un enfoque histórico sobre nuestra poesía no podía desentenderse de los productos de la canción popular, en especial de las letras de tango. Ahora, cuando muchos letristas (Celedonio Flores, Homero Manzi, Enrique Santos Discépolo, Enrique Cadícamo, Homero Expósito) han ingresado al panteón de varias antologías de la poesía argentina, eso no parece impresionar demasiado; pero no ocurría lo mismo veinte años atrás. Para mí, "¿Qué es eso de una generación del '40?" tiene el valor de haberme puesto ante la evidencia de que el campo poético argentino era recortado con un criterio exclusivista que desconocía diferentes productos (orales, pertenecientes a la folletería de quiosco, difun-



dados a través del disco y de la radiotelefonía, etc.) sin los cuales se trazaban panoramas de nuestra poesía científicamente incompletos. Y aquella evidencia me imponía replantearme los verdaderos límites de dicho campo poético, más allá de quienes se aferraban sólo al sector acotado del libro impreso y del "lirismo" de manual (contra esto apunta mi caracterización de la poesía popular como síntesis de los géneros literarios tradicionales, de la que algún día, cuando vuelva de la "perplejidad" que esto le ha causado, volveremos a hablar). El ensañamiento contra ese viejo trabajo, me parece, en fin, que tiene raíces más personales. Así creo entenderlo cuando mi comentarista reconoce que, en la década del '60, las homologaciones entre las series literaria y social sin mayores mediaciones eran frecuentes, y añade que "muchos incurrimos en ellas". La primera persona del plural es harto significativa y deja la sensación de que el apasionamiento obedece a una especie de *mea culpa* embosada. Lo que el libro merecía, creo, era la salvedad de que tal concepción no se ha perpetuado, por ejemplo en los artículos que abren y cierran el volumen, mucho más recientes.

Quiero detenerme, sin embargo, en otro aspecto de la nota. Allí se califica a mi libro de "diferente" respecto a los otros reseñados, "por su escaso recurso a las categorías teóricas, lo cual lo deja librado a unas cuantas certezas y a los riesgos de un empirismo poco controlable". En efecto, dentro de la coherencia ideológica de la nota, compruebo que Sarlo-Altamirano tienen fundamentos teóricos "porque dos autores imprimen una fuerte marca a la dirección de las búsquedas de Literatura-Sociedad: Raymond Williams y Pierre Bourdieu". Y que Andrés Avellaneda utiliza "categorías analíticas provenientes del estructuralismo". En cambio yo cito [nada menos que a Menéndez Pidal] ¡Qué falta de *aggiornamento*! Claro, si la teoría literaria se deduce de las citas o

de la jerga empleada, estoy desahuciado, como fueron desahuciados, para la mentalidad liberal, todos aquellos pensadores que intentaron una respuesta propia para nuestra práctica —histórica, económica, literaria, etc.—, signada por sus propias leyes y entendida como respuesta a necesidades nacionales y concretas, en lugar de apelar a explicaciones teóricas surgidas en los países centrales como respuesta a las peculiaridades de su modalidad productiva, de las cuales pasan a ser ejemplos, sin más, nuestras obras y autores.

Para que no se malentenda o tergiversa el anterior razonamiento hago ya una puntualización: pensar lo nuestro con categorías generadas por los propios fenómenos en discusión no significa desconocer, ignorar o despreciar lo que se esté elaborando teóricamente en otras latitudes. Pero una cosa es aprovechar todo eso en función de nuestra problemática y otra someternos a sus premisas. Los que se someten le hacen el juego a la dominación neocolonial, confirman sin declararlo nuestra inferioridad pensante. En cuanto a la necesidad de ir conformando una gnosología adecuada para un sujeto que trata de superponerse a la colonización pedagógica impuesta por los mecanismos reguladores de nuestra cultura periférica y para un objeto también muy especial (una literatura que, en sus mejores resultados, busca asimilar y reacondicionar con relativa autonomía modelos foráneos), preocupaba ya a los hombres de F.O.R.J.A., sin olvidar a algunos de sus antecesores, como Manuel Ortiz Pereyra. Scalabrini Ortiz argumentaba que "es preciso exigirse una virginidad mental a toda costa y una resolución inquebrantable de querer saber exactamente cómo somos" para desmontar el aparato de la dependencia, tanto económica como cultural, y Jauretche reconocía que "la incapacidad para ver al mundo desde nosotros mismos ha sido sistemáticamente cultivada en nuestro país", cuyas clases ilustradas se han caracterizado por

ser ignorantes de lo propio y eruditas de lo ajeno. Tal preocupación epistemológica ha sido retomada y actualizada en diversos trabajos por Fermín Chaves¹ y Aníbal Ford, quien, en un artículo muy reciente, acaba diciendo: "Nuestra identidad no es, tal vez, otra cosa que esa operación de manejar la información, de revertir los mecanismos de interrupción, interferencia, expropiación, tanto actuales como históricos, tanto hacia adentro como hacia afuera, desde nuestras necesidades, desde nuestro pueblo, desde nuestro país y desde nuestra historia concretos".²

Me apresuro a aclarar que no tengo la soberbia de estar fundando, o algo así, ninguna teoría literaria nativa. En todo caso, procedimientos como el mencionado intento de reinsertar lo poético en un marco que exceda la limitación de lo libresco tiene un guía en el gran Ricardo Rojas y en lo que sugestivamente tituló *Historia de la literatura argentina. Ensayo filosófico sobre la evolución de la cultura en el Plata*. Lo que reclamo, si, es una mejor lectura y comprensión para formulaciones inéditas dentro del esquematismo con que suelen estar escritas las perspectivas diacrónicas de nuestra literatura. Haber señalado una línea de continuidad entre la gauchesea y el cancionero tanguístico, rompiendo con categorías banales pero reiteradas, como las de una línea rural y una línea urbana inconciliables, y su proyección posterior, dentro de una determinada coyuntura, al ámbito de los poetas "cultivados", merecía una discusión más seria, por sus mismas implicancias teóricas en materia de historia literaria. No ocurrió así y en cambio el aforismo con que culmina el comentario de *Sobre poesía popular argentina* es harto elocuente: "lo deseable sería no que la poesía popular llegue a ser la única reconocida como nacional, sino que la poesía nacional, en toda su complejidad, llegue a ser popular". Aflora ahí el sincero deseo del distribucionismo cultural sarmientino, que aspira a una circula-

ción de los "grandes" poetas entre las masas ignoraras, pero no atina a rastrear, inventar y valorar los productos con que los iletrados o semiletrados han sabido neutralizar determinadas carencias y suministrarse la cuota de discurso poético que todo hombre precisa.

Eduardo Romano

¹ Véanse sus notas al respecto en *Pensamiento y Nación*, N° 1, Buenos Aires, noviembre-diciembre de 1981, y en *Crear*, N° 14, junio-julio de 1983 y N° 17, enero-febrero de 1984. Así como su libro *La recuperación de la conciencia nacional*. Buenos Aires, Peña Lillo, 1983.

² FORD, Aníbal. "Desde la orilla de la ciencia". Acotaciones sobre identidad, información y proyecto cultural en una etapa de crisis", en *Crítica & Utopía*, Buenos Aires, N° 10/11, noviembre de 1983, págs. 62-63.

La carta de Eduardo Romano a Beatriz Sarlo me decepciona por más de un motivo. En primer lugar, por el error de perspectiva con que leyó el artículo "Algunos libros de crítica literaria..."; un error que lo lleva a llamarme "mi comentarista" en lugar de usar mi nombre. Que quede claro que ni corresponde el adjetivo posesivo, ni ese trabajo es un comentario de su libro, sino un artículo sobre un conjunto de textos de crítica literaria que desde distintos enfoques problematizan la relación literatura-sociedad. Pero me decepciona, sobre todo, porque en lugar de aceptar una polémica que tal vez nos hubiera enriquecido a ambos, se atrinchera en su propio panteón —Ortiz Pereyra, Scalabrini, Jauretche— desde donde extrae un sistema de certezas y nociones fijas inadecuado para dar cuenta del complejo proceso de formación de la cultura argentina. En ese sistema, la exigencia de una "virginidad mental a toda costa" —imposible de practicar aun para quienes la proponen— opera como un condensador de la distancia que separa a dos maneras diferentes, y hasta opuestas, de entender la cultura nacional,

María Teresa Gramuglio



**NUEVA
SOCIEDAD**

REVISTA LATINOAMERICANA
BIMESTRAL

ENERO/FEBRERO 1984

Nº 70

ANÁLISIS DE COYUNTURA

Rogelio García Lupo: El Alfonsínismo Navega Mar Adentro; Paulo Cannabrava Filho: Brasil Un Milagro Desastroso; Camilo Taufic: Ecuador: La Vida te da Sorpresas; Ernesto Paz: Huelvas Crónicas de una Desilusión Anunciada.

ENTREVISTA

Diálogo con Juan José Delgado: Hacia una Organización Sindical Latinoamericana

TEMA CENTRAL: EL SINDICALISMO HOY: RETOS E INTERROGANTES

Julio Godio: Los Ocho Retos del Sindicalismo; Hobart A. Spalding: Sindicalismo Libre: ¿De Qué? El Instituto Americano de Desarrollo del Sindicalismo Libre; Giuseppe Guerreggi: OIT: Trinidad Laboral; Mario dos Santos: Concertación Social: Redistribución del Poder; Marco Tulio Bruni Celli: Pluralismo Ideológico y Gestión Obrera; Francisco Iturraspe: La Sindicalización del Poder Público: Avances y Obstáculos; Emilio Klein: Los Sindicatos y el Sector Informal; Alberto Bastias / Helia Henríquez: El Movimiento Sindical en el Estado Autoritario: La Experiencia Chilena.

POLÍTICA-ECONOMÍA-CULTURA

Heinz R. Sonntag: Las Elecciones en Venezuela Una Interpretación Inicial; Juan Carlos Rubinfeld: Un Nuevo Ciclo Político: El Triunfo de Alfonsín; Gloria Ardaya: Bolivia: ¿Democracia Para Quié y Para Quién?; Angel Rama: De la Concertación de los Reformas Abandona; Julio Cortázar: Transforma el Exilio en Estrategia y Arma de Combate.

NOTICIAS-INFORMES-RECENSIONES

SUSCRIPCIONES (incluido flete aéreo)

	ANUAL (6 números)	BIENAL (12 números)
América del Norte		
Asia / Europa	US\$ 25,00	US\$ 45,00
Argentina/Brasil/Colombia/		
Ecuador/México	US\$ 20,00	US\$ 35,00
Puerto Rico	US\$ 20,00	US\$ 35,00
Venezuela	Bs. 110,00	Bs. 200,00
Resto del mundo	US\$ 15,00	US\$ 25,00

PAGOS: Cheques en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD
Dirección: Apartado 61712 Chacao Caracas 1060-A, Venezuela
Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones.



Hugo Padeletti



“ATENCIÓN”

es una palabra modesta.

No relumbra
como 'esplendor', no implica
trascendencia, no divide
como 'dialéctica'.

Contiene,
eso sí, simultáneo
e impostergable,
el ojo del semáforo.

Lo que tiene la araña, que no enreda
su hebra, lo que tiene
el martín pescador, indefectible
sobre su presa, lo que tiene
el brote en la semilla
lo tiene,

y la delicia
sin residuo
de estar presente.

'Aunque me río
y aunque me huelgo
no me olvido lo que tengo al fuego.'

Tiene la evidencia
del sol cuando revela
el brillo de la espuma,
la sombra del enebro,

el epitafio
del hombre, elucubrado
por el hombre.

A su modo,
la atención hace sitio:
en una espina
de pino, las estampas
de Epinal y el encuentro
de Kurukshetra.
Vengan
a ver. 'Aunque soy tosca,
bien veo la mosca.'

Ahora, es esta cita
de Bradley:
'Es así
que la no-completud,
la no-estabilidad y la no satisfecha
idealidad son el destino
de lo finito.'

Al mismo tiempo,
también es la partida, el estupor,
de los gingko biloba.
Desconcierta, a las puertas
de la muerte,
su alerta de estandartes
amarillos.

De pronto, la atención
se convierte en el ojo del ratón
asustado,
en el ojo del gato,
en el ojo del hombre que comprende
la situación:

es instantánea
La atención
para el golpe.

En sí misma
descubre la palanca, halla el punto
de apoyo
y pasa al otro lado
que es éste.

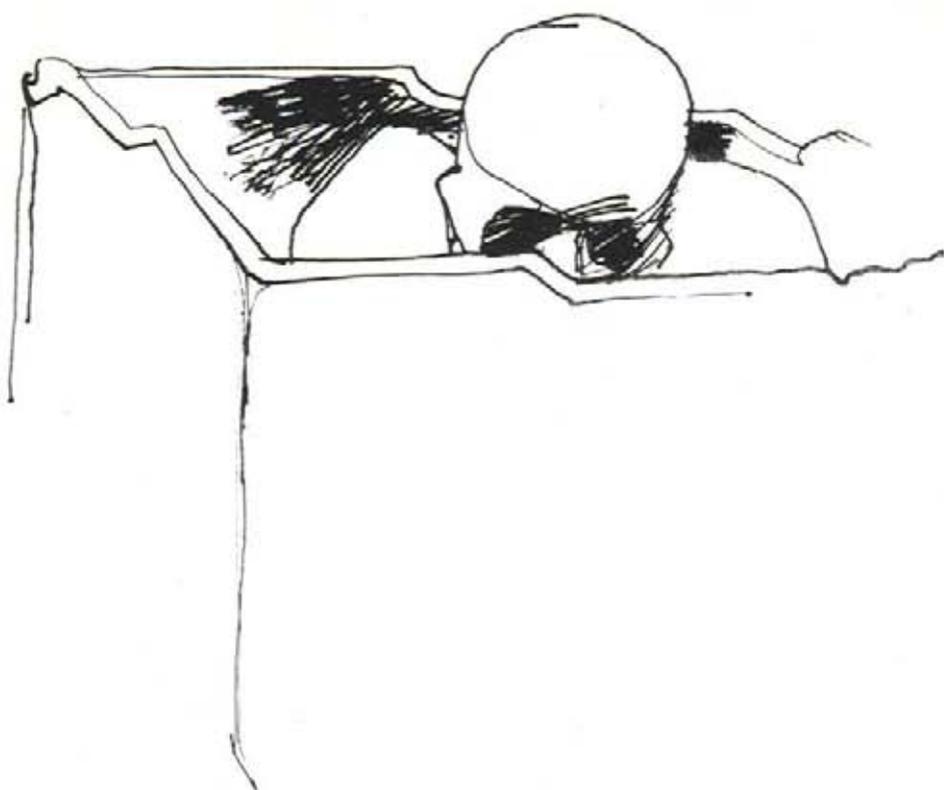
'El que sigue
la caza,
ése la mata.'

Se diría que el vasto desalajo
del Taj Mahal
—su pétrea
desmateria—
es la huella que deja.
'Donde hay abejas
hay la miel de ellas.'

El Majjhima
—Nikaya, el Viveka
—Chudamani, el Prajna
—Paramita, el Shobogenzo
los sudó.

Son diamantes
de su diadema.

Reina, como es,
no exige que la sirvan:
está quieta
bajo el árbol perfecto
y está completa.



Les envío el poema *Atención* con algunas acotaciones que surgieron de la conversación que tuvimos, y que posiblemente coincidan con interrogaciones de los lectores. No son necesarias para la comprensión del poema, que se basta a sí mismo.

En primer lugar, el tema: ¿Es inusitado escribir un poema sobre la atención? Para mí no lo es. Hago referencia a la atención en varios de mis poemas, ya que la palabra y su significado tienen un poder mágico para mí, que me ronda desde la adolescencia. Tuve oportunidad de comprobarlo muchas veces, cuando releía un auténtico poema hermético hasta alcanzar el grado de atención en que los mecanismos internos comenzaban a funcionar, todo se organizaba y se producía la *iluminación*. Hace algunos años dediqué varios meses de licencia a la lectura de Heidegger. Cuando la atención alcanzó su punto más alto, logré penetrar en lo que él llama "lo no pensado del pensamiento", algo muy parecido a la experiencia mística. Por otra parte, este poder movilizador de la atención, este poder de hacer descender o ascender la consciencia a niveles normalmente infra y supraconscientes está estrechamente ligado a mi concepción del mundo y de la vida, y por lo tanto a toda mi poesía. Nunca creí en la oposición, que nos tiene atascados a los occidentales en la comprensión de la realidad y hasta en la política, entre "materia" y "espíritu". Debemos optar, y reducir el otro polo al que hemos elegido. Mis intuiciones poéticas nunca estuvieron de acuerdo con esta escisión. Para mí la relación entre lo que llamamos materia y lo

que llamamos espíritu es la de un continuo, algo así como un círculo cromático en el que partiendo del amarillo volvemos otra vez al amarillo a través de todos los colores del espectro. Los orientales, que hacen de la atención el instrumento principal de sus técnicas de contemplación —mal llamadas de meditación— lo saben desde hace milenios. No por nada en el Budismo el *Samsara*, la rueda del mundo material y de la vida, es asimilado al *Nirvana*, el centro inmóvil de la rueda, o espíritu, y viceversa. Mediante técnicas adecuadas de prolongada atención, la conciencia, moviéndose en un círculo, establece el puente necesario entre el mundo "material" y el mundo "espiritual".

La presencia de imágenes físicas, sensoriales, y de refranes españoles en el texto, es una cuestión de preferencia y de efecto. Lo importante en la poesía es el pensamiento poético. La belleza es la adecuada expresión de ese pensamiento. Pero no se trata de un discurso conceptual sino de una Gestalt constituida principalmente por imágenes, sonidos y estructuras sintácticas. Las imágenes sensoriales constituyen un buen trampolín en un poema que, como éste, tiende a lo "espiritual". Los refranes españoles me proporcionan, apretadamente acuñada, la expresión de proposiciones que requerirían un rodeo, quizás prosaico, para ser dicho de otro modo.

Es acertada la vinculación de mi poesía con la de lengua inglesa. Después de una etapa rilkeana y otra francesa tuve la revelación de la poesía inglesa y norteamericana moderna, en textos bilingües, que ha aumenta-

do paralelamente a mi mejor conocimiento del inglés. Los poetas que más me han interesado, aunque no creo que ninguno llegara a constituir una influencia directa, han sido Gerald Manley Hopkins, Emily Dickinson, D. H. Lawrence, Ezra Pound, T. S. Eliot (sobre todo sus *Cuatro Cuartetos*, que considero, prescindiendo de sus ideas en otros campos, como la obra cumbre de la poesía contemporánea), Edith Sitwell, Wallace Stevens y Marianne Moore.

También es muy acertada la referencia a la música del verso. Desde hace años experimento constantemente con ritmos, rimas, rimas internas, aliteraciones, disonancias y hasta cacofonías. Lo importante es ponerlos en el lugar adecuado.

Esta no es la única versión del poema: hubo otra anterior, más extensa y morosa. La supresión de versos y de partes enteras produjo la simplicidad y el dinamismo que creo caracterizan la versión actual. En cuanto a los textos que cito al final del poema, provienen de obras tradicionales del hinduismo y del budismo.

Los saluda

H. P.

Hugo Padéletti nació en Alcorta, cerca de Rosario, en 1928. Publicó *Poemas* en Editorial Cármina en 1959, y *Doce poemas* en El Búho Encantado en 1979. Actualmente vive en Buenos Aires.



**Estudios
CEDES**

Ultimos títulos

Buscando un techo: Familia y vivienda popular. María del Carmen Feijóo.

La dinámica de los precios industriales en la Argentina 1966-82. Un estudio econométrico. Roberto Frenkel.

Servicios de salud y sectores populares. Los años del Proceso. Juan José Llovet.

Familia y unidad doméstica: Mundo público y vida privada. Elizabeth Jelin.

Distribuye Catálogos: Avda. Independencia 1860 (1225) Buenos Aires.



sumario

Socialismo y democracia. Una relación difícil.

Por Juan Carlos Portantiero

Contra la reducción de la política a guerra.

Por Pietro Ingrao

Una polémica postergada: la crisis del marxismo.

Por Oscar Terán

La izquierda ante la cultura: del dogmatismo al populismo. Por Beatriz Sarlo

¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular? Por Néstor García Canclini

Adiós a Angel Rama. Por Susana Zanetti

Angel Rama en Maryland. Por Saúl Sosnowski

Libros

La filosofía del relato. Por M. T. Gramuglio

Sobre *El entenado*, de J. J. Saer

Los mundos interiores de un lector excepcional.

Por Nora Catelli, sobre *Lecciones de literatura*

de V. Nabokov

La cultura peronista: poner las cosas en su lugar.

Por Luis Alberto Romero, sobre *Política y cultura*

popular: la Argentina peronista: 1946-1955

La colonización agraria: ¿crónica de una frustración?

1 Por Juan Carlos Korol, sobre *La pampa gringa. La colonización agrícola en Santa Fe*, de Ezequiel Gallo 40

12 **Mínima**

19 Oscar Terán: *Anibal Ponce: ¿el marxismo sin nación?* 42

22 C. W. Bigsby (comp.): *Examen de la cultura popular* 42

26 M.A.K. Halliday: *El lenguaje como semiótica social; la interpretación social del lenguaje y del significado* 43

32 Seferis, Charles Olson y otros: *El poeta y su trabajo, II*

33 Wallace Stevens y otros: *El poeta y su trabajo, II* 44

35 María Esther de Miguel: *Jaqué a Paysandú* 44

Guillermo Saccomano: *Prohibido escupir sangre* 45

36 Héctor Maldonado: *Los párpados de la aurora* 45

Derecho de réplica: Carta de Eduardo Romano 46

38 "Atención", por Hugo Padeletti 48